

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Tomaž Erzar	<i>Trije povezovalni momenti v terapevtskem procesu odpuščanja ...</i>
Robert Petkovšek	<i>Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize</i>
Nikola Vranješ	<i>On the Theological-Practical Importance of the Relation ...</i>
Luka Martin Tomažič	<i>A Finnis-based Understanding of the Rule of Law and ...</i>
Bernard Goršak	<i>Ali je situacijska etika lahko krščanska etika?</i>
Nik Trontelj	<i>Aleš Ušeničnik (1868–1952)</i>
Maria Carmela Palmisano	<i>La testimonianza nella successione profetica in 2 Re 2,1-18</i>
Vladan Tatalović	<i>Prioritizing the Synchronic Approach to the Johannine Son of Man</i>
Janez Ferkolj	<i>Ljubezen do Boga in do Cerkve pri Henriju de Lubacu</i>
Miran Kelvišar	<i>Teološka antropologija pri prof. Antonu Strletu</i>
Marija Pehar	<i>Immaculata-Doctrine and the New Evangelization</i>
Tomasz Jakubiak	<i>Reception of Vatican Council II Decrees and the Choice of Godparents ...</i>
Dejan Pacek	<i>Odziv oblasti na pastoralno dejavnost Katoliške Cerkve v Sloveniji ...</i>
Aleksandr Andreev et al.	<i>Reunification of the Uniates of Malorossiya (Ukraine) and ...</i>
Iva Nežič Glavica	<i>Vloga izkustvenega učenja v geštalt pedagoškem modelu učenja</i>
Dragomir Sando	<i>Understanding the Basis of Upbringing and Education</i>
Anže Cunk	<i>Človekovo stremljenje po večni lepoti</i>
Domen Kušar	<i>Razumevanje posebnosti arhitekture cerkve sv. Mihaela na Barju</i>
Marko Erzar idr.	<i>Aktivno ustvarjanje glasbe kot način za zmanjševanje ...</i>

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Letnik 79

2019 • 1

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

1

**Letnik 79
Leto 2019**

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Ljubljana 2019

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TOMAŽEVA PROSLAVA 2019 / CONVOCATION IN HONOUR OF ST. THOMAS 2019

- 9 Tomaž Erzar, Trije povezovalni momenti v terapevtskem procesu odpuščanja in krščanski model odpuščanja**
Three Connecting Moments in the Therapeutic Process of Forgiveness and the Christian Model of Forgiveness

RAZPRAVE / ARTICLES

- 17 Robert Petkovšek, Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije Veritatis gaudium**
Theology Facing the Challenges of the Modern Anthropological Crisis: Preamble of the Apostolic Constitution Veritatis Gaudium
- 33 Nikola Vranješ, On the Theological-Practical Importance of the Relation between a Scientific Paradigm of Understanding of Man, the World and the Universe and the Paradigm of Faith**
O teološko-praktičnem pomenu odnosa med znanstveno paradigmo razumevanja človeka, sveta in vesolja ter paradigmo vere
- 47 Luka Martin Tomažič, A Finnis-based Understanding of the Rule of Law and the Dialectical Method of Aquinas**
Razumevanje vladavine prava in dialektična metoda Akvinskega na osnovi Finnis
- 59 Bernard Goršak, Ali je situacijska etika lahko krščanska etika?**
Can Situation Ethics Be Christian Ethics?
- 71 Nik Trontelj, Aleš Ušeničnik (1868–1952): profesor na Teološki fakulteti v Ljubljani**
Aleš Ušeničnik (1868–1952): Professor at the Faculty of Theology in Ljubljana
- 83 Maria Carmela Palmisano, La testimonianza nella successione profetica in 2 Re 2,1-18**
Pričevanje pri preroškem nasledstvu v 2 Kr 2,1-18
Testimony within the Apostolic Succession in 2 Kings 2,1-18
- 93 Vladan Tatalović, Prioritizing the Synchronic Approach to the Johannine Son of Man: John 1,51 as a Case Study**
Prednostna izbira sinhronega pristopa k janezovskemu Sinu človekovemu: Jn 1,51 kot študija primera
- 105 Janez Ferkolj, Ljubezen do Boga in do Cerkve pri Henriju de Lubacu**
Love Towards God and the Church in the Life of Cardinal Henri De Lubac
- 115 Miran Kelvišar, Teološka antropologija pri prof. Antonu Strletu**
Theological Anthropology by Prof. Anton Strle
- 127 Marija Pehar, Immaculata-Doctrine and the New Evangelization**
Nauk o Brezmadežni in nova evangelizacija
- 141 Tomasz Jakubiak, Reception of Vatican Council II Decrees and the Choice of Godparents in the Latin Church**
Recepcija dekretov drugega vatikanskega koncila in izbira botrov v latinski Cerkvi

- 153 Dejan Pacek, Odziv oblasti na pastoralno dejavnost Katoliške Cerkve v Sloveniji v letih 1965–1975 (2. del)**
Government's Response to Pastoral Activities of the Catholic Church in Slovenia in 1965–1975 (Part Two)
- 181 Aleksandr Andreev and Yulia S. Andreeva, Reunification of the Uniates of Malorossiya (Ukraine) and Belarus with the Russian Orthodox Church: A View from Inside (Based on Memoirs of the Late 18th Century)**
Reunifikacija maloruskih (ukrajinskih) in beloruskih uniatov z Rusko pravoslavno Cerkvijo: pogled od znotraj (na podlagi spominov s konca 18. stoletja)
- 191 Iva Nežič Glavica, Vloga izkustvenega učenja v geštalt pedagoškem modelu učenja in poučevanja po Albertu Höferju**
The Role of Experiential Learning in the Gestalt Pedagogical Model of Teaching and Learning by Albert Höfer
- 203 Dragomir Sando, Understanding the Basis of Upbringing and Education in the Orthodox Church**
Razumevanje temeljev vzgoje in izobraževanja v pravoslavni Cerkvi
- 211 Anže Cunk, Človek je po svoji naravi ustvarjen k stremljenju po večni lepoti**
Man Was in His Nature Created to Strive for Eternal Beauty
- 225 Domen Kušar, Razumevanje posebnosti arhitekture cerkve sv. Mihaela na Barju arhitekta Jožeta Plečnika v luči kronike gradnje**
Understanding the Unique Architectural Features of the Church of St. Michael in the Marshes by Architect Jože Plečnik in Light of the Annals of Construction
- 237 Marko Erzar, Klara Hrovat, Zarja Klun, Maja Maraž, Kristjan Mihelič in Drago Švajger, Aktivno ustvarjanje glasbe kot način za zmanjševanje socialne anksioznosti mladostnikov – pilotska raziskava**
Active Music Making as a Route to Diminished Social Anxiety among Adolescents – A Pilot Study

OCENE / REVIEWS

- 253 Tonči Matulić, Metamorphoses of Culture (Janez Juhant)**
- 259 Roberto Perin, The Many Rooms of This House (Bogdan Kolar)**
- 261 Pero Aračič, Radosna poruka krštenja (Rafko Valenčič)**

POROČILI / REPORTS

- 265 Mednarodna znanstvena konferenca: Osem stoletij avtokefalnosti Srbske pravoslavne Cerkve (1219–2019), Beograd, 10.–14.12. 2018 (Simon Malmenvall)**
- 265 Mednarodni znanstveni simpozij: Odgoj i obrazovanje kao novi locus theologicus evangelizacije, Zadar, 9.–10. 5. 2019 (Andrej Šegula)**

SODELAVCI IN SODELAVKE / CONTRIBUTORS

Alexandr Nikolaevich ANDREEV

dr., prof., teologija PhD, Prof., Theology
Južnouralska državna univerza South Ural State University
76 Lenin prospect, Chelyabinsk, RU – 454080
alexand@yandex.ru

Yulia Sergeevna ANDREEVA

dr., znanstvena svetnica, teologija PhD, Senior Research Fellow, Theology
Južnouralska državna univerza South Ural State University
76 Lenin prospect, Chelyabinsk, RU – 454080
iulyand@yandex.ru

Anže CUNK

mag. teologije, doktorski študent Theology M.A., Doctoral Student
Bogoslovno semenišče Collegium Carolinum
Dolničarjeva ulica 4, SI – 1000 Ljubljana
cunk.anze@gmail.com

Marko ERZAR

študent, glasbena umetnost–petje Student, Music–Singing
Univerza v Ljubljani, Akademija za glasbo University of Ljubljana, Academy of Music
Stari trg 34, SI – 1000 Ljubljana
erzar25@gmail.com

Tomaž ERZAR

dr., izr. prof., zakonska in družinska terapija PhD, Assoc. Prof., Marital and Family Therapy
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
tomaz.erzar@teof.uni-lj.si

Janez FERKOLJ

dr., asist., dogmatična teologija PhD, Tch. Asst., Dogmatic Theology
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
janez.ferkolj@teof.uni-lj.si

Iva NEŽIČ GLAVICA

dr., asist., pastoralna teologija PhD, Tch. Asst., Pastoral Theology
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska cesta 4, SI – 1000 Ljubljana
iva.neziglavica@teof.uni-lj.si

Bernard GORŠAK

dr., asist., ekoremediacije v zavarovanih območjih PhD, Tch. Asst., Ecoremediation in Protected Areas
Alma Mater Europaea Maribor
Slovenska ulica 17, SI – 2000 Maribor
bernard.gorsak@gmail.com

Klara HORVAT

študentka, glasbena umetnost–klavir Student, Music–Piano
Univerza v Ljubljani, Akademija za glasbo University of Ljubljana, Academy of Music
Stari trg 34, SI – 1000 Ljubljana
klara.hro@gmail.com

Tomasz JAKUBIAK

dr., doc., katehetika PhD, Asst. Prof., Catechetics
Teološka fakulteta v Varšavi The Pontifical Faculty of Theology in Warsaw,
Collegium Joanneum Collegium Joanneum
ul. Dęwajtis 3, PL – 01-815 Warszawa
xjakubiak@poczta.onet.pl

Janez JUHANT

dr., akad., prof. emer., filozofija PhD, Acad., Prof. Emer., Philosophy
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 8, SI – 1000 Ljubljana
janez.juhant@guest.arnes.si

Miran KELVIŠAR

mag. teologije, doktorand Master of Sacred Theology, Doctoral Student
Šentvid pri Stični 69, SI – 1296 Šentvid pri Stični
miran.kelvisar@rkc.si

Zarja KLUN

študentka, zakonska in družinska terapija Student, Marital and Family Therapy
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
zarjak@gmail.com

Domen KUŠAR

dr., doc., arhitektura PhD, Asst. Prof., Architecture
Univerza v Ljubljani, Fakulteta za arhitekturo University of Ljubljana, Faculty of Architecture
Zoisova cesta 12, SI – 1000 Ljubljana
domen.kusar@fa.uni-lj.si

Simon MALMENVALL

dr., doc., filozofija, religijologija in aplikativna etika PhD, Asst. Prof., Philosophy, Religious Studies and Applied Ethics
Katoliški inštitut, Fakulteta za poslovne vede Catholic Institute, Faculty of Business Studies
Krekov trg 1, SI – 1000 Ljubljana
malmenvall@gmail.com

Maja MARAŽ

študentka, zakonske in družinske študije Student, Marital and Family Studies
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
majamaraz@gmail.com

Kristjan MIHELIČ

študent, uprava Student, Public Administration
Univerza v Ljubljani, Fakulteta za upravo University of Ljubljana, Faculty of Public Administration
Gosarjeva ulica 5 – 1000 Ljubljana
km0382@student.uni-lj.si

Dejan PACEK

prof. teol. in zgod., BA in in Education (Theology and History),
mladi raziskovalec Young Researcher Fellow
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
dejan.pacek@teof.uni-lj.si

Maria Carmela PALMISANO

dr., izr. prof., Sveto pismo in judovstvo PhD, Assoc. Prof., Bible and Judaism
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
maria.palmisano@teof.uni-lj.si

Marija PEHAR

dr., izr. prof., dogmatična teologija PhD, Assoc. Prof., Dogmatic Theology
Univerza v Zagrebu, Katoliška teološka fakulteta University of Zagreb, Catholic Faculty of Theology
Vlaška ulica 38, CRO – 10000 Zagreb
m.marijape@gmail.com

Robert PETKOVŠEK

dr., prof., filozofija PhD, Prof., Philosophy
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
robert.petkovsek@teof.uni-lj.si

Dragomir SANDO

dr., izr. prof., katehetika PhD, Assoc. Prof., Catechetics
Univerza v Beogradu, Pravoslavna teološka fakulteta University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology
Kovačevića 11b, SRB – 11060 Beograd
dragsando@yahoo.com

Drago ŠVAJGER

doktorski študent, zakonska in družinska terapija PhD Student, Marital and Family Therapy
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
drago.svajger@windowslive.com

Vladan TATALOVIĆ

dr., izr. prof., eksegeza Nove zaveze PhD, Assoc. Prof., New Testament Exegesis
Univerza v Beogradu, Pravoslavna teološka fakulteta University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology
Mije Kovačevića 11b, SRB – 11060 Beograd
vtatalovic@bfspc.bg.ac.rs

Luka Martin TOMAŽIČ

dr., asist., teorija in filozofija prava PhD, Tch. Asst., Legal Theory and Philosophy
 Nova univerza, Evropska pravna fakulteta Nova univerza, European Faculty of Law
 Cankarjevo nabrežje 11, SI – 1000 Ljubljana
luka.tomazic@fuds.si

Nik TRONTELJ

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

Nikola VRANJEŠ

dr. sc, doc., pastoralna teologija Sc.D., Assist. Prof, Pastoral Theology
 Univerza v Zagrebu, Teologija na Reki, University of Zagreb,
 Podružnična fakulteta za katoliško bogoslovje Regional Theology Studies at Rijeka
 Omladinska 14, HR – 51000 Rijeka
n.vranjes@outlook.com



Roman Globokar
Vzgojni izzivi šole v digitalni dobi

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 247 str. ISBN 978-961-6844-74-1. 10 €.

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,9—16

Besedilo prejeto/Received:03/2019; Sprejeto/Accepted:04/2019

UDK/UDC: 27-185.36:159.9

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Erzar>

Tomaž Erzar

Trije povezovalni momenti v terapevtskem procesu odpuščanja in krščanski model odpuščanja¹

Three Connecting Moments in the Therapeutic Process of Forgiveness and the Christian Model of Forgiveness

Povzetek: Številne raziskave ugotavljajo, da so neodpuščanje, zamera in jeza tesno povezani s slabim telesnim in psihičnim zdravjem. Psihični obrambni mehanizmi izolirajo bolečino od ostalega doživljanja, toda s tem razcepijo notranji svet človeka in mu onemogočijo, da bi se dotaknil bolečih plasti doživljanja, ki so pod jezo. Terapevtski model odpuščanja poskuša odpraviti vlogo jezne žrtve in vsebuje dva koraka: razgradnjo jeze oziroma zdravljenje krivice ter sočutje do storilca. Koraka sta med seboj povezana s tremi pogoji: spomin na lastno krivico, izkušnja odpuščanja ter spoznanje o viru dobrega. Te tri momente najdemo tudi v krščanski viziji odpuščanja, v kateri lahko odpušča samo nekdo, ki mu je bilo prej odpuščeno. Kristjan v molitvi Oče naš izraža svojo odprtost do vira, od katerega prejema sočutje in tolažbo, ter ju posreduje naprej.

Ključne besede: krivica, vloga žrtve, koraki odpuščanja, pravo sočutje, krščanstvo

Abstract: Numerous studies have found that unforgivingness, resentment and anger are closely linked to poor physical and mental health. Psychic defense mechanisms tend to isolate the pain from the rest of the experience, thus splitting the inner world of the victim and blocking the access to the painful layers of experience beneath anger. Attempting to eliminate the role of an angry victim, the therapeutic model of forgiveness involves two steps, the dissolution of anger or the healing of injustice, and compassion for the perpetrator. The steps are further connected with three moments: memory of one's own wrongdoing, the experience of being forgiven, and the recognition of the source of good. The same three moments are found in the Christian vision of forgiveness, in which only someone who was previously forgiven can forgive one's wrongdoers. In the prayer Our Father, Christians express their openness to the sour-

¹ Prispevek je predelano slavnostno predavanje, ki ga je imel avtor na Tomaževi proslavi na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani dne 4. marca 2019.

ce of good, from which they receive compassion and comfort before they offer them to others.

Key words: injustice, victim role, steps of forgiveness, true compassion, Christianity

»Neodpuščanje je kakor strup, ki ga spiješ sam in čakaš, da bo pokončal tvojega sovražnika.«²

Da neodpuščanje, jeza ali sovraštvo delujejo kakor strup, je bilo v zadnjih desetletjih podrobno raziskano in potrjeno: človek z jezo ali nepredelano krivico v sebi živi zelo slabo. Žrtve krivic so pogostejše kot drugi ljudje nagnjene k depresivnosti, fizičnim boleznim, odvisnostim in kroničnemu nezadovoljstvu (van Oyen Witvliet, Ludwig in Vander Laan 2001). Že več kot sto let se proučevanje človekovega blagostanja v zahodnem svetu posveča posledicam vojnih travm, zlorabam šibkejših in odpravi njihovih negativnih posledic. Toda šele v zadnjem času spoznavamo, da na tej dolgi poti stojimo pred zadnjo, a skoraj nepremostljivo oviro: kako naj se žrtve znova veselijo življenja? In če je odpuščanje pravi zadnji korak, kako naj odpustijo in zaživijo v olajšanju? Kako naj se žrtve krivic otresejo jeze, zamere, zagrenjenosti, včasih tudi besa in sovraštva? In če gremo globlje, kako naj pomirijo bolečino, ki povzroča vsa ta čustva in spodbuja črne misli (Toussaint, Worthington in Williams 2015)?

1. Jeza prikriva bolečino

Prva oporna točka našega razmišljanja bo spoznanje, da jeza, sovraštvo in neodpuščanje, ki so kakor »strup«, ne nastanejo iz kake hudobije ali moralne šibkosti, ampak izhajajo iz bolečine in nemoči (Enright in Fitzgibbons 2015). So naravne posledice bolečine, osramočenosti, ponižanja ali frustracije. Za ponazoritev naj navedem neko prigodo. Profesor Robert Enright z Univerze v Wisconsinu že več kot 30 let raziskuje proces odpuščanja. Omenjam ga zato, ker je nekoč napisal raziskovalni načrt za zdravljenje krivic in spodbujanje odpuščanja pri zapornikih. Načrt je predvideval, da bi zapornike naučili prepoznati pretekle krivice, ki so jih spravile na pot kriminala, in jih po korakih pripeljali do točke, ko bi bili pripravljeni povzročiteljem krivic odpustiti. Načrt je bil sprva sprejet, nato pa so ga ocenjevalci nenadoma skoraj ogorčeno zavrnil, češ

»profesor Enright, vi ste popolnoma narobe razumeli terapijo odpuščanja, vaš načrt je narobe zastavljen. Zaporniki so tisti, ki morajo prositi družbo ali svoje žrtve za odpuščanje, ne pa da jih vi učite, kakor da so oni žrtve, ki naj odpustijo svojim družinam ali okolju, družbi, ki naj bi bili krivi za njihova dejanja.«

Res je, če gledamo zgolj kriminalno vedenje in imamo pred očmi nepopravljivo tragične posledice tega vedenja, potem so seveda zaporniki za nas predvsem vir

² Ta citat največkrat pripisujejo Nelsonu Mandeli.

sovraštva in jeze. To sovraštvo jih žene v družbeno nesprejemljiva dejanja, za katera naj se naučijo sprejeti odgovornost, se pokesajo in prosijo za odpuščanje. Gre za razmišljanje, ki začenja pri posledicah (dejanjih) in se pomika nazaj proti viru (jezi, sovraštvu). In se tu ustavi. Pa vendar vsak, ki je bil deležen tradicionalne vzgoje, ve, da bi mu bilo dosti lažje, če bi kdo, namesto da graja njegova neprimerna oziroma jezna dejanja, razumel, kaj je za njimi, od kod izvirajo, iz kakšne stiske, prizadetosti, nemoči ali čustvenega nemira izhajajo (Simonič 2015, 491). In kako neizmerno blagodejno bi bilo, če bi kdo znal pomiriti in potolažiti naš nemir ali prizadetost.

Profesor Enright to grenko zgodbo zdaj pripoveduje z olajšanjem, saj se je njegov pristop izkazal za pravega. Številne njegove in druge raziskave so pokazale, da se človek lahko otrese jeze in sovraštva samo, če se kdo mimo ali preko posledic, ne glede na posledice, spusti do njegove bolečine in jo potolaži. Nekdo mora za jeznimi dejanji videti ranjeno srce in človeku pomagati, da se bo lahko spustil v svoje srce in prepoznal razdejanje, ki so ga tam pustile pretekle, največkrat nakopičene krivice in ponižanja.

Človeška psiha nas poskuša obvarovati pred bolečino. Okoli bolečine zato postavi pravi trdnjavski zid, ki ji preprečuje, da bi se širila in preplavila celotno duševnost. Prav ta zid preprečuje, da bi za jezo zlahka prepoznali bolečino (Stosny 2016). Kar koli človeka spominja na ta del njegove preteklosti in doživljanja, je zdaj odmaknjeno od zavesti in vsakdanjega življenja; zavest se kakor razdeli na običajno delovanje in odzivanje ter na del, ki ga skrbno varuje in se ga ogiba. Ogiba, čeprav se je povsem ovila okoli njega – in namesto da bi ta boleči del ostal na obrobju, postane njeno jedro. Človek postane ujetnik za zidom, ki naj bi ga varoval, zdaj pa ga zapira v ozek svet izogibanja, ogroženosti, previdnosti in osamljenosti.

Ena od žrtev spolnih zlorab v Cerkvi je na nedavnem srečanju v Rimu dejala:³

»Kdor je doživel zlorabo, bi rad vsemu naredil konec. A to ni mogoče. Želi pobegniti, zato se zgodi, da preneha biti on sam. Želi uiti in pobegniti samemu sebi. Sčasoma ostane popolnoma sam. Sam ostaneš, ker si se oddaljil in se ne moreš ali nočeš vrniti k samemu sebi. Kolikor pogosteje se to zgodi, toliko manj se vračaš k samemu sebi. Nekdo drug si, za vedno ostaneš nekdo drug. Nekaj nosiš v sebi, kot prikazen, ki je ostali ne morejo videti. Nikoli te ne bodo videli niti spoznali v celoti ... Poskusi, da bi se vrnil k svojemu resničnejšemu jazu in živel v prejšnjem svetu, kot pred zlorabo, so enako boleči kot sama zloraba. Vedno živiš v dveh svetovih hkrati.«

Tako je torej življenje človeka, zaprtega v dvojni, razklani svet njegove notranjosti: nikoli ni on sam, nikoli ni z drugimi tak, kot je v resnici, ker je del njega nedopovedljivo boleče ponižan in osramočen, in tega dela se izogiba (Centa 2015, 290). V to sobo človek ne hodi več. Počasi postane poleg sebe samega še nekdo drug, nekdo, ki pazi na bolečino, ki jo nosi v sebi.

³ Družina, 3. 3. 2019, 5.

2. Na razpotju: vloga žrtve ali pot odpuščanja

Ena od rešitev, ki jo ima pred seboj zaradi bolečine razklana ali z zlorabo dobesedno okužena in zastrupljena oseba, je počasno dolgotrajno okrevanje. Problem nastane, ker to okrevanje žrtev sicer krepi, toda kot žrtev. Namesto zdravja in polnega življenja se njeno okrevanje lahko izteče v stanje, ki mu pravimo vloga žrtve. Vloga žrtve pomeni trajno zasidranost v vlogo nemočne, napol jezne, napol zagrenjene žrtve, ki se niti ne zaveda, kdaj bi s svojim jeznim ali celo sovražnim vedenjem lahko postala storilec (Maros 2015, 59). Bivša žrtev, ki ne more do svoje bolečine, postopoma postaja storilec (Freyd 2002). Občasno izbruhne, in se nato povsem utiša, do naslednjega izbruha. Ali kakor pravi izrek: »Vsi smo žrtve bivših žrtev.«

Na enem od mozaikov p. Marka Rupnika v Narodnem svetišču papeža Janeza Pavla II v Washingtonu je prizor iz svetopisemske zgodbe o izgubljenem sinu. Na levi strani mozaika je obraz starejšega brata, ki ježno gleda na mlajšega brata, ki si je, tako on misli, nezaslužno pridobil nazaj očetovo naklonjenost. Njegov obraz je prežet z bolečino in nejevoljo, je obraz razdeljenega človeka, lahko bi rekli človeka, ki doživlja, da se mu godi krivica in je ujet v vlogi žrtve. Pogled nejevoljno usmerja na brata, ki kljub temu, da je v življenju vse naredil narobe, mirno živi življenje kot celoto, z vsemi napakami vred. Bratovo življenje je v celoti sprejeto v naročje Očeta. Na eni strani mozaika torej vidimo obraz zagrenjenega brata, ki lahko kmalu postane Kajnov obraz, se pravi, obraz storilca, ki ubije lastnega brata. Na drugi je obraz brata, ki živi polno življenje in je v celoti lahko on sam, ker je v celoti sprejet tak, kot je. Lahko bi dodali, človek živi v celoti, kadar se v celoti preda drugi osebi (Žalec 2015, 224–225).

Še eno globoko misel lahko preberemo na mozaiku p. Marka Rupnika. Kdaj bivša žrtev, ki ne more do svoje bolečine, postane storilec? Koga prizadene tak človek, komu naredi krivico in povzroči bolečino? Zagrenjena žrtev, zdaj že skoraj storilec, tudi dejansko postane storilec, kadar sreča drugega, ki živi celoto, ker ga življenje v celosti spominja na njegovo bolečino, na katero se ne želi spominjati.⁴ To je žalostna in težka pot Kajna ter pot starejšega brata v zgodbi o izgubljenem sinu.

Prva pot iz vloge žrtve je torej pot, kjer žrtev bolj ali manj nehote postane storilec. Druga pot, ki jo ima pred seboj razklana oseba, je proces odpuščanja. Ta proces bo nujno vključeval podiranje zidu, soočenje z bolečino in odpiranje zaprtega sveta. Odpuščanje zato ni pozaba krivice niti samo iskanje pravice. Tudi ni popuščanje storilcem, ker ga žrtev naredi zaradi sebe, zaradi svoje razklanosti. In zato tudi ni moralna vzvišenost žrtve nad storilcem. Odpuščanje ni sprava, lahko pa vodi do sprave, če seveda tudi storilec naredi prave korake. Ko govorimo o procesu odpuščanja, gre za terapevtski model, ki vključuje samó žrtev in je v tem pogledu enostranski. Tako definirano odpuščanje vključuje dva večja koraka:

- iskanje varnosti, prizadevanje za pravico in zdravljenje krivice; ta korak bo končan, ko se bo žrtev počutila dovolj varno, da bo začela podirati obrambni zid:

⁴ Prim. Rupnikov komentar zgodbe o egiptovskem Jožefu v »Brate iščem« (2000, 58–59).

odpirati se svetu, živeti v enem kosu; ko se bo lahko zatekla v naročje svojih najbližjih;

- drugi korak je sočutje do povzročitelja; ta korak je možen šele, ko se žrtev storilca ne boji več, ko ni več v vlogi žrtve, ampak se lahko kot nekdo, ki živi celoto, približa nekomu, ki živi razklano, dvojno, nejevoljno, sovražno življenje.

Če odpuščanje definiramo na ta način, opazimo, da gresta lahko koraka vsak v svojo smer. Prvi lahko teži v smer, kjer se kdo ukvarja samo s sabo in ostane v vlogi žrtve, drugi pa lahko vodi k nekakšnemu moralizmu, kjer se kdo sicer plemenito posveča drugim, celo svojemu storilcu, toda pri tem najverjetneje sam ni ozdravljen, ker se ne ukvarja s sabo in svojo bolečino. Njegovo odpuščanje je v tem primeru prehitro, opravljeno iz dolžnosti in nepristno (Baumeister, Exline in Sommer 1998, 86).

Obstaja torej nevarnost, da proces odpuščanja razpade na dva dela, in s tem seveda izgine, se razpusti v dva pola, ki vsak zase ne vodita nikamor. Prvi pol vodi nazaj, v nevarnost, da kdo nikoli ne zapusti vloge žrtve in se nikoli ne odpre možnosti, da je svet okoli njega prijazen in dober in da so ljudje vredni zaupanja (Kompan Erzar in Simonič 2010). Drugi pol vodi v nevarnost, da se odpuščanje razume kot verska zapoved ali moralna naloga, ki se ji srce upira – in tako v skrajnem primeru izsili iz sebe nekakšne bolj ali manj neiskrene izraze sočutja. Odpuščanje takrat postane prazno. Žrtve se razumljivo takemu vsiljenemu odpuščanju upirajo: kako naj žrtev v grozi in strahu pred novimi zlorabami odpusti storilcu in od kod naj jemlje moč in sočutje v času, ko sama najbolj potrebuje oporo, razumevanje in sočutje do sebe!

3. Trije pogoji odpuščanja

Ko se torej odločimo za pot odpuščanja v nekem terapevtskem procesu, sploh ni jasno, ali se bo ta pot iztekla dobro, sploh ni rečeno, da ta pot ima zaključek. Zato je ključno, da imamo na tej poti vodnika ali model, kako naj odpuščanje izpeljemo (Worthington idr. 2006, 33). Model ljudi, ob katerih čutimo, da so svojim preganjalcem resnično odpustili. Zdaj si oglejmo, do kakšnih spoznanj je prišlo proučevanje terapevtskega procesa odpuščanja.

1. Ljudje se strinjajo, da k odpuščanju prispeva spomin na to, da so bili nekoč, ko niso zmogli nositi svoje bolečine, tudi sami storilci in da so takrat potrebovali sočutje in odpuščanje (Enright 2001). Ta spomin naravno poveže žrtev in vse storilce tega sveta; zdaj se lahko žrtev povsem vživi v kožo nešteti storilcev. Vsi, vključno z mano, povzročamo krivice iz lastne bolečine, ki je ne moremo več nositi sami. Toda, pozor, spomin na lastno krivičnost ne pomeni izenačenja vseh krivic, češ, saj vsi včasih koga ranimo, torej je tudi zloraba pač samo malo večja krivica.
2. Drugi moment, ki prispeva k odpuščanju, je lastna izkušnja ali spomin, da mi je bilo takrat, ko sem storil komu krivico, odpuščeno, kar pomeni, da je nekdo razumel, iz kakšne stiske se je porodila. Gre za izkušnjo, ko smo bili v krivičnem

stanju jeze ali škodoželjnosti ali pa celo sovraštva sprejeti in potolaženi (Wade in Worthington 2005). Ko smo storilci, potrebujemo sočutje in razumevanje bolj kot takrat, ko smo žrtve. Ko smo žrtve, nam sočutje tako rekoč pripada, ker trpimo in smo nemočne žrtve. Saj zato je vloge žrtve tako privlačna. Ko pa smo storilci, nam ne pripada nič – samo kazen, pregon, izgon. Spomin na lastno krivico se tako dopolni s spominom na nezasluženo razumevanje in sočutje.

3. Tretji moment je spoznanje, ki izhaja iz prvih dveh momentov, in sicer, da obstaja sočutje, ki ima vir drugod in deluje samostojno in neodvisno od mene. Ko sem bil storilec, sem potreboval in dobil sočutje, čeprav si ga nisem zaslužil. Prav zato ima to nezasluženo sočutje povsem drugo težo. Je pravo sočutje, ker je neodvisno od mene in mojega prizadevanja, ker je prišlo do mene kljub vsem oviram, ki sem jih sam postavil s svojimi dejanji. Na to sočutje se lahko zanesem, ker je močnejše od moje krivde in krivčnosti. Vidi v moje ranjeno srce in mojo razklanost, ki se je otepm tako, da sem sovražen in povzročam krivice (Worthington idr. 2006, 39).

Če povzamemo: ko se žrtev spusti v svoje srce, tam ne bo našla samo bolečine, ki so ji jo povzročili drugi, ampak tudi bolečino, ki jo je preložila na druge. In če zmore ostati ob tej bolečini, ob tem temnem delu svojega srca, bo našla hkrati z njo tudi nezasluženo sočutje do te bolečine. Takrat oseba ni več žrtev, ni več v vlogi žrtve, in hkrati se ne boji več svojega storilca, ker pozna vse storilce tega sveta od znotraj; ve, kaj se skriva pod jezo in sovraštvom, ve, od kod izhajajo krivična dejanja: iz nepriznane ali neprepoznane bolečine in razklanosti, ki jo pozna tudi sama in za katero ve, da jo pravo sočutje premaga in zaceli. Takrat modeli oživijo, saj lastna izkušnja, da mi je bilo odpuščeno, deluje kot model, kako naj odpustim. Modeli postanejo ne samo naši vodniki, ampak sopotniki. In odpuščanje takrat postane realna možnost, postane globoko olajšanje, pot vrnitve v svet dobrega in dobrih ljudi (Petkovšek 2018, 44–50).

Te tri vezne elemente, ki jih je izpostavilo proučevanje procesa odpuščanja, najdemo v samem jedru krščanskega odpuščanja, ki pravi, da lahko odpusti samo nekdo, ki se zaveda, da mu je bilo odpuščeno (Osredkar 2018, 321). Odpuščeno mu ni bilo kar koli, ampak neodpušljivo. Nekaj, česar nihče izmed nas pri sebi ne more sprejeti. Poskusimo molitev Oče naš (upajmo, da ne preveč na silo in preveč okrnjeno) prevesti v jezik čustvovanja in doživljanja.

Odpusti nam naše dolge – sem storilec in se spominjam svojih napak, prosim za sočutje, za ponovno celoto sebe in svojih odnosov, nisem samo žrtev, prosim za tolažbo dela svojega srca.

Kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom – ko se spominjam, kako sem se počutil kot storilec in da mi je bilo odpuščeno, lahko odpuščam, ker poznam storilčevo bolečino.

Kakor mi je odpuščeno, tako odpuščam. Vsi trije elementi – model, spomin in izkušnja – so tu združeni v enem. Človek v tej molitvi izraža svojo odprtost do vira; iz istega vira prejemam sočutje in dobro in ga posredujem naprej.

4. Sklep

V procesu človeškega odpuščanja, kakor se to vedno znova pojavlja v različnih oblikah in družbah, se človek odpira sočutju ali dobremu, ki ga presega in je od njega neodvisno. Človek se odpira srečanju, ki ga ni mogoče izsiliti, ki je onstran »prav« in »narobe«, je od posamezne osebe neodvisni vir odpuščanja tako sebi kot drugim. S tem odpiranjem srca človek postane sodelavec tega vira dobrega in je spet celota. Odpuščanje je način, kako človek prisluhne lastnemu srcu in za hip spozna skrivnostno naravo ali pot dobrega v svojem srcu in v srcu soljudi. Od tod veje neko olajšanje srca, zdravilni vzdih olajšanja. Kdor hodi po poti odpuščanja, odpuščanja sebi in drugim, bo imel možnost, da izkusi dobro na povsem enkratnem način, kot dobro, ki se mu približa samo od sebe.

Kaj je odpuščanje v krščanski perspektivi? Krščansko odpuščanje za razliko od terapevtskega modela poteka na dveh ravneh – na ravni telesne bolečine ali čustvene okrnjenosti in travmiranosti (slepota, hromost, gobavost, neplodnost, samkost) in na ravni neljubljenosti. Med obema je pomembna razlika, kolikor je neljubljenost ime za tisto črnino človeškega srca, ki se je človek zave, ko rani ljubljeno osebo. Vrnimo se k prizoru obeh bratov, ki ga lahko razumemo kot potovanje človeka skozi čas ali kot brezčasno stvarnost v človekovem srcu.

Starejši brat je na točki, kjer je bil mlajši brat v času, ko je odhajal od doma. Jazen je in zagrenjen. In – ključni moment – oče bo šel tudi za starejšim bratom, kakor je stekel nasproti mlajšemu sinu, objel bo oba. To je izvirna krščanska obljuba in vizija ali model odpuščanja. Lahko pa prizor razumemo kot razgrnitev človekovega srca, kadar je to razdeljeno: v enem delu srca je neodpuščanje, v drugem tolažba in spomin. Življenje v jezi, brez doma, je boleče, zagrenjeno. Življenje v sovraštvu in zavisti je zastrupljeno življenje. V drugem delu srca je spomin, ki se ga človek noče spominjati in ga zato preganja, da bi pomiril sebe in da bi še naprej lahko živel v dvojnosti srca. Kar torej človek preganja v svojem bratu, je del njega samega, obzidani del, ki se ga ne more dotakniti. Če bi se ga dotaknil, bi spoznal, da ni črn, da je bil črn samo zanj, da pa je pri Očetu tudi ta del že ves čas potolažen in sprejet. Oče pravi: Ti si bil ves čas pri meni, svet sem ustvaril zate in brez tebe ni popoln.

Reference

- Baumeister, Roy F., Julie J. Exline in Kristin L. Sommer. 1998. The victim role, grudge theory, and two dimensions of forgiveness. V: Everett L. Worthington, ur. *Dimensions of Forgiveness*, 79–104. Philadelphia: Templeton.
- Centa, Mateja. 2015. Stigmatizacija čustvenosti in strah pred sočutjem onemogoča proces sprave. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:287–296.
- Enright, Robert D., in Richard Fitzgibbons. 2015. *Forgiveness Therapy*. Washington: American Psychological Association.
- Freyd, Jennifer. 2002. In the wake of terrorist attack hatred may mask fear. *Analyses of Social Issues and Public Policy* 2:5–8. <https://doi.org/10.1111/j.1530-2415.2002.00020.x>
- Kompan Erzar, Katarina, in Barbara Simonič. 2010. Marital infidelity: Relational family therapy perspective on adult detachment. *Journal of Family Psychotherapy* 21, št. 2:105–116. <https://doi.org/10.1080/08975353.2010.483630>

- Maros, Zorica.** 2015. Od maščevalnosti vojne do maščevanja: (ne)možnost odpuščanja. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 1:51–64.
- Osredkar, Mari Jože.** 2018. Forgiveness as the Summation of the Gospel Ethics of God. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:313–323.
- Petkovšek, Robert.** 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:33–51.
- Rupnik, Marko.** 2000. »Brate iščem«: *Lectio divina* o egiptovskem Jožefu. Koper: Ognjišče.
- Simonič, Barbara.** 2015. Ranljivost sodobnih družin in spodbuda k materinski rahločutnosti v pastoralni skrbi za družine. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 3:487–494.
- Stosny, Steven.** 2016. Compassion Power: Helping Families Reach Their Core Value. *The Family Journal* 12, št. 1:58–63. <https://doi.org/10.1177/1066480703259041>
- Toussaint, Loren, Everett Worthington in David R. Williams, ur.** 2015. *Forgiveness and Health: Scientific Evidence and Theories Relating Forgiveness to Better Health*. Dordrecht: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-94-017-9993-5>
- van Oyen Witvliet, Charlotte, Thomas E. Ludwig in Kelly L. Vander Laan.** 2001. Granting forgiveness or harboring grudges: Implications for emotion, physiology, and health. *Psychological Science* 12:117–123. <https://doi.org/10.1111/1467-9280.00320>
- Wade, Nathaniel G. in Everett L. Worthington.** 2005. In Search of a Common Core: A Content Analysis of Interventions to Promote Forgiveness. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training* 42, št. 2:160–177. <https://doi.org/10.1037/0033-3204.42.2.160>
- Worthington, Everett L. in Steven J. Sandage.** 2015. *Forgiveness and Spirituality in Psychotherapy: A Relational Approach*. Washington: American Psychological Association.
- Žalec, Bojan.** 2015. Človekovo nesprejemanje temeljne resnice o sebi kot izvor njegovih psihopatologij, nasilja in nesočutnosti. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:221–232.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,17—31

Besedilo prejeto/Received:02/2019; Sprejeto/Accepted:03/2019

UDK/UDC: 272-1:378

DOI: www.doi.org/10.34291/BV2019/01/Petkovsek

Robert Petkovšek

Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije Veritatis gaudium¹

Theology Facing the Challenges of the Modern Anthropological Crisis: Preamble of the Apostolic Constitution Veritatis Gaudium

Povzetek: Razprava analizira preambulo apostolske konstitucije Veritatis gaudium o cerkvenih univerzah in fakultetah, v kateri papež Frančišek podaja temeljne usmeritve cerkvenih in teoloških študijev v sodobnem kriznem času, za katerega sam meni, da ni doba sprememb, ampak sprememba dobe. Na mesto mojesovske dobe stopa nova, digitalizirana, globalizirana doba. S tem se spreminja vloga teologije, ki se iz središča kulture seli na njeno obrobje, posledično pa se spreminja tudi podoba, ki jo je imel človek sam o sebi. V našem mojesovskem izročilu je človek sebe razumel v teološki perspektivi kot ustvarjenega po Božji podobi. To humanistično izročilo stoji sedaj pred izzivi novih tehnologij, ki napovedujejo dobo post-resnice, post- ali trans-humanizma. V tej antropološki krizi je poslanstvo teologije, da z obrobja, na katerega jo je skupaj s humanističnim izročilom porinila nova tehnološka kultura, oznanja novi, bratski humanizem, ki daje besedo tudi najbolj obrobni. Izhaja iz predpostavke svobode posameznika in posamičnih kultur, tudi tehnološke, svoje poslanstvo pa vidi v tem, da v duhu dialoga sodobno kulturo dela dojemljivo za resnico evangelija, ki človeka postavlja za cilj kulture, katere glavni elementi so iskanje resnice, dialog, upanje, celovitost in povezanost. To je temeljni cilj teološkega uma v sodobnem svetu.

Ključne besede: papež Frančišek, teologija, Veritatis gaudium, novi humanizem, dialog, upanje, cerkveni študiji

Abstract: The paper analyzes the preamble to the apostolic constitution Veritatis

¹ Članek je nastal kot rezultat dela v raziskovalnem programu Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiozologija v kontekstu sodobne edukacije (P6—0269).

gaudium on ecclesiastical universities and faculties, in which Pope Francis outlines the basic orientations of ecclesiastical and theological studies in this time of crisis, which he considers to be not an era of changes but a change of eras. A new, digitized, globalized era is occupying a place of the Mosaic era, i.e. the era based on Torah, which has characterized our tradition. This changes the role of theology, which moves from the centre of culture to its periphery, and consequently changes as well the image that man has had of himself. In our Mosaic tradition, man understood himself in the theological perspective as created in the image of God. This humanist tradition now faces the challenges of new technologies that herald the era of post-truth, and post- or trans-humanism. In this anthropological crisis, the mission of theology is to proclaim a new, fraternal humanism from the periphery, to which, along with the humanist tradition, it has been pushed by a new technological culture. The specificity of the new humanism is to give voice even to the poorest. It presupposes freedom of the individual and of individual cultures, including technological ones, and sees its mission in approaching the modern culture in the spirit of dialogue in order to open it to the truth of the gospel, which reveals man as the goal of culture, of which main elements are the search for truth, dialogue, hope, integrity, and connectedness. This is the fundamental goal of the theological mind in the modern world.

Key words: Pope Francis, Theology, Veritatis gaudium, New Humanism, Dialogue, Hope, Church Studies

Apostolsko konstitucijo² Veritatis gaudium s podnaslovom O cerkvenih univerzah in fakultetah (v nadaljevanju: VG) je papež Frančišek podpisal 8. decembra 2017, razglašena pa je bila 29. januarja 2018. Papež Frančišek v njej opredeli poslanstvo cerkvenih študijev in katoliške teologije.³ Z njo je nadomestil apostolsko konstitucijo Sapientia christiana, ki jo je papež Janez Pavel II. razglasil 15. aprila 1979. Ta je bila po besedah papeža Frančiška »zreli sad vélikega prenovitvenega dela, ki ga je sprožil 2. vatikanski cerkveni vesoljni zbor« (VG, tč. 2). Kongregacija za katoliško vzgojo je pred tem, leta 2017, ob petdesetletnici okrožnice O delu za razvoj narodov [Populorum progressio] izdala smernice, namenjene katoliškim vzgojnim ustanovam, z naslovom Vzgajanje za bratski humanizem: gradnja »civilizacije ljubezni«⁴ (v nadaljevanju: EFH). V našem prispevku bomo analizirali kon-

² Apostolska konstitucija je namenjena javnosti in velja za najslavesnejšo in najbolj obvezujočo obliko papeškega dokumenta. Vsebina apostolskih konstitucij je razglas dogme, sprememba kanonskih predpisov ali ustanovitev nove cerkvene strukture. Glede na specifičen namen konstitucije imajo nekatere tudi opisen naslov, kakor sta na primer dogmatična ali pastoralna konstitucija 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora.

³ Apostolsko konstitucijo Veritatis gaudium so v reviji Edinost in dialog že obravnavali Maria Carmela Palmisano (2018), Roberto Tommasi (2018) in Robert Petkovšek (2018).

⁴ Izraz »civilizacija ljubezni« je prvi uporabil papež Pavel VI. na binškočno nedeljo 17. maja 1970 v nalogoru pred »Angelovim češčenjem«. Ta izraz je pozneje večkrat uporabil sam, privzeli pa so ga tudi poznejši papeži in drugi kot oznako za civilizacijo, ki jo »navdihuje beseda, življenje in popolno darovanje Kristusa in ki ima svoje temelje na pravičnosti, resnici in svobodi« (Latinskoameriški škofi, Poslanica iz Pueble, 14. 11. 1979).

stitucijo VG in dokument EFH z namenom, da bi iz njiju izluščili temeljne ideje, ki naj bi jim danes sledili teološki študiji.

1. Veselje resnice

Dokumenta VG in EFH, ki opredeljujeta vlogo teologije in cerkvenih študijev v današnjem času, izhajata iz prepričanja, da naš čas ni »doba sprememb, ampak sprememba dobe«, za katero je značilna »antropološka in družbeno-okoljska kriza« (VG, tč. 3; EFH, tč. 3). Na družbeni ravni se kriza kaže v raznih oblikah razsebljenja, kakor so neenakost, revščina, nezaposlenost, izkoriščanje in vedno večje razhajanje med pospešenim tehničnim napredkom in rastočo nezmožnostjo za sobivanje (EFH, tč. 4). Papež Benedikt XVI. je poudarjal, da vzroki sodobne krize niso površinsko-družbeni, ampak globlji – antropološki. Ti spreminjajo tradicionalno podobo človeka, ki je bila temelj zahodne kulture. Besedna zveza »sprememba dobe« izraža prav to korenito spremembo v sodobnem razumevanju človeka. Jan Assmann pojasnjuje, da stoji »zahodni svet« na »mojzesovskih temeljih« (2016, 76), to je na podobi človeka, ki jo je opisal z izrazom »monoteistični človek« in jo je v času med 8. in 5. stol. pr. Kr. ustvarila devteronomistična teologija v Izraelu. Po Assmannu se ta mojzesovska doba danes umika »novi, digitalizirani in globalizirani dobi«, ki bo morda po pomembnosti enaka dosedanji, mojzesovski (Assmann 2008, 109; 110; 121; 76). Ta krizni prehod iz ene dobe v drugo zato kliče po novi teološki in filozofski refleksiji o tem, kdo in kaj je človek. Izziv, pred katerim stoji teologija danes, je epohalen, dobovoren, kakor je bil epohalen odgovor devteronomistične teologije na totalitarne despotske kulture starega Bližnjega vzhoda. Prav to iskanje odgovora na vprašanje, kdo in kaj je človek, je najprej poslanstvo teološke in filozofske misli, in ne empiričnih, naravoslovnih ali družboslovnih znanosti.

Konstitucija Veritatis gaudium vidi temeljno poslanstvo teologije danes v širjenju »veselja resnice«. Monoteističnega človeka, ki ga je ustvarila stara zaveza, po Assmannu označujeta dve temeljni lastnosti: zvestoba in resnica. Prva od izvoljenega ljudstva zahteva zvestobo Jahveju, njegovemu odrešeniku iz egiptovske sužnosti, druga pa spoznanje in priznanje, da je Jahve edini resnični Bog. (Petkovšek 2017; 2018) Ti dve lastnosti, na katerih temelji zahodno izročilo, sta danes v krizi. Konstitucija poudarja, da je treba tudi za prihodnost resnico ohraniti kot osrednjo vrednoto; vzgoja za resnico je zato osrednje poslanstvo teološkega študija.

Resnica, kakor jo je razumelo svetopisemsko izročilo, se izvirno ne razkriva v abstraktnih, teoretičnih ali empiričnih povedih, ampak v srečanju kot srečanju. Teoretične in empirične resnice človeka zgolj informirajo; svetopisemska resnica, razodeta v srečanju človeka z Bogom, pa človeka (trans)formira, (pre)oblikuje. (Avsenik Nabergoj 2014; 2015; Strahovnik 2015) Srečanje človeka nagovarja celovito; »potegne« ga vase in ga spreminja. V srečanju človek ni nosilec ali subjekt resnice, ampak njen naslovnik, zato monoteistični človek, ki živi iz srečanja z Bogom, resnico živi. O resnici govoriti je drugotnega pomena. Resnica tu ni dosežek

človekovih spoznavnih zmožnosti, ampak je dar, prejet v srečanju. Konstitucija vzame za izhodišče misel iz Avguštinovih *Izpovedi* (1984, knj. 10,23): »Srečno življenje vendar ni drugega kot veselje ob resnici [*gaudium de veritate*], veselje ob tej pa je veselje nad teboj, ki si »resnica, moja luč, zdravje mojega obličja, moj Bog.« Po Avguštinu je Bog resnica in je vir vse resnice, ta pa prinaša veselje, ki je vir človekove sreče in uresničenja. V svojem najglobljem jedru je resnica svetloba Boga, ki človeku izvirno sije v osebi Jezusa Kristusa, v evangeliju – v svetlobi evangelija pa zasveti tudi človek v svojem najglobljem dostojanstvu. V tem smislu razume človeka pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu (tč. 22): »V resnici samo v skrivnosti učlovečene Besede res v jasni luči zasije skrivnost človeka. Prvi človek, Adam, je bil namreč podoba prihodnjega, to je Kristusa Gospoda. Kristus, novi Adam, ravno z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost. Nič ni torej čudnega, da zgoraj obravnavane resnice [resnice o dostojanstvu človeške osebe, R.P.] najdejo v Njem svoj izvor in dosegajo svoj vrhunec.«

Teologija preučuje resnico o Bogu in o človeku, kakor se ta razodeva v evangeliju; ta pa se ne razodeva v abstraktni oddaljenosti teoretičnih sodb, ampak v osebnih bližini, ki jo prinaša Jezus Kristus – to bližino imenujemo »evangelij«. Kot bližina evangelij človeka kliče, naj vanjo vstopi v polnosti, v vsej širini in globini njegove eksistence. Ker človeka nagovarja celostno in globinsko, prinaša evangelij veselje; njegova resnica je intenzivna in performativna; kot bližina, v kateri »odkriva svojo najvišjo poklicanost«, človeka kot kvas testo spreminja v novega človeka. »Jezus spodbuja Cerkev, da v svojem poslanstvu to resnico potrjuje in oznanja brez prestanka in z vedno novo strastjo.« (VG, tč. 1) To je tudi izvirno poslanstvo teologije.

Kot oblika (= način), ki si jo je Bog izbral, da se po njej razodene človeku, je srečanje vodilo k zavezi. Srečanje se dopolnjuje v zvestobi in zavezi. Sveto pismo je zgodba o tej zavezi, na katero je Bog človeka pripravljaval s srečanji in jo je dokončno potrdil v velikonočnem darovanju samega sebe, v »sveti izmenjavi« (*Rimski misal*, Božični hvalospev III).

O vsebini razodetja pa govorijo besede, razodete apostolu Janezu: »Jaz sem Prvi in Zadnji in Živi.« (Raz 1,18) Lok svetopisemskega razodetja – od začetka do konca – vodi v življenje. Srečanja, ki vodijo k zavezi, so pot v življenje. Razodetje odpira človeku pogled v polnost življenja – onstran sveta, ki se končuje v niču in smrti. »V srečanju z Živim in s prvorojenim v množici bratov izkuša srce človeka že sedaj v polmraku zgodovine svetlobo in neminljivo praznovanje enosti z Bogom ter enosti z brati in sestrami v skupni hiši stvarstva. To bo brez konca uživalo v polnem občestvu z Bogom.« »Enost« – to ključno besedo evangeljskega razodetja – je Kristus izpostavil v velikodušniški molitvi: »... da bi bili vsi eno, kakor si ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bi bili tudi oni v naju, ...« (Jn 17,21) To temeljno resnico, po kateri se Oče razodeva, Sin, ki to resnico edini pozna, zapušča svojim po Svetem Duhu, ki je »Duh resnice in ljubezni, svobode, pravičnosti in enosti« (VG, tč. 1). Ta vsebina razodetja je imperativna in performativna: naslovljencu ne dopušča, da je ne bi živel. Naslovljencu veleva, da enost živi; da gradi zavezo in zvestobo; da življenje spremeni v enost z brati in sestrami; da življenje spremeni v srečanje.

Tisti, ki to resnico sprejmejo, ne da bi jo živeli, so podobni »pobeljenim grobovom, ki se na zunaj kažejo lepi, znotraj pa so polni mrtvaških kosti in vsakršne umazanije« (Mt 23,27).

Pri resnici sta vsebina in oblika odvisni ena od druge. Vsebine matematičnih resnic ni mogoče izraziti v pregovorih, ki so najprimernejša oblika za izražanje življenjskih resnic; tudi življenjskih resnic ne moremo izraziti v matematičnih formulah. Tako tudi Bog ni našel primernejše oblike, v kateri bi izrazil resnico o samem sebi, kakor so to srečanje, zvestoba in zaveza. Srečanje in zaveza sta zato temeljni obliki evangeljske resnice. Skupni imenovalac teh dveh oblik je bližina, ki jo je 2Vt opredelil kot osrednje poslanstvo Cerkve. Ta bližina, ki se uresničuje v osebi Jezusa Kristusa, je postavljena v središče teološkega študija. Že odlok O duhovniški vzgoji, v katerem 2Vt naroča prenovo cerkvenih in teoloških študijev, poudarja nujnost, da »filozofski in teološki predmeti ... skupno pomagajo gojencem vedno bolj odkrivati Kristusovo skrivnost« (tč. 14). V skladu z odlokom je treba tudi »druge teološke predmete prenoviti tako, da se bolj živo povežejo s Kristusovo skrivnostjo« (tč. 16). Skrivnost Jezusa Kristusa je torej v središču teologije in ta mora iz nje izvirati. Ta koncilski aksiom so razvijali drugi dokumenti, na katere se konstitucija VG sklicuje. Ti so okrožnica O delu za razvoj narodov [Populorum progressio, 1967] in apostolska spodbuda O evangelizaciji današnjega sveta [Evangelii nuntiandi, 1975] papeža Pavla VI., okrožnici Človekov odrešenik [Redemptor hominis, 1979] in Vera in razum [Fides et ratio, 1998] ter apostolska konstitucija Sapientia christiana (1979) papeža Janeza Pavla II. Konstitucija posebno vlogo pripisuje okrožnici O delu za razvoj narodov, v kateri vidi »odločilen interpretacijski ključ, ki bo navdihnil poznejši družbeni nauk Cerkve« (tč. 2). Konstitucija pa vidi svoje predhodnice tudi v okrožnicah O človeškem delu [Laborem exercens, 1981], O skrbi za socialna vprašanja [Sollicitudo rei socialis, 1987] in Ob stoletnici [Centesimus annus, 1991] papeža Janeza Pavla II. ter v okrožnici Ljubezen v resnici [Caritas in veritate, 2009] papeža Benedikta XVI.

2. Novi humanizem

Cilj, ki ga izpostavljajo ti dokumenti, nastali pod vplivom okrožnice O delu za razvoj narodov in apostolske spodbude O evangelizaciji današnjega sveta, je evangelizacija vse človeške kulture – evangelij mora prežeti načine mišljenja, kriterije vrednotenja in norme delovanja (VG, tč. 2). K temu je preroško spodbudila okrožnica O delu za razvoj narodov, ki je »socialno vprašanje interpretirala kot antropološko vprašanje, ki vključuje usodo človeške družine kot celote« (VG, tč. 2). Pokoncilsko gibanje je tako pripravilo pot »novemu humanizmu«. Novi humanizem – naloga »modrih in globokoumnih mislecev« – naj bi »omogočil sodobnemu človeku najti samega sebe s tem, da bo sprejel najvišje vrednote ljubezni, prijateljstva, molitve in premišljevanja. Tako bo mogoče popolnoma uresničiti pravi razvoj, ki je za vsakogar in za vse prehod od manj človeških do bolj človeških razmer.« (PP, tč. 20) To tudi vodi k celostnemu razvoju človeka in k celostnemu védenju, ki ju cerkveni dokumenti uveljavljajo.

Refleksija Vzgajanje za bratski humanizem (EFH), ki je nastala ob petdesetletnici okrožnice O delu za razvoj narodov in je »novi humanizem« razložila kot »bratski humanizem«, poda »temeljne elemente vzgoje za bratski humanizem«. Obenem poudari, da je že okrožnica pred petdesetimi leti ponudila nov družbeno-etični model, ko je izpostavila mir, pravičnost in solidarnost v luči »načela globalne medsebojne odvisnosti in skupne usode vseh ljudstev na zemlji« (EFH, tč. 1; GS, tč. 4–5). 2Vt, ki je to načelo postavil, se je torej že odprl temeljnemu sodobnemu izzivu: radikalni spremembi ideje človeka.

Z novim, to je z bratskim humanizmom gre Cerkev naproti sodobnemu človeku, ki išče odgovor o samem sebi v času radikalnih antropoloških sprememb in v okolju, ki človeka razlaga v luči individualizma, idealizma, kolektivizma ali materializma (Malmenvall 2016). V nasprotju s temi razosebljajočimi pristopi je vzgojna vizija bratskega humanizma, ki je prednostno poslanstvo Cerkve – to pa je papež Pavel VI. opisal kot »izvedenko v človečnosti« (PP, tč. 13; EFH, tč. 7) –, usmerjena k najvišjim ciljem človečnosti. Te je v izjavi O krščanski vzgoji že 2Vt opredelil kot »harmonični razvoj telesnih, moralnih in intelektualnih zmožnosti, ki ima za cilj zorenje čuta za odgovornost, osvojitve prave svobode in pozitivna in modra spolna vzgoja«. Tako vzgoja za bratski humanizem pripravlja »družbeno osebo« za »uresničevanje skupnega dobrega« v nasprotju s prevladujočimi kulturnimi hegemonijami, ki človeka podrejuje potrošniški kulturi, konfliktnim ideologijam in relativističnemu mišljenju. (EFH, tč. 7–8; GE, tč. 1)

V nasprotju s podrejanjem osebe tem razosebljajočim ideološkim in kulturnim hegemonijam postavlja bratski humanizem »osebo v središče vzgoje, v okvir odnosov, ki ustvarjajo živeče občestvo« (EFH, tč. 8) To pomeni »humanizirati vzgojo«. K temu EFH doda še nekaj ciljev vzgojne vizije bratskega humanizma: vzpostavitev medgeneracijskega pakta; dobra družinska vzgoja, ki je hrbtenica humanizma; vzgoja v službi družbe, ki temelji na medsebojnem zaupanju in vzajemnosti dolžnosti.

Bratski humanizem je zato osrednji vzgojni cilj teologije, ki je v službi Cerkve. Teologije pa ni mogoče ločiti od *kerigme*. Resnica, ki jo teologija izraža, je sad srečevanja človeka z Bogom v Kristusovi Cerkvi in je veselo oznanilo o Božjem odrešenju, namenjenem vsem ljudem – zato kliče po oznanjevanju, po *kerigmi*. Te resnice teologija ne more sprejeti, ne da bi jo oznanjala naprej – od teologa pa zahteva kontemplativno, duhovno, intelektualno in eksistenčno pripravo, ki njegovo življenje spreminja in mu resnico o odrešenju omogoča doživeti kot osvobajajočo in odgovorno izkušnjo. Teološka misel zato deluje kot kvas univerzalnega bratstva, ki razodeva veličino bližnjega, pomaga v vsakem človeškem bitju odkrivati Boga in odpira srce Božji ljubezni, ki spodbuja ljudi k medsebojnemu osrečevanju. Posebna dolžnost teološke misli pa je, da prisluhne ubogim: »V Kristusu namreč Bog ne odkupuje samo posameznika, ampak družbena razmerja med ljudmi.« (VG, tč. 4a).

Teološka misel ustvarja to globalno duhovno solidarnost, ker ima trinitarične korenine. Trinitarična razsežnost misli, ki v njej misli skrivnost Boga in človeka,

teologiji nalaga še druge dolžnosti: dialog, globalizacija upanja in vključujoče mišljenje, inter- in trans-disciplinarnost ter mreženje.

3. Dialog

Ko 2Vt v izjavi O razmerju do nekrščanskih verstev [Nostra aetate] govori o hinduizmu, budizmu in drugih svetovnih religijah, ki si »prizadevajo, kako bi nemiru človeškega srca na razne načine odpomogle s tem, da predlagajo pota, to je nauke in življenjska pravila ter svete obrede«, dodaja, da »katoliška Cerkev ne zame-ta ničesar od tistega, kar je v teh verstvih resničnega in svetega« (NA, tč. 2). S tem 2Vt vstopa v dialog z vsem, kar je resnično in sveto, in zato tudi z drugimi verskimi in svetovnonazorskimi prepričanji. Cerkev se s tem odpira etičnemu in verskemu pluralizmu, ki sobivanja ne ovira, ampak podpira in utrjuje s tem, ko ga utemeljuje na skupnem iskanju resnice in svetega.

To, da ne zavrača resnice, Cerkev v njenem jedru zavezuje k dialogu. Resnica je v samem svojem jedru dialoška. To njeno dialoškost Benedikt XVI. pojasnjuje v okrožnici Ljubezen v resnici (CV, tč. 4): »Resnica je namreč ›logos‹, ki ustvarja ›dial-logos‹, torej sporočilo in skupnost. Ko resnica pomaga ljudem, da se osvobodijo mnenj in subjektivnih vtisov, soglaša s tem, da presežejo kulturne in zgodovinske meje in se spogledajo z oceno vrednot in bistvom stvari. Resnica odpira in povezuje razumevanje v logos ljubezni: to je krščansko oznanilo in pričevanje ljubezni.« (tudi v: VG, tč. 4). Dialog je torej »notranja zahteva [resnice, R.P.], ki omogoča občestveno izkušnjo veselja resnice« (VG, št. 4).

Zavezanosti Cerkve resnici ni mogoče ločiti od bratskega humanizma. Skupnost je bratska, kolikor temelji na resnici. Resnica vodi k dialogu – dialog služi resnici: resnica in dialog tako skupaj ustvarjata okvir, znotraj katerega se oblikuje bratsko občestvo. Tega odlikujejo etični odnosi, ki predpostavljajo svobodo, enakost vseh deležnikov in spoštovanje dostojanstva vsakega. V tej luči ni mogoče ločiti dejanj in besed; tu dejanja sledijo etičnim načelom, ki jih oznanjamo (npr. poštenost, mir, spoštovanje, demokracija idr.).

Dolžnost katoliških vzgojnih ustanov je vzgoja za takšno dialoško občestvo. Te morajo »v prvi vrsti uresničevati slovnico dialoga [fr. *grammaire du dialogue*], ki vzgaja za srečevanje in za vrednotenje kulturnih in verskih različnosti. Dialog namreč vzgaja, ko nekdo vstopa v razmerje tako, da drugega spoštuje, čišla, iskreno posluša in ko se sam pristno izraža, ne da bi skrival ali zmanjševal svojo istovetnost, ki jo hrani z evangelijskim navdihom.« (Frančiček 2017a) Cerkev je za dialog še toliko pomembnejša, ker izhaja iz pozitivnih vrednot ljubezni, upanja in odrešenja, ki spodbujajo mir in pravičnost. Vzgojna vizija Cerkve je torej vzgoja za miroljuben dialog in za srečevanje z različnostmi; njen primarni cilj je graditi boljši svet. (EFH, tč. 11–15)

Tu se kaže osrednja vloga teologije pri vzgoji za dialog. Teologija pojma človeka ne obravnava redukcionistično, ampak v njegovih psiholoških, kulturnih in duhov-

nih razsežnostih ter kontekstih, te pa postavlja na obzorje celostnega in transcendentnega razvoja osebe in družbe. Teologija, ki postavlja v središče svojega poslanstva osebo v njeni transcendentni razsežnosti in resnico kot veselje, »fermentira« univerzalno zavest, ki se lahko oblikuje le v okvirih pristne kulture dialoga med različnimi kulturami. To dosega s spodbujanjem dialoga med kristjani, z drugimi verskimi in humanističnimi prepričanji, med verujočimi in neverujočimi in tudi z drugimi znanstvenimi disciplinami. V dialogu teologija pogloblja razumevanje drugih védenj in prepričanj ter jih vrednoti v luči razodetja; obenem odkriva nove, času primerne načine povezovanja, ki omogočajo širjenje temeljnih vrednot in evanجيلjskega duha (Platovnjak 2017, 342–344).

4. Upanje in vključevanje vseh

Bratski humanizem, ki temelji na dialogu, prinaša upanje in vključenost [angl. *inclusion*]; njegov cilj je upanje za vse, obljuba torej, da ne bo nihče ostal izključen iz človeške družine.

V okrožnici O delu za razvoj narodov je papež Pavel VI. zapisal, da je »razvoj novo ime za mir« (tč. 87). Kaj pomeni, da je mir cilj in vsebina razvoja? Idejo razvoja običajno razumemo v smislu trajnostnega ekonomskega, družbenega in okoljskega napredka, ki ga prinaša razvoj razuma in svobode. Katoliška Cerkev pa razvoja ne razume kot »futuristično utopijo«, kot nekaj, kar bosta človeku šele v prihodnosti prinesla razum in svoboda, ampak kot »»substanco« stvari«, to je kot nekaj, kar je že sedaj in tu navzoče v upanju. »Pojem »substance« je prilagojen tako, da je v nas po veri začetno, mogli bi reči, v jedru – torej po »substanci« –, navzoče že tisto, kar upamo: celotno resnično življenje.« (SS, tč. 7) Razvoj je torej pravi razvoj, ko odpira vrata življenju za vse (Platovnjak 2019, 84–91).

Ta »»substanca« stvari« – to je: resnično življenje – je človeku dana v upanju, ki ga prinaša odrešenje v Jezusu Kristusu. Na tem oznanilu odrešenja temelji vzgoja za bratski humanizem. Bratski humanizem zato ni prazna ideja, ki naj bi se uresničila šele v prihodnosti, ampak se uresničuje že sedaj in tukaj v izkušnji pravega življenja, ki nam jo omogoča upanje. V upanju na odrešenje že tu in sedaj izkušamo pravo življenje – to se uresničuje in izpolnjuje v ljubezni. Upanja na odrešenje namreč ni mogoče oznanjati, ne da bi zanj pričevali z ljubeznijo. »Človeka ne odrešuje znanost; človek je odrešen po ljubezni.« (SS, tč. 26) Ideja bratskega humanizma ima svoje korenine v upanju na odrešenje – to pa se v ljubezni uresničuje že sedaj in tu. To upanje na odrešenje v Jezusu Kristusu prinaša vzgoja za bratski humanizem naprej ljudstvom sveta.

Globalizacija upanja je »posebno poslanstvo vzgoje za bratski humanizem« (EFH, tč. 18). »Človek ne more živeti brez upanja, vzgoja pa upanje rojeva. Vzgoja v resnici rojeva; daje rast – umešča se v dinamiko daru življenja. In življenje, ki se rodi, je najmočnejši izvor upanja; življenje, ki stremi k iskanju lepega, dobrega, resničnega in k občestvu z drugimi, da bi rastli skupaj.« (Francišek 2017a) Upanje,

ki se globalizira z vzgojo za bratski humanizem, se širi prek ljubezni, ki kakor kvas najprej oblikuje spoznanje in védenje. V luči tega védenja, prepojenega z ljubeznijo, človek resnico vidi drugače. Vzgoja za bratski humanizem tako ustvarja vzgojna razmerja, ki oblikujejo človeka v duhu krščanske ljubezni in ustvarjajo skupine, utemeljene na solidarnosti, ki skupno dobro v duhu kreposti povezuje z dobrim slehernega posameznika in ki vsebino znanosti podreja polnemu uresničevanju osebe in njene pripadnosti človeškemu rodu. (EFH, tč. 18–19)

EFH (tč. 20–23) posebej izpostavi vključevanje (angl. *inclusion*) kot vsebinski cilj vzgoje za bratski humanizem. Ni upanja brez resničnega vključevanja vseh posameznikov. Vzgoja za bratski humanizem, ki rojeva upanje, predpostavlja, da se »vsak državljan čuti dejavno vključenega v gradnjo bratskega humanizma« (EFH, tč. 20). Vključevanje vseh državljanov pa temelji na pluralizmu, ki predpostavlja dialoško obravnavo etičnih vprašanj in ureditev. Dokument poudarja, da je treba specifična znanstvena spoznanja razumeti kot del »etičnega *univerzuma*« [angl. *ethical univers*], ki v njem delujemo in živimo. Znotraj etičnega *univerzuma* je znanstveno védenje podrejeno skupnemu dobremu – znanstveni napredek je namreč namenjen »celotni človeški družini«.

Izraz »človeška družina« ne označuje samo ljudi, ki živijo danes, ampak zlasti prihodnje rodove. »Pojem skupnega dobrega zadeva tudi prihodnje rodove.« (LS, tč. 159) Današnje odločitve bodo vplivale na prihodnje rodove, na njihove življenjske sloge in možnosti. Prav tako o bratskem humanizmu ni mogoče govoriti, ne da bi v naše celostno razumevanje resničnosti vključili pretekle rodove. Tehno-kratska paradigma, ki obvladuje sodobni svet, prezira preteklost in duha, v katerem so naši predniki premagovali izzive svojega časa in postavili temelje naše sodobnosti. »Razumeti rodovito povezavo med zgodovinskim razvojem občestva in njegovo poklicanostjo k skupnemu dobremu in k uresničevanju bratskega humanizma predpostavlja vzgojo zgodovinske zavesti, utemeljene na neločljivi enosti, ki pretekle, sedanje in prihodnje rodove dviguje nad njihove sorodstvene vezi, tako da jih je mogoče vse prepoznati kot otroke Očeta in so zato povezani v univerzalni solidarnosti.« (EFH, tč. 23) V okrožnici Hvaljen, moj Gospod (2015) papež Frančišek obžaluje, da še nismo zadostno razvili kulture, ki bi pravično obravnavala vse rodove – pretekle, sedanje in prihodnje. Zato poziva k razvoju medgeneracijske pravičnosti. (LS, tč. 53; 159–162)

5. Inter- in trans-disciplinarnost

Dialoškost teologije se odpira tudi transdisciplinarnosti. Kot humanistična veda se teologija ne umika za svoje meje, ampak se v komunikaciji odpira drugim znanstvenim disciplinam in ustvarja interdisciplinarno védenje. Njeno poslanstvo pa je še globlje – transdisciplinarno: odpira perspektivo, ki omogoča »enost védenj, posredovanje svetosti, sprejemanje življenja, izmenjavo ljubezni« (Antonio Rosmini, v: VG, št. 4c). V svoji transdisciplinarni funkciji teologija ni zgolj interdisciplinarna v smislu, da na isto vprašanje odpira poglede z različnih zornih kotov, ampak v

smislu »fermentacije vseh védenj v prostoru Luči in z vidika Življenja, ki ga naklana Modrost, izhajajoča iz Božjega razodetja« (VG, tč. 4c). Po prepričanju katoliške teologije je ta prostor luči in življenja evangelij; v njem se je razodela »Božja skrivnost, Kristus, v katerem so skriti vsi zakladi modrosti in spoznanja« (Kol 2,2-3). V moči evangelija teologija opravlja poslanstvo, ki ga konstitucija opiše z besedo »fermentacija« – ta pomeni spreminjanje in je sinonim za besedi »kvašenje« ali »vrenje«. Kakor proces »fermentacije« neko substanco spreminja v novo, za življenje pomembno substanco, tako teologija ustvarja novo podobo človeka v najbolj vzvišenem smislu. Različne znanstvene discipline razodevajo bogastvo resničnosti – legitimna in pomembna naloga teologija pa je, da poenoti védenja o človeku in to poenoteno podobo razsvetli v vzvišeni evangelijski svetlobi. Klic po poenotenju védenj o človeku prihaja iz dejstva, da človek kot duhovno bitje sebe dojema kot celostno bitje, ki ga ni mogoče drobiti in deliti. V tem je moč teologije, na kateri temeljijo tudi drugi cerkveni študiji. »To, kar odlikuje akademski, vzgojni in raziskovalni namen sistema cerkvenih študijev – tako na vsebinski kakor na metodični ravni –, je življenjsko in duhovno načelo enosti védenja v različnosti in z vidika njegovih mnogih izrazov, ki so med seboj odvisni in se stekajo v eno.« (VG, tč. 4c) Teološki um odgovarja antropološkemu načelu, ki misli narekuje, da človeka razume v njegovi duhovni in eksistenčni enosti. To upošteva tudi epistemični pristop, ki teološko misel dela reflektivno, fleksibilno, organsko in dinamično samo zato, da bi mogla človeka misliti v njegovi duhovni enosti. V nasprotju z dezintegracijo, ki je posledica univerzitetne razcepljenosti védenj, se teologija zato usmerja k modrostni sintezi in celovitosti. V tem deluje počlovečujoče in premaguje ločitev med teorijo in prakso.

6. Ustvarjanje mrež

Teologija deluje celostno tudi na družbeni in institucionalni ravni. V sodobni težnji, da bi planet naredili eno domovino in človeštvo eno ljudstvo, ki živi v skupnem domu, se kaže zavest o medsebojni odvisnosti. V službi Cerkve tudi katoliška teologija ustvarja ta skupni dom in bratsko povezanost, vendar v zavesti, da v duhu evangelija različnosti in posamičnega ne sme izničiti in uničiti. Način njenega delovanja je v ohranjanju ravnovesja med univerzalnim in partikularnim, med enim in mnogim, med preprostim in kompleksnim, med enostjo in različnostjo. Katoliška teologija izhaja iz zavesti, da duh evangelija ni podrejen enemu in edinemu kulturnemu modelu, ampak da si lahko nadeva obraze mnogih kultur in ljudstev, ki so sprejeli krščanstvo za svoje. Svojo pristno katoliškost Cerkev razvija znotraj različnih partikularnih kultur. Model, ki ga »Gospodov um« (1 Kor 2,16) postavlja za zgled, ni model kroga, ampak poliedra. Na krogu je vsaka točka enako oddaljena od središča in zato med njimi ni razlik; v poliedru pa vsaka točka ohranja svojo izvirnost in različnost. VG navaja misel papeža Benedikta XVI. o izročilu Cerkve, ki »ni prenos stvari ali besed, zbirka mrtvih stvari. Izročilo je tisti živi tok, ki nas povezuje z izviri, živa reka, v kateri so izviri vedno navzoči.« In dodaja misel papeža

Frančiška: »Ta reka napaja različne zemlje, hrani različne geografije in omogoča, da na tistem mestu, na tistem kraju vzklije najboljše iz tiste kulture. Na ta način se evangelij naprej uteleša na vseh mestih sveta vsakokrat na nov način.« (VG, tč. 4d) Duhovna in kulturna resničnost, ki jo katoliška teologija ustvarja, upošteva napetost med posamičnim in univerzalnim; v posamičnem spodbuja najboljše, ki lahko preraste v univerzalno. Ne deluje absorpcijsko, ampak kot kvas, ki partikularnemu pomaga najti v sebi odličnost z univerzalno razsežnostjo. Tako teološki um po Svetem Duhu Cerkvi pomaga, da v različnih kulturah odkriva nove vidike razodetja in si tako nadeva vedno nove oblike. (VG, 4d)

7. Cerkveni študiji

Teologija ima osrednjo in temeljno vlogo v okviru »cerkvenih študijev« [lat. *studia ecclesiastica*]. »En glavnih prispevkov 2. vatikanskega cerkvenega zbora« je bil po papežu Frančišku v tem, da »je iskal, kako preseči ločitev med teologijo in pastoralo, med vero in življenjem« (VG, tč. 5). Temu cilju sledijo cerkveni in teološki študiji. Ponovni zagon cerkvenih študijev, ki ga apostolska konstitucija spodbuja, temelji na poživitvi raziskav, ki morajo ostati v »nenehnem odnosu s samo resničnostjo, da bi se lahko nauk posredoval ljudem njihovega časa v različnosti kultur« (VG, tč. 5). Cilj raziskovanj, na katerih cerkveni študiji temeljijo, je ustvarjati pogoje, ki Cerkvi omogočajo, da bi lahko evangelijsko resnico oznanila »kulturam v njihovi celostnosti«. Za to potrebuje »intelektualna sredstva, ki jih bo mogoče predložiti kot paradigme delovanja in mišljenja, koristne za oznanjevanje svetlu, za znanjevanje z etičnim in religijskim pluralizmom«. K temu VG dodaja: »To ne zahteva le poglobljenega teološkega znanja, ampak tudi zmožnost, da si zamislimo, pokažemo in vzpostavimo predstavitvene sisteme krščanske vere, zmožne vstopiti globoko v različne kulturne sisteme.« (VG, tč. 5) Apostolska konstitucija naroča raziskovalcem, naj pripravijo intelektualna sredstva in sisteme, ki bodo spodbujali ustvarjalni prenos žive krščanske vere v posamične kulture. Prvotni cilj tega prenosa je narediti kulture odprte in dovzetne za sprejem evangelija. To poudarja papež Frančišek v apostolski spodbudi Veselje evangelija: »Oznanjevanje svetlu kulture vključuje tudi oznanjevanje poklicnim, znanstvenim in akademskim kulturam. Gre za srečanje med vero, razumom in znanostjo, ki stremi k temu, da bi razvilo nov pogovor o verodostojnosti, izvorno apologetiko, ki naj pomaga ustvariti takšne predpostavke, da bi vsi prisluhnili evangeliju. Če so v oznanjevanje evangelijskega sporočila sprejete kategorije razuma in znanosti, tedaj prav te kategorije postanejo orodje evangelizacije. To je voda, spremenjena v vino. Kar je sprejeto, ni le odrešeno, ampak postane orodje Duha, da bi razsvetlilo in prenovilo svet.« (EG, tč. 132)

Naloga »izvorne apologetike« [lat. *apologetica originalis*] je torej ustvarjanje duhovnega razpoloženja [lat. *conditio*], usklajenega z razumom in znanostjo, ki bo odprto in dovzetno za evangelijsko oznanilo. V ta namen je treba ustvarjati »usposobljena raziskovalna središča, v katerih se lahko raziskovalci iz različnih religijskih

svetov in z različnimi znanstvenimi usposobljenostmi v odgovorni svobodi in v medsebojni odprtosti »pogovarjajo o skrbi za naravo, o zaščiti revežev, o vzpostavitvi mreže medsebojnega spoštovanja in bratstva« (LS, tč. 201).« (VG, tč. 5) Apostolska konstitucija ne pričakuje, da bi cerkveni študiji mogli v neko kulturo v celoti pretočiti odrešensko resnico, ampak da bi »resnico evangelija priobčili v danih kontekstih, ne da bi se odpovedali resnici, dobremu ali luči, ki jih lahko prinaša, ko popolnost ni mogoča« (EG, tč. 45, v: VG, tč. 5). Izzive sodobnega sveta je treba sprejeti, ne da bi se odpovedali evangelijskim resnicam in izhodiščem. Zato naj cerkveni študiji v okviru razuma in sodobnih znanosti v središčih raziskovalne odličnosti vzpostavljajo dialog o skupnem dobrem z drugimi nosilci družbenega in kulturnega življenja. Krščanska vera je osebna, njen cilj pa je brezkompromisno prizadevanje za skupno dobro. »Cerkve izhoda« [lat. *Ecclesia in exitu*] izstopa iz sebe in v dialogu z drugimi išče odgovore na izzive časa v duhu odličnosti, ne da bi se odpovedala evangelijskemu poslanstvu, ki ji narekuje iskanje odličnosti in skrb za skupno dobro.

»Cerkve izhoda«, ki jo konstitucija predstavlja, je misijonska; pred očmi ima Jezusovo naročilo učencem, naj bodo njegova priča »do skrajnih mej sveta« (Apm 1,8). Interdisciplinarnost in transdisciplinarnost cerkvenih in teoloških študijev služi misijonskemu poslanstvu Cerkve; pomaga Božjemu ljudstvu in cerkvenemu učiteljstvu, da bi v dialogu z različnimi znanostmi evangeliju odpirali pot v osebno in družbeno življenje. Jezusovo naročilo, naj gre »do skrajnih mej sveta«, Cerkve – in z njo teologijo – kliče na obrobja sveta, k tveganju, ki ga lahko premagujeta le v zvestobi.

V tej vlogi teologija prinaša »svoj specifični, nenadomestljivi, navdihovalni in usmerjevalni prispevek« v »*universitas scientiarum*« – v celoto vseh védenj. To zmore le v moči hermenevtičnega ključa, ki ji ga daje načelo utelešenja. Teološki um, ki vodi katoliško teologijo, izhaja iz aksioma Božjega utelešenja v Jezusu Kristusu. V luči tega aksioma »imajo vprašanja našega ljudstva, njegove bolečine, njegove bitke, njegove sanje, njegova prizadevanja, njegove skrbi hermenevtično vrednost, ki je ne moremo prezreti, če načelo utelešenja vzamemo resno. Njegova vprašanja nam pomagajo, da se vprašujemo – njegova vprašanja nas vprašujejo. Vse to nam pomaga k poglobljanju skrivnosti Božje Besede, Besede, ki zahteva in narekuje, da vstopamo v dialog, v občestvo.« V tem položaju tveganja cerkvene študije vodi, razsvetljuje in podpira »radostna in neomajna vera v Jezusa, križanega in vstalega, središče in Gospoda zgodovine« (VG, tč. 5).

8. Sklep

V prispevku smo analizirali temeljne ideje apostolske konstitucije *Veritatis gaudium*, s katerimi naj bi na izzive sodobnega časa odgovarjala katoliška teologija. Konstitucija izhaja iz ugotovitve, da sodobna kultura na globalni ravni prihaja v prelomen, krizen čas, ko bo staro, več kot dve tisočletji in pol staro mojesovsko izročilo, utemeljeno na vizijah devteronomistične teologije, nadomestila nova,

digitalizirana in globalizirana kultura. S tem tudi teologija, ki je v našem izročilu igrala konstitutivno vlogo, dobiva novo mesto in se iz središča seli na obrobje. Temelj dosedanjega izročila je bila antropologija, ki je človeka razumela v teološki, svetopisemski perspektivi. Zato je Assmann človeka te dobe poimenoval »mono-teistični človek«, ker sta ga v jedru oblikovali dve temeljni svetopisemski vrednoti, zvestoba in resnica (Petkovšek 2018). Danes človek jedra svoje človeškosti ne prepozna več v teh dveh vrednotah, ampak se prepušča sodobnemu miselnemu relativizmu, potrošniški kulturi in konfliktnim ideologijam. Teologija se tako seli iz središča na obrobje, iz notranjosti sodobne kulture na njeno obrobje ali celo zunaj nje. To pa nikakor ne pomeni konca teologije, marveč spremembo njene vloge in strategije.

Sodobno krizo je papež Benedikt XVI. označil kot »antropološko krizo«, ker je zamajala sam temelj človekove samopodobe. To krizo je preroško zaznal že 2Vt, ki je začel iskati odgovore nanjo, nato pa so jih papeži v svojem delovanju in idejnih usmeritvah še poglobljali. Med dokumenti je odločilno vlogo odigrala okrožnica O delu za razvoj narodov papeža Pavla VI., ki je poklic Cerkve, cerkvenih študijev in teologije v na novo nastajajoči kulturi opredelila kot »novi humanizem«. »Novi humanizem«, ki ga je dokument EFH, nastal kot refleksivno ovrednotenje okrožnice ob njeni petdesetletnici, prevedel v besede »bratski humanizem«, sebe ne razume kot temelj ali okvir na novo nastajajoče kulture, ampak kot misijonski navdih, ki prihaja od zunaj, njegova naloga pa je, da v različnih kulturah prebujajo univerzalne človeške vrednote, to je: da »fermentira« zavest univerzalnega bratstva.

To je tudi naloga teologije. Cilj, ki si ga zastavlja, ni obvladovati sodobno kulturo, ampak spodbujati univerzalne človeške vrednote in delo za skupno dobro. Izhaja iz predpostavke svobode vsakega posameznika in posamične kulture, svoje poslanstvo pa dojema v misijonski luči. Že sv. papež Janez Pavel II. je učil: »/.../ Cerkev se obrača na človeka v polnem spoštovanju njegove svobode: misijoni ne kratijo svobode, ampak jo prej podpirajo. Cerkev predlaga, ne nalaga ničesar: spoštuje osebe in kulture in se ustavi pred svetiščem vesti.« (RMiss, tč. 39) Misijonsko poslanstvo Cerkve poudarja tudi papež Frančišek, zanj pa uporablja izraz »Cerkev ›izhoda‹«. Z izrazom »Cerkev ›izhoda‹« poudari, da hoče iti Cerkev ven iz sebe, sodobnemu človeku naproti – v središče postavlja temeljna eksistenčna vprašanja sodobnega človeka. Bolj kot utemeljevati hoče nadgrajevati in »vodo spreminjati v vino«.

V tej usmeritvi prepoznamo duhovnost sv. Vincencija Pavelskega (1581–1660), v kateri je hčeram krščanske ljubezni – to je sestrām usmiljenkam – ponavljal: »Če je želja Boga, da vas v nedeljo pošlje k bolniku, namesto da bi šle k maši – čeprav je to obveznost –, je to treba storiti. To imenujemo: zapustiti Boga zaradi Boga.« In drugje: »Ljubezen [fr. *charité*] je nad vsemi pravili – vsa se morajo zato nanašati nanjo. Ta je velika gospa in treba je izpolniti, kar zapoveduje. /.../ Bog vas istočasno kliče k molitvi in k ubogemu bolniku. To se imenuje zapustiti Boga zaradi Boga.« (Vincent de Paul 1920-25, 10:95; 10:595)

Apostolska konstitucija izhaja iz te misijonske duhovnosti. V tej luči cilj teologije ni v tem, da bi kulture, ki se razlikujejo ena od druge, poenotila, ampak da bi v njih prebujala človečnost in univerzalne vrednote. Usposabljanje posameznikov in kultur za skupno dobro vsega človeštva – preteklih, sedanjih in prihodnjih rodov – danes Cerkev v svojih študijih postavlja na prvo mesto. Izhaja iz prepričanja, da naj cerkveni in teološki študiji različnim kulturam pomagajo evangelij živeti iz samih sebe. V tem je bistvo hermenevitičnega ključa, ki ga teologija išče v temeljnem evangeljskem dejstvu: ta je utelešenje. Izkušnja obrobja, ki ponavlja Božjo izkušnjo *kenoze*, odpira najširšo možno perspektivo. V tej perspektivi bo teologija zmoгла navdihovalno nadgrajevati sodobno kulturo, ki sama sebe avtonomno in svobodno oblikuje in se spreminja hitreje kot katerakoli druga kultura v preteklosti. Tem spremembam prihaja teologija danes naproti in jih v evangeljskem duhu spodbuja in usmerja, da bi se iz »vode spreminjale v vino« – da bi postajale dovzetne za resnico evangelija, jo sprejemale kot izziv in postajale sredstvo Božjega odrešenja. S tem stopa teologija na področje velikega tveganja – to pa od nje terja še večjo poglobljenost v duha evangelija. Njeno vlogo najbolje ponazarja svetopisemska prisposoba sejalka, ki vztrajno seje v upanju, da bo zemlja seme sprejela in obrodila sad.

Krajšave

- 2Vt** – 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor.
- CV** – Benedikt XVI. 2009 [okrožnica Ljubezen v resnici / Caritas in veritate].
- EFH** – Kongregacija za katoliško vzgojo 2017 [Educating to fraternal humanism].
- EG** – Frančišek 2013 [apostolska spodbuda Veselje evangelija / Evangelii gaudium].
- GE** – *Koncilski odloki* 1980 [izjava O krščanski vzgoji / Gravissimum educationis (1965)].
- GS** – *Koncilski odloki* 1980 [pastoralna konstitucija O Cerkvi v sedanjem svetu / Gaudium et spes (1965)].
- LS** – Frančišek 2015 [okrožnica Hvaljen, moj Gospod / Laudato si, 2014].
- NA** – *Koncilski odloki* 1980 [izjava O razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev / Nostra aetate (1965)].
- OT** – *Koncilski odloki* 1980 [odlok O duhovniški vzgoji / Optatum totius (1965)].
- PP** – Pavel VI. 1967 [okrožnica O delu za razvoj narodov / Populorum progressio].
- RMiss** – Janez Pavel II. 1991 [okrožnica Odrešenikovo poslanstvo / Redemptoris missio].
- SS** – Benedikt XVI. 2011 [okrožnica Rešeni v upanju / Spe salvi].
- VG** – Frančišek 2017b [apostolska konstitucija Veritatis gaudium].

Reference

- Assmann, Jan.** 2008. *Of God and gods: Egypt, Israel, and the rise of monotheism*. Madison, Wisc.: University of Wisconsin Press.
- . 2016. *Totale Religion: Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung*. Dunaj: Picus Verlag.
- Avguštin, Avrelij.** 1984. *Izpovedi*. Prev. Anton Sovre, prir. Kajetan Gantar. Celje: Mohorjeva družba.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2014. Semantika resničnosti in resnice v Svetem pismu. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 1:29–40.
- . 2015. Resničnost in resnica v poetiki biblične pripovedi in v njeni interpretaciji. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:323–334.
- Benedikt XVI.** 2009. Ljubezen v resnici [Caritas in veritate]. Okrožnica. Ljubljana: Družina.
- . 2011. Rešeni v upanju [Spe salvi]. Okrožnica. Ljubljana: Družina 2011.
- Frančišek.** 2013. Veselje evangelija [Evangelii gaudium]. Apostolska spodbuda. Ljubljana: Družina.
- . 2015. Hvaljen, moj Gospod [Laudato si, 2014]. Okrožnica. Ljubljana: Družina.
- . 2017a. To Participants in the Plenary Assembly of the Congregation for Catholic Education (for Educational Institutions). Vatikan, 9.2. http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2017/february/documents/papa-francesco_20170209_plenaria-educazione-cattolica.html (pridobljeno 15.1.2019).
- . 2017b. Veritatis gaudium: Sur les universités et les facultés ecclésiastiques. Apostolska konstitucija. Vatikan, 8.12. http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html (pridobljeno 15.12.2018).
- Janez Pavel II.** 1979. Sapiientia christiana: on ecclesiastical universities and faculties. Apostolska konstitucija. 15.4. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions (pridobljeno 26.2.2009).
- . 1991. Odrešenikovo poslanstvo [Redemptoris missio]. Okrožnica. Ljubljana: Družina.
- Kongregacija za katoliško vzgojo.** 2017. Educating to fraternal humanism: Building a »civilization of love«; 50 years after Populorum progressio. Vatikan, 17. 4. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20170416_educare-umanesimo-solidale_en.html (pridobljeno 15.11.2018).
- Malmenvall, Simon.** 2016. Enciklika Laudato si: kriza zahodnega individualizma v kontekstu politične antropologije in odprtosti katoliškega družbenega nauka. *Res novae* 1, št. 1:7–27.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2018. Apostolska konstitucija Veselje resnice (Veritatis gaudium): papeževi izzivi in naš(a) odgovor(nost). *Edinost in dialog* 73:225–233.
- Pavel VI.** 1967. O delu za razvoj narodov [Populorum progressio]. Okrožnica. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Petkovšek, Robert.** 2017. Vloga razuma v samora-zumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:615–636.
- . 2018. Veselje resnice in svetopisemski monoteizem. *Edinost in dialog* 73, št. 1/2:235–258.
- Platovnjak, Ivan.** 2017. Vpliv religije in kulture na duhovnost in obratno. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:337–344.
- . 2019. The Ecological Spirituality in the Light of Laudato si. *Nova prisutnost* 17, št. 1:75–91.
- Strahovnik, Vojko.** 2015. Resnica, zgodovina, integriteta in sprava. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:253–264.
- Tommasi, Roberto.** 2018. Veritatis gaudium, impulso per una teologia sulla frontiera. *Edinost in dialog* 73:207–223.
- Vincent de Paul.** 1920–25. *Correspondance, entretiens, documents*. 14 zv. Ur. Pierre Coste. Pariz: Gabalda.



Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)
Vračanje religije v postmodernem kontekstu

Zbornik želi pokazati, da religija ni izginila iz filozofije, kot so napovedovali nekateri razsvetljenski misleci, temveč se vanjo vrača in jo na novo vznemirja. Sicer je to vračanje raznoliko in pogosto nekonvencionalno, vendar pa to ne zmanjšuje njegovega pomena in s tem potrebe po dialogu med postmoderno filozofijo in teologijo.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 137 str. ISBN 978-961-6844-73-4, 9€

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,33—45

Besedilo prejeto/Received:03/2019; Sprejeto/Accepted:04/2019

UDK/UDC: 001:2

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Vranjes>

Nikola Vranješ

On the Theological-Practical Importance of the Relation between a Scientific Paradigm of Understanding of Man, the World and the Universe and the Paradigm of Faith

O teološko-praktičnem pomenu odnosa med znanstveno paradigmo razumevanja človeka, sveta in vesolja ter paradigmo vere

Abstract: One of the most actual theological and cultural questions nowadays is the question of a harmonious relation between the scientific-technological paradigm of the understanding of man, the world and the universe and the paradigm of faith. This question does not just have relevance of a biblical, dogmatic or ethical-moral nature, but it also has the relevance of a theological-practical or pastoral nature as well. This theological-practical field of discernment of the relation that is pointed out above is the primary object of this article. Undertaking a discernment of this kind, it is possible to start with the problem of the so-called cosmic pessimism. This problem has immeasurable consequences in the cultural and practical area of life and many other problems are connected to it. On the theological side of the coin, many segments of understanding the faith with respect to the paradigm of science today do not always show an attempt at the harmonious fitting of the elements of the faith into the totality of the realization of life. There is the issue of developing theology in the modern and postmodern periods and the often lack of recognition of the scientific picture of the world. There are also some other theological elements which are very challenging regarding this entire debate, such as the question of the motives for genuine moral living, relations to people with different beliefs and worldviews, some practical issues regarding the models of evangelization, and practical actions of the parish and the other Church communities, etc.

Key words: Faith, Science, Paradigm, Implications, Praxis

Povzetek: Eno izmed najbolj aktualnih teoloških in kulturnih vprašanj današnjega časa je vprašanje skladnega odnosa med znanstveno-tehnološko paradigmo razumevanja človeka, sveta in vesolja ter paradigmo vere. To vprašanje ni relevan-

tno zgolj z biblijskega, dogmatičnega ali etično-moralnega vidika, temveč je relevantno tudi po svoji teološko-praktični oziroma pastoralni naravi. Glavna tema pričujočega članka je prav teološko-praktično razločevanje glede zgoraj omenjenega področja. Pri izvajanju tovrstnega razločevanja je mogoče začeti s problemom t. i. kozmičnega pesimizma. Ta problem ima neizmerne posledice na kulturni in praktični ravni življenja, s čimer je povezana vrsta drugih problemov. Znotraj teologije današnjega časa je mogoče opaziti, da številni segmenti razumevanja vere v odnosu do znanstvene paradigme ne izražajo vedno prizadevanja po skladni umestitvi verskih prvin v celoto polno uresničenega življenja. Tu se pojavlja vprašanje o razvoju teologije v moderni in postmoderini dobi ter pogosta odsotnost pripoznanja znanstvene podobe sveta. Pojavljajo se tudi druge teološke prvine, ki predstavljajo velik izziv za celotno razpravo, kakor denimo vprašanje razlogov za pristno moralno življenje, odnos do ljudi z drugačnim prepričanjem in svetovnim nazorom, praktična vprašanja glede modelov evangelizacije ter praktičnega delovanja župnije in drugih cerkvenih skupnosti itd.

Ključne besede: vera, znanost, paradigma, implikacije, praksa

1. Introduction

The practice of faith depends on the understanding of that reality. This means that certain theological notions have a direct influence on practical living and pastoral practice as well. There are some different degrees of influence in the practical area of living of some realities regarding faith, but some of them are very influential and crucial today for a realistic and profound living in the totality of life. The dimension of faith must be incorporated into an integral and total vision of life, as well as other important dimensions of living. The questions related to the connection between the paradigm of science and that of faith is of great importance at this moment of history, and it seems that an understanding of this will influence immensely upon the living of faith in the future. That is the reason why is important to undertake the task of theological-practical discernment of this connection in the very practical or pastoral area of life, beginning from the notion of the universe to the notion of some other, much more practical areas of living. This kind of connection between theory and practice is determined by the wish expressed above and is limited to some specific questions. The problem itself is huge and demands many other articles in order to study its numerous aspects.

2. The unfinished universe

The universe is in a certain sense the general frame and a point of reference of the human thinking of physical reality; its understanding and the picture of it influences greatly, even though often unconsciously, some very practical dimensions

of living. In this sense, the idea of an unfinished or imperfect universe is very demanding. The idea of the universe as an unfinished reality is hardly accepted in many theological, but also in many practical segments of the Church's life and in the lives of many believers. Many theologians actually do take some different scientific elements into account while theologizing about some theological issues, but, generally speaking, it is still not possible to say that the attitude of a serious and profound interdisciplinary or transdisciplinary connection of the theological elements and those of the sciences has become the dominant attitude in the broader theological framework. On the part of many theologians there is some sort of a vague notion of the importance of scientific issues and their relevance for human life and for the world today, but also for an understanding of the implications of this regarding some theological concepts (Haught 2017, 9). That is why this very problem is found in many theoretical and theological-practical and pastoral issues today. This problem has many implications; here we intend to point out some of them.

For decades astrophysics and evolutionary biology have been supplying the scientific field with much data and many discoveries which clearly show the fact that the universe is a reality that is evolving and that is still coming into being. For the scientific world as a whole and other fields of human thinking, theology especially included, this means that a real attitude towards the world and the universe must seriously consider this fact, as clearly pointed out in the theological tradition of Teilhard de Chardin (8–9). For theology this means that its imagery cannot be the same as that of the medieval times and of the prescientific world. The universe can no longer be interpreted as a fixed reality that in some blurred physical beginning was perfect and complete. It is very important, theologically speaking, to distinguish between the idea of the unfinished universe and its imperfection and the fact of original sin, and of the sin as such. However, that does not mean that the universe was ever perfect and finished; it is actually coming into being, and always with new possibilities (9). This does not contradict the theological truth of Christ's glorious return at the very end of the time but spreads a new light on the human understanding of the world and on the whole setting of practical issues.

This setting includes the very position and role of man in the world, the image of the world, but also of God and then of the Church and its actions. The static and prescientific understanding of these realities produces a completely different attitude in respect to that of the evolving and the unfinished universe. Science gives us a picture of man, the world and the universe that in many aspects has outgrown some religious concepts and images and that is why Christians today have to assimilate a new picture of these realities; a picture that not only has to penetrate their thoughts, but also their devotional life (10).

Speaking of devotional life, the comprehension of prayer, and especially of the whole frame of folk piety, these statements have very profound practical implications. Medieval imagery is still very penetrating and still dominates these realities in many Catholic circles today. The truth is that the folk piety is and will always be very important. It is not possible to enter here into debate on the contemporary

forms of this kind of piety. But it must be pointed out that an understanding of the imagery used in this piety and in many forms of prayer has to be constantly renewed and that this renewing has to include a different attitude even with respect to realities such as scientific elements and discoveries regarding the universe, the world and the picture of the man today and in the future. Otherwise, there will continue to be a sad rift in devotional life, in many aspects of the pastoral practice, and in other areas of living. For proper actualization of the devotional dimension of the life of faith it must be singled out that improper faith imagery produces a practical accentuation of some specific and mainly hard and demanding elements of devotion. These are mainly connected with the question of sin, suffering, death, penance, etc. Not neglecting the reality of sin and its consequences, it must be pointed out that the narrowing of the perspective of the devotional life down to these questions only produces the sad consequence of a diminishing and sometimes disappearance of the elements of joy and hope from the life of the faith. That is why in many cases devotional living is turned to some sort of the subsistence. The devotional life of the faith demands a new way of connecting with the elements of science, nature and culture in order to recognize on a much larger scale the spiritual necessities of people, but also in order to be enriched in itself and to contemplate much more the beauty of creation. In this sense, the evolutionary way of thinking of life and of the world must be accepted and connected with a genuinely devotional life and that is one of the main imperatives for spiritual living today (King 2017, 192–194).

This way of thinking opens a dynamic and creative view of life and world. In this way, the believer has the possibility of taking seriously the question of evil and sin, while not narrowing the perspective of his spiritual life only to that question. In fact, one can see some endless possibilities to growing spiritually; recognizing the beauty of the nature and of the cosmos. Without this last element there is no chance for a profound, mature, and deeply filled spiritual life.

A very present separation between devotional life and other areas of living produces some other effects today. Herein are emphasized the most important of these. The first one is a kind of practical separation in respect to the integral and total vision of life. That is why many people (many believers included) live their lives opting for the side of science and postmodern culture or for the side of faith and in that way practically losing the total vision of life. There are presently some blurred elements of one paradigm or another while accentuating just one of them, but without their true connection. It must be pointed out that the very practical area of living of the wide majority of people encounters problems of this kind very often.

The other consequence is a wrong picture of the physical beginning of the world and man and the physical dimension of life which, connected to some misconceptions of the Holy scripture, produces a sad religious blindness in the face of the reality of science and a negative cultural attitude dominated by elements of religious fanaticism (Vranješ 2018, 96). A wrong picture of the universe has a profound influence in this area because a rigid fix and static picture of that reality cannot incorporate the elements of change, evolution and the world's deve-

lopment recognized by scientific standards. And that again contributes to the fragmentation of living and to the phenomenon of an increasing distancing of the total and integral vision of life.

3. The threat of the cosmic pessimism

An issue which is very connected to the understanding of the unfinished universe and its practical implications is the problem of the cosmic pessimism. This kind of pessimism is especially singled out by John F. Haught (Haught 2017, 12–17). This problem is philosophical in its nature but very practical in its consequences. It is a problem of the conviction that there is no greater reality in respect to this life and world and, consequently, there is no deeper meaning nor greater purpose in the human life. With all this is connected the influence of scientific naturalism that produces the conviction that the totality of being can be reduced to the results of science. The practical religious implications of this kind of pessimism go from the issue of not taking seriously the question of God in practical living to the issue of pessimistic convictions in the face of questions such as suffering, disease, accidents and death. With no greater purpose in life, a human person does not expect much at the end of life and that fact practically leads to a sort of disinterested behavior in respect to religious questions. These are the reasons why, on the one hand, many people practically do not live expecting any kind of afterlife, and why, on the other, many Christians, in response to this and expecting the afterlife, do not engage themselves in the transformation of this world. Most people today actually live their lives practically closed in a frame of immanence, and some do extend their expectation according to the model of metaphysical naturalism. The minority do expect an afterlife of a genuine religious nature, and many expect some kind of the vague extension of living, but with no greater meaning. The span between the understanding of a deeper meaning of life and those regarding its purpose is increasing all the time.

Theoretical and practical threats for theologians in the debate regarding cosmic pessimism must be singled out. The threats of this kind consist in the fact that in perhaps not taking seriously the idea of the unfinished universe only weakens their potential to be a real opposition to this kind of thinking, and in the fact that this kind of behavior contributes to an intellectual implausibility of the Christian faith (12–14). These are the reasons why theologians are invited to study new scientific discoveries and issues and to undertake the task of theological discernment of the possible connections to and implications of these issues for theology. That way, they have the possibility of remaining in line with the contemporary thought and culture and at the same time offering some important Christian answers regarding crucial matters of human existence. This is especially important for responding to the problem of cosmic pessimism. This way of thinking of the universe and of human life as something pointless, something to which only men in their imagination give some deeper meaning, is exponentially increasing in the concrete shapes of post-

modern culture. As a product of the scientific naturalism, this threat is very influential, and it seems that its influence in the scientific world and in contemporary culture is growing very quickly. If theologians are not aware of this problem and if they do not study these issues properly – in other words, if they do not have an interest in the scientific story of life – that only weakens their intellectual position. It is very important also to point out that a kind of an attentive and profound theological work in respect to these questions represents a unique opportunity for a deepening of the interdisciplinary cooperation with other sciences.

4. A new way of transmission of scientific and theological insights

A new kind of awareness and of taking seriously of the connection between the elements of the paradigm of science and those of the faith demands a new way of transmitting their insights and results (Delio 2017, 39). This task of bringing closer different scientific and theological insights regarding the universe and the world implicates finding new images and some new elements of the language of transmitting these insights to larger groups of people. This concerns especially different groups of the lay faithful, but also the priests, theology professors, seminary instructors, certain community leaders, etc. This issue is connected to the problem of a certain reworking of Christian theology, and especially its language. For this to happen there is a necessity for some sort of updating of theology in respect to the scientific picture of the world. This updating is not a short-term task; it is an ongoing and permanent obligation of theology in all periods.

On the other hand, the urgent necessity for genuine scientific research that is not ideologically guided and that is not intended to interpret every aspect of human life or the world is today even more pressing. Regarding this issue, the scientific and technological paradigms today ought to be perceived in a broader and correct sense, especially in respect to a dangerous attempt to explain every aspect of human life starting from a scientific position only. This attempt is not a new one; its history has a century and a few decades more of advanced development. But the pressing issue urging science and ethics today is its accelerated application in almost every important practical segment of life and society.

5. Implications regarding moral living and behavior towards others

The field of the discernment of the influence of the paradigm of science and that of faith to the moral living of real people is one of the most challenging. It is generally known that scientific naturalism regards all aspects of the human being in the strict evolutionary sense. In other words, according to its advocates there is no need for any other source of ethics and morality. There are two predominant-

ly influential theories; the first which says that morality is the product of biological evolution (socio-biological theory) and the second which says that morality is the product of the reciprocal interaction between biology and culture (genetic-cultural coevolutionary theory) (Črpić, Nimac and Tanjić 2016, 15). Many consequences for genuine Christian living that result from these kinds of reasoning regarding morality are devastating. Many Christians, but also many other people that do not apply strict religious standards to their lives, in different ways practically feel these consequences and that is why many of them cannot incorporate their convictions into their actual moral living.

On the side of the paradigm of the faith there are also some problematic issues regarding moral living and its motivations and intensity if the dominant element of its understanding is the position of the finished and static universe and world. This picture of the universe has a profound impact on the picture of the world and man's position and role in it. Morality cannot be reduced to a selection of important questions; it must be referred to the kind of behavior with which to approach all people. The kind of reasoning of these realities which includes a static picture of the world only produces an attitude that is founded in the conviction that the main motivation of believers to live morally good lives is only to avoid sin, to do good deeds, and to wait until the eternal reality finally becomes their reality. But this doing good deeds in fact does not mean a totally active Christian role in this world and the endeavor of its true and deep transformation. These deeds mainly consist of some sort of good living, but with not too much involvement in world's transformation. This kind of reasoning is very influential and dominates many religious circles today (Haught 2017, 12).

The attitude sketched out above has very practical implications regarding the behavior of the believers towards other people, which means towards the persons with different worldviews and convictions. This kind of the Christian conviction produces a practical disinterest (which is often hidden) in the matters of the world and in dialogue with the others. Other results that are produced by this kind of behavior are some sort of practical disappointment with this world that produces an escape to devotional life and piety only. However, this kind of behavior has other practical implications which are very dangerous for the faith and human living as such. Religious fundamentalism as a practical behavior that is based on fanaticism as a negative religious conviction is very influential in some minor Christian circles. This kind of behavior often does not produce open hostile behavior towards other people, but regularly has a deep influence on the practical devotional, family and certain types of community living.

6. Regarding the elements and models of action of the community and of evangelization

The practical implications of the elements which are being discerned here are visible on the level of the Church's community actions as well. In this sense the very

first field of discernment is the level of the parish community as the most concrete level of the Church's regular action. This very pastoral level of action is very sensitive to the kind of the conviction of its participants. In other words, the kind of religious convictions that are brought into community circles have a direct influence on the kind of the action which is being realized there. If these attitudes of the pastors and believers do not correspond to the evangelization openness of the Christian faith, this normally means practical closure of the pastoral action of the community (Vranješ 2009, 122–123).

In order to be correct in theological terms, it is important to stress that the pastoral openness of the Church does not have its foundation in different kinds of comprehension of the world as such. The pastoral and evangelization openness of the Church and its orientation towards the world in this sense is an essential part of its very nature. In these times, that structural nature of the openness of the Church as one of its most important theological elements is especially recognizable in the theology of Pope Francis (Repole 2018, 54). Moreover, he sets out this kind of openness of the Church as an undeniable element of its whole pastoral action and describes it using the term *going forth* (EG § 20). This kind of the understanding of the whole Church should be realized in all its smaller communities and especially in the parishes.

Although the Church itself and its openness in a strict theological sense does not depend on different kinds of the understanding of the world as such, a certain kind of understanding of the universe, the world and man may or may not help in the terms of the quality, profoundness and the topicality of pastoral and the evangelization action in the world. This means that a certain kind of understanding of the world influences the very concrete realization of pastoral action. The kind of the understanding of the world that is structurally made up of elements of incompleteness and openness makes the action of the Church today much more profound and actual.

This truth is directed to some very important elements of the inner nature of pastoral and evangelization action and which are pointed out in the Pope Francis's theology. The first and one of the most profound theological statements regarding the Church is the truth that the Church was born of God's will, which means that God himself precedes the Church in love (EG § 24). True love is always relational. This means that God himself is directed to the others and that his Church is also directed to the world. It is possible in this sense to realize why the Church exists for the service of the world and humanity (Repole 2018, 56). Another very important truth connected to this is the fact that the evangelization in the world in this sense is very important for the Church as well because in doing so the Church recognizes some new aspects of the revelation and some new expressions of the Church itself (EG § 116). And finally, in realizing evangelization of this kind the Church is realizing another crucial aspect of its mission and that is a contribution to the transformation of the world and the promotion of a complete and integral humanity (EG § 178).

All these elements are very theologically theoretical but also very practical and concrete. They show a deep practical connection between the understanding of the Church and its mission and a certain kind of the understanding of the world. The practical acceptance of the model of the unfinished and open universe and world helps the Church community and its participants to develop an open model of action which is directed to evangelization action in the world. The different kinds of the understanding of these realities produce closure of the community within itself and action that is focused on a few central elements of the community's life.

An understanding of the world as an open and unfinished reality helps members of the Church's communities grasp the real and concrete life of people, their problems and dramas, their expectations and possibilities. In this way, they can see and understand the needs of people and the depths of their struggles. In doing so, they can see not only the reality of sin and evil, but also the potential of people for a better kind of living. Furthermore, this new and much more open kind of the understanding of the world helps believers, pastors and their communities in cultivating the freshness of their pastoral activities. This kind of the understanding of the world helps them to see possibilities for the enrichment of their thoughts and initiatives and in the recognition of many hidden opportunities for the dialogue with the people and preparation for evangelization activities. This way, communities can encounter the beauty of creation and new aspects of the understanding of God's revelation.

One of the most important practical elements in respect to the theological acceptance of a much more open and unfinished concept of the world is the theme of creativity and responsible innovation in the Church's pastoral action. A different picture of the world, which is the picture of that reality as something closed and at the same time in the need of the redemption as the only perspective, produces a very specific effect on concrete pastoral action. That is the effect of the pastoral which is directed only to the matters of the conversion, forgiveness and salvation in the strict sense of the term. These are very important and actually crucial realities, but beside them there are some other theological-pastoral realities connected to them and in service of them. One of these is pastoral creativity and innovation which is important especially in these times which are very complex and demanding regarding the practical state of the faith. The closed model of the world which is sketched above influences pastoral action in a way that leads to a narrowed type of action which limits that same action to just some important elements and moments. That is why pastoral action today is mostly limited to the question of sacraments and to some practical issues of the catechetical preparation for them. Of course, there is no intention of generalization in respect to the pastoral reality of the Church with these statements, but the question of creativity in the pastoral is still out of the range of many pastoral circles, especially those of the parishes.

It is possible to notice the closed model of the world in narrowing the Church's action just to one side of pastoral reality. On the other side is the contribution to

the development of the world which is in a state of ongoing development. That contribution is essentially a part of the pastoral action; without it there is neither possibility for pastoral action in the totality of the real frame of the world nor of the Church itself. The world that is evolving is incomplete and therefore always open to creativity (Delio 2017, 43). The Church in its pastoral action must accept and respect the practicality of this truth. This means that the models of that action must be open to that creativity, to its incompleteness and openness. This is in line with the theology of the signs of the time (*signa temporum*) (GS § 4, 11) which invokes the mysterious and still unrecognized divine element and inspiration to become actual in the pastoral action.

Regarding these themes there is a need for pointing out some sort of pastoral fear which is often recognizable in many pastoral circles in the face of the question of creativity and innovation. This does not mean that every aspect of pastoral reality is designated by it. However, generally speaking, it is possible to emphasize the problem with creativity and especially with innovation in the pastoral sphere. It seems that two extremes rule in this area of pastoral action. One is related to the inclination of the so-called secure way with no innovation, and the other with the totally open kind of action with no real strongholds and rules. In order to avoid these extremes and to recognize more the importance of the creativity in the pastoral action, Church's communities must develop a new kind of relation to the world of science and culture. It must be pointed out here that pastoral innovation and creativity does not mean any kind of pastoral irresponsibility, but actually means a kind of pastoral openness which brings together the normative elements of the tradition of the faith and many positive elements of the culture.

The models of the evangelization today are a very important, but also very complicated issue for the Church. First, there is no unique model of action in this sense. Every part of the Church and of the world demands some special modality of action. It is not possible to discern here every aspect of these models and modalities. But it is important to discern some specific issues regarding the themes singled out above which are very connected to some demanding elements of evangelization today. The closed mental picture of the world and universe produces effects on evangelization action in the world. That very world is not seen in a broader sense regarding its ongoing development, but often in a very strict sense as an object of action which is here just to receive Christian evangelization impulses. In this sense, for many Christians, the question of sin and that of the salvation often open the only perspective of action towards the world. Not neglecting the reality of the evil in the world, there is a need for pointing out the excessively pastoral and spiritual accentuation and preoccupation with this reality only in some Christian circles. This strict moral and sometimes spiritualistic perspective closes the view for many positive elements of the world, but also of culture, science, technology and human progress.

The closed picture of the world produces some practical deviations regarding a very important element of the Christian tradition – apology. This kind of the access to the Christian truth and teaching was in the past always necessary and it

will be like this in one way or another in all times. Nonetheless, this time demands a new kind of apology. It cannot be realized today using the same model of the past. That is why Pope Francis demands a creative apology (VG, § 5) that has purpose in the creation of a new and bigger openness to the gospel in every person and especially in those that are a part of the scientific and academic world (EG, § 132). It is very important to point out here two elements that help a better understanding of this issue. The first one emphasizes that the different modalities of evangelization and the need for a new kind of a creative apology of the faith in these fields of life should lead to the creation of new ways of access to and understanding of the arguments of both paradigms: that of the science and that of the faith. Connected to that, the other element speaks of the need for scientific categories that help in the transmission of the gospel's message and that those same categories become the medium of evangelization (§ 132). This obviously means that the contemporary ways of the apology and evangelization demand a new and very theologically and scientifically sophisticated Christian access, especially in the world of the science and culture, but also in the world of the youth and in a certain way in respect to the whole task of evangelization.

There is a need to point out these new ways of evangelization in the world of youth, especially youth at faculties, other academic institutions, and in scientific research and cultural circles as a special example of the issue. Contemporary youth generations in the democratic societies have quite an easy and very open and sophisticated way of access and progress in almost every aspect of science and culture. But, for very different reasons, the wide majority of them do not have the same kind of access to arguments of the faith. This is a very demanding and complicated issue and it is not possible here to study it profoundly. The new kind of evangelization in this world demands a singling out of the problem of the so-called pious way of the evangelization as the only perspective when it comes to this issue. This pious way of action is actually a kind of a bigger reaction of Christians to the challenges to the faith in this world (Matulić 2008, 784–788). The word pious is concerned here just in a very limited sense as the designation of a lack of access to evangelization and is not used in its proper meaning of folk piety in the life of the faith which is (if normal and healthy) very important for that same life. The problem which is pointed out here regards the fact that the need for the kind of the scientific-theological sophistication in the evangelization of the world of the youth is often replaced with the pious element of the faith only and that the necessity for the profound way of the exploration of the faith's arguments often does not exist at all. This way of acting is the easiest, but its consequences for a real evangelization are usually catastrophic. It produces a direct distortion of a real devotion which demands a long path of initiation; it produces the distancing of the Church's life as one extreme or, by a small minority of young people, a childish kind of understanding and living of the faith. These are the reasons why the theologically sophisticated evangelization models are one of the main imperatives for the Church in these times.

7. Conclusion

The question of the harmonious connecting of the elements of the paradigm of the science and those of the paradigm of the Christian faith is one of the most challenging and demanding for theology today. This is not just a dogmatic or moral issue, but one that has deep implications in the field of the practical theology as well. It is easy to understand that the implications which are referred here to are of a pastoral nature in the practice of believers and of the Church community. In other words, the influence of the way of the connecting that is being accentuated above is crucial, especially in this time of history.

A theological-practical discernment of this theme clearly shows its important practical implications. These implications regard a span of elements that go from the question of the theological acceptance of an unfinished universe which is in a state of evolution and of coming into being to the question of the human practical role in the world. This span includes the issue of the cosmic pessimism which has to be taken seriously by theologians if they want to preserve their intellectual position and the possibility of a real and constructive contribution to the field of science and culture. The kind of pessimism that is pointed out here produces a very practical pessimistic behavior toward the questions of God, eternal life, and salvation. On the other hand, for many kinds of the believers, neglecting the evolutionary way of thinking leads them to a kind of devotion that is not totally Christian and does not contribute to a mature spiritual life. If the elements of the two paradigms which are singled out here are in strict opposition, that will certainly lead to some other practical implications such as a closed picture of the Church's communities, especially parishes, and a closed and not very creative way of pastoral action. An attitude of this kind will produce negative effects regarding the behavior of the Christians toward people with the different worldviews as well. Those attitudes are sometimes designated by the elements of a fundamentalist nature. The question of the evangelization is also very important here because a closed picture of the world will certainly lead much more to a kind of an inappropriate apology than to a real evangelization for this time. It is especially important today to adopt a new and constructive way of connecting of the elements of the two paradigms in which a new kind of understanding and language is crucial.

Abbreviations

- GS** – Second Vatican Council 1965 [Gaudium et spes].
- EG** – Francis 2013 [Evangelii gaudium].
- VG** – Francis 2017 [Veritatis gaudium].

References

- Črpić, Gordan, Jasna Čurković–Nimac and Željko Tanjić.** 2016. *Vjersko uvjerenje i moralno ponašanje*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost – Hrvatsko katoličko sveučilište.
- Delio, Ilia.** 2017. Evolution and the Rise of the Secular God. In: Ilia Delio, ed. *From Teilhard to Omega: Co-creating an Unfinished Universe*, 37–52. Maryknoll: Orbis Books.
- Francis.** 2013. *Evangelii Gaudium: On the Proclamation of the Gospel in Today's World*. Apostolic Exhortation. The Holy See. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_Evangelii-gaudium.html (accessed 5th February 2019).
- — . 2017. Veritatis gaudium: On Ecclesiastical Universities and Faculties. Apostolic Constitution. The Holy See. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html (accessed 6th February 2019).
- Haught, John F.** 2017. Teilhard de Chardin: Theology for an Unfinished Univers. In: Ilia Delio, ed. *From Teilhard to Omega: Co-creating an Unfinished Universe*, 7–23. Maryknoll: Orbis Books.
- King, Ursula.** 2017. The Zest for Life: A Contemporary Exploration of a Generative Theme in Teilhard's Work. In: Ilia Delio, ed. *From Teilhard to Omega: Co-creating an Unfinished Universe*, 184–202. Maryknoll: Orbis Books.
- Matulić, Tonči.** 2008. *Metamorfoze kulture: Teološko prepoznavanje znakova vremena u ozračju znanstveno-tehničke civilizacije*. Zagreb: Glas Koncila.
- Repole, Roberto.** 2018. Le prospettive della Evangelii gaudium: quale Chuesa? In: *Orientamenti pastorali* 56, no. 10:50–60.
- Second Vatican Council.** 1965. Gaudium et spes. Pastoral constitution on the Church in the modern world. The Holy See. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html (accessed 5. 5. 2017).
- Vranješ, Nikola.** 2018. Understanding Creation and Scientific Explanation of the Origin of Life in a Contemporary Pastoral and Catechetical Context. *Bogoslovni vestnik* 78, 1:91–103.
- — — . 2009. Župnik i župnička služba pred novim pastoralnim izazovima. In: Ivo Džinić and Ivica Raguž, eds. *Iščekivati i požurivati dolazak Dana Božjega: Zbornik radova u čast prof. dr. sc. Peri Aračiću prigodom 65. obljetnice život*, 121–143. Đakovo: Katolički bogoslovni fakultet.



Tanja Pate
Kronična bolezen v družini

Kronična bolezen pomembno poseže v vsakodnevno življenje posameznika in njegove družine. Bolezen se nepovabljeno vrine pred osnovno nalogo staršev, partnerjev, sorojencev. Celotna družina se mora soočiti z izgubo možnosti, ki bi jih življenje predpostavljalo, spremeniti že vzpostavljene čustvene, miselne in vedenjske vzorce ter razviti nove, ki bodo omogočali prilagoditev na novo situacijo, nadaljnji razvoj in funkcionalnost.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 112 str. ISBN 978-961-6844-72-7, 11€

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,47—57

Besedilo prejeto/Received:01/2019; Sprejeto/Accepted:04/2019

UDK/UDC: 34.01

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Tomazic>

Luka Martin Tomažič

A Finnis-based Understanding of the Rule of Law and the Dialectical Method of Aquinas

Razumevanje vladavine prava in dialektična metoda Akvinskega na osnovi Finnisa

Abstract: The paper investigates the possibility of a conception of the Rule of Law, based on Finnis' natural law theory. His claim that law exists in degrees, but has a focal meaning, is the starting point to the research. A contradiction regarding incommensurability of values in connection with the focal meaning of law is emphasized and an interpretive turn to his theory proposed. It is claimed that the substantive elements of the Rule of Law can be understood through his concept of common good. In order to assess the congruence of individual laws with the Rule of Law, supplementation with the dialectical method of Aquinas is proposed. Such an approach also enables the restatement of modern natural law on a theological foundation, which is, however, more nuanced than its older natural law counterparts.

Key words: natural law, Finnis, Aquinas, dialectics, interpretive turn, Rule of Law

Povzetek: Prispevek proučuje možnost zasnove vladavine prava, osnovane na Finnisovi naravnopravni teoriji. Izhodišče raziskave predstavlja njegova trditev, da pravo obstaja v odtenkih, vendar ima osrednji pomen. Izpostavljeno je protislovje med neprimerljivostjo vrednot in osrednjim pomenom prava, pri razlagi njegove teorije pa predlagamo obrat. Postavljena je trditev, da je vsebinske elemente vladavine prava mogoče razumeti skozi njegov koncept skupnega dobrega. Za oceno skladnosti posameznih delov prava z vladavino prava je predlagana dopolnitev z dialektično metodo Akvinskega. Tak pristop dodatno omogoča postavitev sodobnega naravnega prava na teološkem temelju, ki je bolj niansiran kot starejše naravnopravne teorije.

Ključne besede: naravno pravo, Finnis, Akvinski, dialektika, razlagalni obrat, vladavina prava

1. Introduction

John Finnis is, in adopting his concept of the common good, arguably the most prominent intellectual heir of St. Thomas Aquinas in contemporary legal philosophy. This article is inspired by the Finnis' idea of the rule of law existing in degrees. If his conception of the common good is to be applied to assess the congruence with the rule of law of individual legislative solutions, his positing of seven basic goods does not by itself suffice and might even be contradictory to his claims regarding intelligibility and incommensurability of values. It will be argued that when trying to apply his theory as a rule of law test, scholastic dialectics of Aquinas can be used as a method of obtaining necessary additional understanding.

For the above purpose, first the idea of the rule of law in general and its potential use as a test of quality of legislation in specific will be presented. Then Finnis' understanding of the rule of law will be discussed, especially in light of the claim of incommensurability of values and the idea of law or rule of law existing in degrees. It will be claimed that this makes Finnis' understanding of the rule of law specific and more precise than alternative theories, but at the same time posits additional practical problems in the application of a Finnis-based rule of law test. Both substantive and procedural aspects of his understanding of the rule of law will be discussed. Regarding the former, his theory is based on the idea of the common good, borrowed from Aquinas. Regarding the latter, he accepts a version of Fuller's eight *desiderata* as the institutional basis for the inner morality of law.

Next it will be argued that the assessment of the degree to which different aspects of an individual legal order comply with the rule of law, can be performed using the dialectical method of St. Thomas Aquinas. His method may be applied to the weighing of substantive criteria in accordance with the understanding of Finnis's rule of law as a thick conception. Finnis' Aquinas-based theory will therefore be enhanced, and inner contradictions lessened by adding the dialectical method of Aquinas to perform weighing of basic goods in order for the legal system to enable the flourishing of human beings. At the same time, the theory will be presented as a practical framework for assessing the congruence of modern legal systems and their parts with the requirements of natural law, in service of promoting the common good.¹ An interesting consequence of such an interpretive turn to Finnis' theory will be noted, namely the possibility of putting natural law theory back on Christian foundations, without losing the logical rigour and subtlety of Finnis' account.

2. The rule of law and the quality of laws

The rule of law, although often invoked as an idea in both scientific and public debates, is actually a highly contentious notion. Not really contentious in terms

¹ For a discussion of the importance of Finnis' conception of the common good in interpersonal justice, see Krašovec 2017, 121.

of it being disputed as a concept, but contentious in terms of its actual content and what it entails. It is best understood as a notion with an almost unlimited semantic range (Barrett 2018, 25), which can therefore be subject to interpretation and even politicization. After all, even totalitarian regimes based on communist, fascist or socialist ideologies² have in one way or another claimed to be in accordance with some (however ill conceived) form of rule of law. As such, the notion of the rule of law should be clearly grounded in some sort of deeper, non-positivist values. This is not really contested as even many of the strictest of positivists, such as Joseph Raz, have posited their own conceptions of what the legal system ought to be and contrasted it with descriptions of what the legal system actually is (Raz 2009, 212).

The idea of the rule of law comprises of two main elements, namely the principle that everyone is subject to the law and the notion of the rule of law as an ideal of a legal system (Cormacain 2017, 116). The rule of law as a principle is described by Bingham as the duty of the government to act in accordance with the law (Bingham 2009, 33). This emphasizes the *iure imperii* nature of the relationship between the government and the governed, while at the same time putting some necessary constraints on the exercise of authoritative powers. The rule of law as an ideal has many expressions and connotations, but it may be claimed that it is an abstract regulatory goal. On one hand it represents the object of striving in legislative and adjudicative endeavors, while on the other hand it can be posited as a framework through which the assessment of the quality of positive law is made possible. For the latter purpose, in addition to Finnis', which will be the subject of detailed analysis in the next chapter, several other theories may be used as tests of quality of legislation. For comparative understanding, to display the heterogeneity of approaches and to support the assertion of rule of law being an undefined notion, a few selected tests will be concisely presented.

Strict positivist Raz originally adopted a formal approach to the rule of law, which does not contain substantive weighing, and posits the following requirements:

- Laws should be open, prospective and clear;
- Laws should be relatively stable;
- The making of laws should be guided by open, stable, clear and general rules;
- Independence of the judiciary;
- Application of the rules of natural justice;
- Court power to review implementation of other principles;
- Courts should be accessible;
- Discretion of crime-preventing agencies should not pervert the law. (Raz 2009, 214–18)

Lately he has revised his approach to a certain degree, by putting in the center of the notion of rule of law protection of individuals from arbitrary use of power.

² For more regarding pseudo-communities with fundamentalist orientations, see Bahovec 2009, 453: »... communism, fascism and National Socialism – all of them suppressed personal and social freedom.«

He understands the rule of law as a moral doctrine of great importance (Raz 2018, 17).

Natural law theorist Fuller similarly puts forth eight formal criteria, which he terms *desiderata*, and which a legal system should possess in order to deserve to be called an actual legal system:

- Generality,
- Promulgation,
- Prospectivity,
- Clarity,
- Non-contradiction,
- Laws should not require the impossible;
- Temporal constancy;
- Congruence between law and official action. (Fuller 1969, 39)

Legal realist Sunstein posits, drawing on both Fuller and Raz, that in order for compliance with the rule of law to exist, what is necessary are:

- Clear, general, publicly accessible rules laid down in advance;
- Prospectivity, no retroactivity;
- Conformity between law on the books and law in the world;
- Hearing rights and availability of review by independent adjudicative officials;
- Separation between law-making and law-implementation;
- No rapid changes in the content of law and no contradictions or inconsistency in the law. (Sunstein 1994, 212–14)

Dworkin does not put forth any entirely clear principles of what a rule of law might entail, but his idea of law as integrity entails weighing to ensure integrity in legislation and in adjudication (Dworkin 1986, 217), while taking into account political fairness, material justice and procedural due process (Dworkin 1986, 405).

Above examples showcase that different theories can be understood to represent thicker or thinner conceptions of the rule of law (Craig 1997, 467; Sampford 2016, 60). Thin conceptions are connected with the form of the legal system and are less controversial. Thicker conceptions contain not only the formal, but also substantive ideas about what a legal system or an individual law should be like to sufficiently match the ideal posited by the notion of the rule of law. While approaches such as Raz's original position and Fuller's *desiderata* represent thin conceptions, Dworkin's potential inclusion of substantive criteria puts his theory firmly in the realm of thicker conceptions of the rule of law.

3. Rule of law in Finnis' natural law theory

Finnis' conception of the rule of law, his inconsistent terminology notwithstanding, can also be understood to be a thick one. It can be claimed to have two aspects, the formal and the substantive (Forte 1990, 97). In *Natural Law and Natural Rights*, he at first defines the rule of law as:

»The name commonly given to the state of affairs in which a legal system is legally in good shape is »the Rule of Law« (capitalized simply to avoid confusion with a particular norm within a legal system).« (Finnis 2011, 270)

This formal aspect is inspired by Fuller's eight *desiderata* and entails the following requirements:

- Prospectivity;
- Capability of compliance;
- Promulgation;
- Clarity;
- Coherence in light of the legal system as a whole;
- Relative stability through time;
- Private legislation should be guided by promulgated, clear, stable, general rules;
- Accountability of authorities and consistent administration of the law. (Finnis 2011, 270–71)

In this, formal regard, Finnis' requirements do not seem to differ much from other formal accounts of the expected content of the rule of law, which were discussed above. More interesting is the approach Finnis' theory takes in connection with substantive requirements. He posits the idea of a focal meaning of the legal system, an ideal, which displays the highest level of compliance with the rule of law:

»If there is a viewpoint in which the institution of the Rule of Law and compliance with rules and principles of law according to their tenor, are regarded as a least presumptive requirements of practical reasonableness itself, such a viewpoint is the viewpoint which should be used as the standard of reference by the theorist describing the features of legal order.« (Finnis 2011, 15)

What has to be noted however, is that he is to some degree inconsistent in his use of the term »rule of law«. While in *Natural Law and Natural Rights* he at first uses the term to describe merely the formal aspects, for example:

»...the Rule of Law does not guarantee every aspect of the common good, and sometimes it does not secure even the substance of the common good.« (Finnis 2011, 274)

he in the further development of his argument states that substantive principles have to be followed by a reasonable legislator as well, seemingly referring to the *desiderata* of the rule of law in formal terms, while at the same time admitting the need for substantive criteria, all the while excluding them in linguistic terms:

»The reasonable legislator's principles include the desiderata of the Rule of Law. ... But they also include a multitude of other substantive principles related, some very closely, others more remotely, some invariably and others contingently, to the basic principles and methodological requirements of practical reason,« (Finnis 2011, 286)

until finally emphasizing the need to include the substantive criteria in the deliberations regarding the rule of law:

»...the derivation of law from the basic principles of practical reasoning has indeed the two principal modes identified and named by Aquinas; but these are not two streams flowing in separate channels. The central principle of the law of murder, of theft, of marriage, of contract . . . may be a straightforward application of universally valid requirements of reasonableness, but the effort to integrate these subject-matters into the Rule of Law will require of judge and legislator countless elaborations which in most instances partake of the second mode of derivation.« (Finnis 2011, 289)

Thus, although in many places in the Natural Law and Natural Rights Finnis uses the term Rule of Law to describe merely the formal aspects, his account of what a flourishing legal system and the rule of law require, is broader and includes the substantive principles as well. It is to these substantive requirements that the attention is now turned.

4. Substantive criteria and the common good

In the center of the understanding of what Finnis is proposing regarding the substantive criteria, is his assertion that social arrangements can be more or less legal and that legal systems and the rule of law exist as a matter of degree (Finnis 2011, 279). This has to be understood in connection to the focal meaning of the legal system, law and rule of law. The latter three concepts are in this sense equated to some degree and it is understood that the ideal legal system is what is truly legal in its nature; most compliant with the rule of law. Any derivation from this ideal ensues in something that, although still law to a certain degree, is less law than law in the focal meaning of the word. This also applies to the individual legislative solutions. The less they comply with the rule of law in terms of formal *desiderata* and substantive content, the less legal they are.

Finnis' understanding of substantive requirements is based on the Thomist idea of the common good, connected with the idea of the flourishing human being and is not that different from what for example Letnar Čerňič has proposed regarding the human dignity and the rule of law (Letnar Čerňič 2018; 147–57). Under the notion of the common good, Finnis understands those human values, which are:

- Good for any and every person;
- Can be participated in by an inexhaustible number of persons in an inexhaustible

stible variety of ways or on an inexhaustible variety of occasions;

- A set of conditions which enables the members of community to attain for themselves reasonable objectives or to realize reasonably for themselves the value(s), for the sake of which they have reason to collaborate with each other (positively and/or negatively) in a community. (Finnis 2011, 155)

He identifies seven such values, namely life, knowledge, play, aesthetic experience, friendship, religion and freedom in practical reasonableness. This of course leaves us with a dilemma. How are these to be applied in judging the actual existing legal systems in comparison to the focal meaning of the legal system, in assessing its »legalness«, its compliance with the rule of law in both formal and substantive meaning?

Finnis himself gives only a few hints. Regarding the questions of incommensurability and intelligibility of values, he states that:

»...in free choice, one has reasons for each of the alternative options, but these reasons are not causally determinative. ... No factor but the choosing itself settles which alternative is chosen.« (Finnis 1997, 220)

And even more clearly, in his criticism of Dworkin's interpretive turn:

»... in the absence of any metric which could commensurate the different criteria (the dimensions of fit and inherent moral merit), the instruction to »balance« (or, earlier, to »weigh«) can legitimately mean no more than bear in mind, conscientiously, all the relevant factors, and choose.« (Finnis 1987, 374)

His position proves to be contradictory. On one hand, he claims that the legal system can be posited in a focal meaning. On the other hand, he denies the possibility of ever gaining the knowledge of such a system by claiming that the values that are needed as criteria for measuring congruence with it are incommensurable.

Thus if we want to use his theory as a basis for developing a more pronounced substantive rule of law test or even if we simply want to gain understanding of what the focal meaning of law might be with an actual piece of legislation in mind, it can be seen that Finnis' theory needs to take an interpretive turn. Since Finnis' theory is heavily influenced by the writings of St. Thomas Aquinas, his dialectical method seems a natural counterpart. Therefore, below, an Aquinas-based method of weighing will be proposed, which however, due to the primacy of antithesis, will still entail an idea of choosing, which is at least partially compatible with Finnis' original assertions.

5. Interpretive turn and the dialectical method of Aquinas

As has been shown, for a focal meaning of law to exist and be available to become known, there has to be a possibility of Finnis' proposed substantive values to be

understood as commensurable. When applying the substantive rule of law test, based of his theory, the substantive and formal congruence with the rule of law becomes known through interpretation.³ Such an interpretation that is in its core the search for focal meaning of law and its comparison with the legal system or legislation in front of us has to aim at the truth. If it did not, the idea of a focal meaning of law would be impossible or at least nonsensical, since claiming that law has a focal meaning and at the same time saying that this is not the true meaning of law, is a contradictory statement. This is where Aquinas' dialectical method comes to the rescue. According to Aquinas, truth claims are metaphysically grounded, meaning that if something is true, it is true in virtue of something (Liska 2013, 143). When comparing a law at hand with the focal meaning of the Law, a value synthesis is necessary (Pavčnik 2008, 557). Such a value synthesis must be arrived at in a dialectical process, by forming opinions through the use of argumentation (Wöhler 2006, 33). Aquinas proposes one such model.

His dialectical approach in *Summa Theologica* (Aquinas 1920) is to first pose a question. Then he proposes reasoned objections (antitheses) to the original position. This original position, which seems *prima facie* most reasonable to him, remains at this point unstated. Next the original position (thesis) is stated and defended. In the final stage all the arguments in favor of the antithesis are refuted with strong objections, supporting the thesis. To summarize:

1. Question;
2. Unstated original position;
3. Antithesis;
4. Thesis;
5. Refutation of the antithesis.

The usefulness of Aquinas' method as a tool for reasoned argumentation, for interpretation and for acquiring knowledge of the truth, transcends merely his writings in *Summa Theologica*. Applied as a part of the rule of law test to the search for the focal meaning of law and its comparison with actual, in terms of positivists, »positive« law, it consists of the weighing of substantive criteria. Although there might be different approaches to interpretation, Aquinas' account offers a structured method, plausibly describes the actual thought process in which the interpreter might engage and at the same time enables the performance of the act of choosing that Finnis describes.

The process of applying a Finnis-based test for rule of law will thus roughly consist of the following steps:

1. Identification of the legal system or the part of a legal system for comparison with the focal meaning of law;

³ This is similar to Dworkin's approach in *Law's Empire* (Dworkin 1986, 45–86); see also Plankett and Sandell 2013, 242–281.

2. Analysis of congruence with formal *desiderata*;
3. Substantive weighing in light of the common good according to Aquinas's dialectical method;
4. Conclusion.

This dialectical approach is to a certain degree similar to what Dworkin proposes in *Law's Empire* (Dworkin 1986, 45–86; Plankett and Sandell 2013, 242–281), as it might be applied to what Dworkin calls integrity in legislation (Dworkin 1986, 167). It namely entails interpretive weighing in order to arrive at the best possible position, for example to ascertain congruence of legislation with the rule of law. There are two main differences however. While Dworkin aims for a somewhat obscure combination of integrity (primarily), fairness, justice and due process (Dworkin 1986, 164–167), a Finnis-based Thomist approach aims at the focal meaning of law as common good (Finnis 2011, 23). The problem with the vagueness of Dworkin's approach is illuminated by Guest. He claims that there is no sufficient reason, why integrity should be given precedence over other criteria proposed by Dworkin. While accepting Dworkin's general framework of four values, he states that justice is more important than integrity (Guest 2005, 441–468). A Finnis-based interpretive approach is not prone to this line of criticism, since it allows for a flexible weighing of different values, while retaining the notion of the common good as the overarching denominator. Furthermore, in contradiction to Dworkin's more or less arbitrary mental process of interpretation (Dworkin 1986, 240–250), the dialectical method of Aquinas offers a more structured approach that is arguably easier to apply and replicate.

A further interesting possibility opened up by the above approach and by the interpretive turn to Finnis' theory is that it enables the restatement of his theory of natural law by setting its foundations in the Christian faith. The common good and its values may namely be weighed in search of the focal meaning of law with the Christian understanding of life, knowledge, play, aesthetic experience, friendship, religion and freedom in mind. For the focal meaning of the law to even exist, it necessarily has to be the true meaning of the law. »Human mind by its nature longs for truth and does not rest until it has reached it.« (Petkovšek 2007, 205) Such an aim in interpretation is deeply Catholic in its nature, since the notion of truth is the starting point and the base of Catholic theology (Petkovšek 2018, 236). Interpretation as a way to seek the truth also seems to be congruent with Christianity, since to accept a Christian way of life does not mean that we possess the truth, but that we are on our way to finding out what the truth might be (Petkovšek 2018, 257; Strahovnik 2015, 253–263). Such an approach thus enables the restatement of modern natural law on a theological foundation, which is however much more nuanced and logically rigorous than its medieval natural law counterparts.

6. Conclusion

In attempting to apply Finnis' understanding in both its formal and substantive dimensions as a rule of law test and remaining philosophically consistent, it is necessary to perform an interpretive turn to his original theory. The dialectical method of St. Thomas Aquinas from his *Summa Theologica* is indeed a potentially important tool for the necessary weighing of values to be performed in the light of the common good.

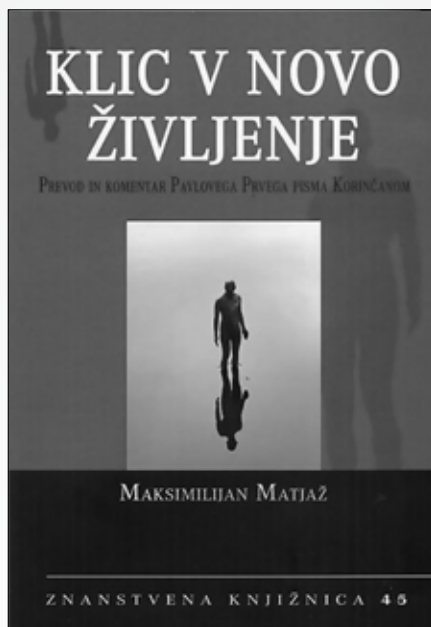
The ensuing Finnis-based rule of law test might be applied to a wide range of legal systems and their parts, individual laws and acts of officials. It is practical to the degree that it allows for a structured approach to comparing the existing legal system with the focal meaning of law. At the same time, it is also firmly based on the foundation of the modern natural law theory.

Additionally and most interestingly, an important flaw in Finnis' conception has been exposed. It stems from the contradiction between his claims of incommensurability of values and the necessity to gain understanding of the focal meaning of the legal system through the same, supposedly incommensurable values. While the above flaw may be easily rectified by allowing for his theory to take an interpretive turn, this does have further implications. Since it seems that the search for truth is inherent in the honest search for the focal meaning of law, it might be that Finnis' theory can be restated in this way to put modern natural law back on a theological foundation.

References

- Aquinas, Thomas.** 1920. *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas: Second and Revised Edition*. London: Burns Oates and Washbourne.
- Bahovec, Igor.** 2009. Identity of Ecclesiastical Lay Movements: Spirituality, Community and Communitarian Civic Involvement. *Bogoslovni vestnik* 69, 4: 447–460.
- Barrett, Gavin.** 2018. Reflections on what the rule of law means. In: Armin Hatje and Luboš Tichý, eds. *Liability of Member States for the Violation of Fundamental Values of the European Union*. 23–38. Baden-Baden: Nomos Verlag.
- Bingham, Tom.** 2009. The Case of Liversidge v. Anderson: The Rule of Law Amid the Clash of Arms. *The International Lawyer* 43, 1:33–38.
- Cormacain, Ronan.** 2017. Legislation, legislative drafting and the rule of law. *The Theory and Practice of Legislation* 5, 2:115–135. <https://doi.org/10.1080/20508840.2017.1394045>
- Craig, Paul.** 1997. Formal and Substantive Conceptions of the Rule of Law. *Public Law*: 467–487.
- Dworkin, Ronald.** 1986. *Law's Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Finnis, John.** 1987. On Reason and Authority in Law's Empire. *Law and Philosophy* 6: 357–380. <https://doi.org/10.1007/bf00142932>
- — —. 1997. Commensuration and Public Reason. In: Chang, Ruth, ed. *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, Chapter 12. Cambridge: Harvard University Press.
- — —. 2011. *Natural Law and Natural Rights*. Second edition. Oxford: Oxford University Press.
- Forte, David.** 1990. The Rule of Law and the Rule of Laws. *Cleveland State Law Review* 38:97–122.
- Fuller, Lon.** 1969. *The morality of law*. New Haven: Yale University Press.
- Guest, Stephen.** 2005. Integrity, Equality and Justice. *Revue Internationale de Philosophie*, no. 233:441–468.
- Krašovec, Jože.** 2017. Kazen od naravnega zakona pravičnosti do osebnega odpuščanja. *Bogoslovni vestnik* 77, 1:117–129.
- Letnar Čerňič, Jernej.** 2018. Človekovo dostojanstvo kot temelj vladavine prava v slovenski družbi. *Bogoslovni vestnik* 78, 1:147–157.

- Lisska, Anthony.** 2013. Human Rights Theory Rooted in the Writings of Thomas Aquinas. *Diametros* 38:134–152.
- Pavčnik, Marijan.** 2008. Das »Hin- und Herwandern des Blickes«: zur Natur der Gesetzesanwendung. *Rechtstheorie* 39, 4:557–572. <https://doi.org/10.3790/rth.39.4.557>
- Petkovšek, Robert.** 2007. Noetika Frana Kovačiča. *Bogoslovni vestnik* 67:193–206.
- — —. 2018. Veselje resnice in svetopisemski monoteizem. *Edinost in dialog* 73, 1–2:235–258.
- Plankett, David, and Timothy Sundell.** 2013. Dworkin's interpretivism and the pragmatics of legal disputes. *Legal Theory* 19:242–281. <https://doi.org/10.1017/S1352325213000165>
- Raz, Joseph.** 1997. The rule of law and its virtue. *The Law Quarterly Review* 93, 2:198–202. As republished in Joseph Raz. *The authority of law: essays on law and morality*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- — —. 2018. The Law's Own Virtue. Columbia Public Law Research Paper No. 14–609. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3262030> (accessed 17. 01. 2019).
- Sampford, Charles.** 2018. The Rule of Law Begins at Home. In: Jeremy Farall and Hillary Charlesworth, eds. *Strengthening the rule of Law through the UN Security Council*, Chapter 5. New York: Routledge.
- Strahovnik, Vojko.** 2015. Resnica, zgodovina, integriteta in sprava. *Bogoslovni vestnik* 75, 2:253–263.
- Sunstein, Cass.** 1994. Political Conflict and Legal Agreement. Harvard University Tanner Lectures. https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/s/Sunstein96.pdf (accessed 17. 01. 2019).
- Wöhler, Hans-Ulrich.** 2006. *Dialektik in der mittelalterlichen Philosophie*. Berlin: Akademie-Verlag. <https://doi.org/10.1524/9783050047072>



Maksimilijan Matjaž
**Klic v novo življenje - Prevod in komentar Pavlovega
prvega pisma Korinčanom**

S Prvim pismom Korinčanom si je apostol Pavel zadal težko nalogo, kako sporočiti skrivnost Božje modrosti in človekovega odrešenja, razodetega po Jezusovem križu, v okolje cvetoče blaginje, ki se je zavedalo svoje moči in modrosti ter je prisegalo na svobodomiselnost in pluralizem. Zato sodi pismo danes med najbolj preučevane in aktualne tekste Nove zaveze. Odpira namreč vprašanja, ki jih soočenje Kristusovega evangelija in sodobnega sveta vedno prebuja. Zdi se, kot da krščanski oznanjevalci izgubljajo boj s konkurenčnimi kulturami, religijami, ideologijami ter z vplivi raznih centrov politične in gospodarske moči. Stanje duha tako danes ni bistveno drugačno, kakor je bilo v Korintu pred skoraj dva tisoč leti, ko je tam Pavel tisto peščico poslušalcev, ki ga je hotela poslušati, učil o nekem drugačem, alternativnem načinu življenja. Te alternativnosti pa ni prikazoval kot nekaj, kar bi bilo mogoče živeti samo tako, da bi izstopili iz kulture, v kateri so živeli, ampak kot novost, ki jo je mogoče živeti v vsaki kulturi – na vsakem kraju (1,2)..

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2015. 216 str. ISBN 9789616844444, 13€.

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)
 Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1, 59—69
 Besedilo prejeto/Received:07/2018; Sprejeto/Accepted:01/2019
 UDK/UDC: 17.023:27-426
 DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Gorsak>

Bernard Goršak

Ali je situacijska etika lahko krščanska etika?

Can Situation Ethics Be Christian Ethics?

Povzetek: Posinodalna apostolska spodbuda *Amoris laetitia* papeža Frančiška je bila deležna precej kritik, povzetih tudi v pismu *Correctio filialis de haeresibus propagatis*. V prispevku se osredotočamo zgolj na vprašanja, ki se porajajo v zvezi z možnimi etičnimi interpretacijami nekaterih odlomkov te spodbude. Predmet našega zanimanja je vprašanje, ali se s tem dokumentom situacijska etika v okvirih katoliškega nauka ne samo dovoljuje, ampak postavlja kot eden izmed njegovih nosilcev? Na to se navezuje vprašanje, ali je situacijska etika, kot jo je utemeljil njen avtor J. Fletcher, sploh lahko krščanska etika oziroma, kateri so pogoji, da situacijska etika postane krščanska etika? Prispevek ponuja odgovore na navedena vprašanja predvsem v okvirih tako imenovane trilateralne krščanske situacijske etike, ki v ospredje postavlja odnos z drugim preko Boga. Zagovarjamo stališče, da je v Svetem pismu dovolj argumentov, ki potrjujejo tovrstni pristop k etičnemu vrednotenju.

Ključne besede: situacijska etika, trilateralna krščanska situacijska etika, krščanska morala

Abstract: The post-synodal apostolic exhortation *Amoris Laetitia* of the Pope Francis received much criticism, many of them included in the letter *Correctio filialis de haeresibus propagatis*. In this article, we focus only on the questions, which arise in connection to possible ethical interpretations of some of the exhortation's passages. The subject of our interest is hence the question, whether, with this document, situation ethics has been, not only permitted within the Catholic teaching but rather affirmed as one of its pillars? This is linked to the question, whether the situation ethics, as outlined by its author, J. Fletcher, can be Christian ethic in a first place; and respectively, under what preconditions it may become Christian ethic? The article offers some answers to these questions, especially within the context of a so-called trilateral Christian situation ethics, which emphasizes the relationship with the other through God. We argue that the Holy Scripture includes grounds for sufficient arguments, which validate this kind of ethical appraisal.

Key words: situation ethics, trilateral Christian situation ethics, Christian morality

1. Uvod

Namen prispevka ni teološko polemiziranje z apostolsko spodbudo *Amoris laetitia* (Frančišek 2016), pač pa obravnava situacijske etike v luči svetopisemskega učenja in sodobnega krščanskega nauka. Nekatere izmed polemik, ki so se pojavile po objavi te spodbude in ki se nanašajo predvsem na vprašanje, ali se z njo situacijska etika ne uvaja kot ena izmed nosilnih etik sodobnega učenja Rimokatoliške cerkve, nam služijo predvsem kot potrditev naše domneve, da je to vprašanje – ali je situacijska etika sploh lahko krščanska etika – resnično aktualno in da zahteva podrobnejši razmislek. V pismu *Correctio filialis de haeresibus propagatis* (Aardweg van den et al. 2017) njegovi avtorji prečesavajo spodbudo in izpostavljajo tiste odstavke, za katere se jim zdi, da učenje katoliške Cerkve izražajo napačno. Primer razvezanih in ponovno poročenih ter njihovega položaja znotraj katoliške Cerkve (o čemer v spodbudi govori odstavek 297) nam služi kot povod za razmišljanje o vprašanju, ali je z vidika krščanske etike upravičeno učiti, da je nemoralnost in/ali grešnost nekega stanja treba razumeti situacijsko, ne pa absolutno normativno.¹

Mulcahy (2017) v svoji kritiki kot še posebej problematična navaja poleg tega odstavka še odstavek 301 in 303 spodbude. Tako na primer meni, da odstavek 301 govori o tem, da je določena oseba pač lahko v neki »konkretni situaciji«, pri čemer nima druge možnosti, kot da živi v smrtnem grehu – in je tako v tem grešnem stanju opravičena, čeprav se zaveda, da s tem greši. Nadalje še meni, da papež Frančišek na tem mestu trdi, da kdo lahko to dojema celo tako, kot da Bog želi, da ostaja v svojem grešnem položaju. Te trditve Mulcahy sooča z učenjem papeža Janeza Pavla II. v encikliki *Veritas splendor* in meni, da sta si oba dokumenta v teološkem smislu popolnoma nasprotujoča. V odstavku 103 te enciklike namreč beremo, da je zelo velika napaka meniti, da je učenje Cerkve zgolj nek »ideal«, ki se v svojem izvajanju prilagaja konkretnim človeškim zmožnostim (Janez Pavel II. 1999, 91). V nadaljevanju Mulchany navaja še odstavek 81 enciklike, ki pravi, da okoliščine in nameni po zaslugi njegovega objekta nikakor ne morejo transformirati intrinzično zlega dejanja v dejanje, ki je »subjektivno« dobro ali ki ga je moč zagovarjati kot neko izbiro. Mulchany pa trdi, da je prav takšno »transformacijo« zlega dejanja v dobrega mogoče razbrati iz odstavkov 303 in 301 apostolske spodbude *Amoris laetitia*. Kot dodaten argument za svojo trditev Mulchany navaja še odstavek 67 in 52 iz enciklike *Vera in razum* papeža Janeza Pavla II., ki trdita, da se določeno intrinzično zlo (slabo) dejanje na noben način ne more spremeniti v nekaj, kar bi v določenih okoliščinah lahko bila celo Božja volja.

Janez Pavel II. torej trdno zagovarja stališče, da v okvirih učenja katoliške Cerkve nikoli in na noben način ni upravičeno storiti moralno slabega dejanja za doseg moralno dobrega cilja. Situacijska etika, kot jo je zasnoval Joseph Fletcher (1967), se s tem učenjem ne strinja, saj sta zanjo na primer evtanazija in preprečevanje razmnoževanja umsko prizadetih lahko v določenih primerih nekaj, kar je dobro,

¹ »Nihče ne sme biti za vedno obsojen, kajti to ni logika evangelija! Pri tem ne mislim samo na ločene, ki živijo v novi zvezi, temveč na vse, naj so v takem ali drugačnem položaju.« (Frančišek 2016, 180–181)

saj prinaša največje dobro za človeka oziroma omogoča najvišjo stopnjo agape kot edinega intrinzično dobrega načela – to pa da je edini smiselni kriterij etičnega razsojanja. V tem smislu se sprašujemo ali torej znotraj katoliške Cerkve obstajajo različne razlage o teološkem značaju situacijske etike in kateri pogoji bi morali biti izpolnjeni, da bi situacijska etika sploh lahko bila krščanska etika?

2. Različnost etičnih izhodišč

Splošna etična načela bi naj bila za razliko od moralnih načel vrednostni aksiomi in kot takšna neodvisna od konkretnega družbeno-zgodovinskega konteksta. Kljub temu pa ne moremo mimo dejstva, da so razumevanja, interpretacije in posledično tudi implementacije teh načel neposredno in prvenstveno odvisne od razumevanja bistva človeka. Če je človek skladno s svetopisemskim izročilom bogupodoben (1 Mz 1,27; Jak 3,9: 1 Jn 3,2), torej božji otrok z večnima dušo in duhom (DanD 2,86; Iz 55,3; 1 Tes 5,23; Ps 22,26; 23,6; Prd 12,7, Dan 12,2-3; Mt 25,46; 1 Kor 15,12), potem so interpretacije aksiomatično postavljenih etičnih maksim, ki zadevajo človeka, nujno drugačne, kot če človeka dojemamo zgolj kot slepo evolucijsko naključje, brez vsakršnega notranjega ali zunanjega telosa oziroma kot rezultat mehanske kavzalnosti genskega determinizma.

Najprej se moramo zato vprašati, ali so pri etičnem presojanju posledice pomembne ali ne? Deontologi trdijo, da niso: če se ne sme krasti (ker je kraja etično slabo dejanje), se pač nikoli ne sme krasti – pa četudi se zaradi tega umre od lakote. A celo teologija pravi, da včasih lahko izbiramo le med večjim in manjšim zlom. Tomaž Akvinski (2006, 5692–5693) v *Teološki sumi* glede tega izpostavlja pomen epikije (epikeia, epieikeia), etičnega načela, ki pravi, da je v določenih primerih pravičnejše prekršiti zakon, kot pa se ravnati strogo po njem. Za T. Akvinskega je epikija krepost, a pred tem navaja tri ugovore proti tej trditvi. Prvi ugovor pravi, da nekaj ne more biti krepost, če odpravlja drugo krepost – in pravičnost zakona je takšna krepost. Drugi ugovor pravi, da epikija sodi o zakonu, sodnik pa mora vedno soditi po zakonu, ne o zakonu. Tretji ugovor pravi, da voljo zakonodajalca lahko interpretira le suveren dežele, ne pa kdor koli. A na to T. Akvinski odgovarja, da so zakoni skupki posameznosti, pri čemer pa so te posameznosti »brezštevilne v svoji različnosti« in zato »ni mogoče opredeliti zakonskih določil tako, da bi lahko veljala za prav vsak posamezni primer«. To ponazarja s primerom obveznega vračanja lastnine, ki je bila shranjena pri tretji osebi: če bi nekdo, za katerega se ve, da ima napade blaznosti, zahteval od osebe, pri kateri je shranil orožje, da mu ga vrne, mu ta oseba ne bi smela ugoditi – če bi videla, da ga zahteva v stanju blaznosti. Dodaja še, da epikija ne odpravlja pravičnosti in drugih načel, ki so vodila zakonodajalca pri pisanju zakona, ampak ravna v skladu z njimi in zato takšne izjeme ne morejo biti proti volji zakonodajalca. Pri epikiji se tako sodi ne o samem zakonu, temveč, ali je neko konkretno posameznost zajel ali ne. Zakoni torej veljajo za vse primere, za katere lahko veljajo, če jih zajemajo. Za pri-

mere, ki jih zakoni ne zajemajo, pa se pri etičnem odločanju spoštujejo načela zakonov, med njimi predvsem pravičnost.²

Kaj torej sploh sme prevzeti vlogo etičnega kategoričnega imperativa oziroma vrhovnega načela etike? Kant kot deontolog trdi (1981, 434–436), da je to načelo načelo univerzalnosti; da je to tisto dejanje in odločanje, za katerega se sme soditi, da bi lahko postalo univerzalni zakon.³ Vendar pa krščanstvo temu lahko upravičeno ugovarja, saj če nekdo uresničuje to načelo zgolj iz lastne svobodne volje, če torej svoje svobodne volje svobodno ne podredi Volji, ki je onkraj njega, potem je možno med drugim tudi to, kar je dolga stoletja veljalo za povsem legalno in se ni zdelo niti najmanj etično sporno: da je nekdo v popolni lasti drugega, da imamo sužnja in njegovega lastnika. Sužnjelastništvo ni bilo sporno Aristotelu, Platonu, pa tudi ne krščanskemu cesarju Konstantinu – bilo je sestavni naravni in etično nesporni del njihovega sveta. Ob takšnih etičnih izhodiščih – zakaj ne bi bile zakonite (etične) potem tudi prostitucija, evgenika, evtanazija ...?

3. Trilateralna krščanska situacijska etika

Naša teza je, da prave odgovore na ta vprašanja ponuja četrta etika – če je prva etika deontološka, druga teleološka in tretja etika vrednot. Pri četrti gre za odgovore, ki jih ponuja trilateralna krščanska situacijska etika. S svojo predhodnico, situacijsko etiko ali »novo moralo«, kot jo je še poimenoval njen avtor J. Fletcher (1967), ima nekatera skupna izhodišča etičnega vrednotenja: okoliščine so pomembne za etično presojo in ljubezenski odnos nalaga predvsem delovanje in manj čustvovanje. Vendarle pa je po našem mnenju Fletcher pri svojem utemeljevanju situacijske etike ostal na pol poti, saj je kljub temu, da je za njen osnovni kriterij postuliral (krščansko bratsko) ljubezen, s svojo definicijo agape (43–45) zagrešil zdrs v pavšalnost in antropocentrični redukcionizem – predvsem s tem, ko je v središče odnosa postavil človeka in človeško ljubezen. Njegova situacijska etika tako morda niti ne zasluži naziva krščanska, saj v center postavlja človeka, ne Kristusa. Ta situacijska etika (takšna agape) je zgolj humanistična, antropocentrična. Tega se Fletcher vsaj deloma zaveda, zato imenu ne dodaja pridevnika krščanska. Njegova ambicija je na sicer krščanskih izhodiščih, točneje na idealu bratske agape, izpeljati splošno etiko oziroma »new morality«. Najvišje dobro (*summum bonum*) je najprej in predvsem dobro človeka. S tem je ta etika personalistična, ne eksistencialistična – a dodaja, da je papež Pij XII. ta dva pojma napačno interpretiral kot sinonima (33).

² T. Akvinski zagovarja, da se naravni zakon lahko spremeni na dva načina: z dodajanjem ali odvzemanjem. V obeh pa zakon ostaja nespremenjen, kar zadeva prve principe. Sekundarni principi, ki so natančnejši sklepi, izvedeni iz prvih principov, se tudi ne spreminjajo, razen v posameznih izjemnih primerih zaradi posebnih okoliščin (Akvinski 2006, 3713). Prvi princip je na primer *synderesis*, načelo, da je treba delati dobro in se ogibati slabega.

³ Kant meni, da se racionalno bitje v izrazu svoje svobodne volje mora vedno videti kot zakonodajalec v kraljestvu ciljev oziroma smotrov. Moralnost svobodne volje je v njegovi zmožnosti biti (delovati kot) univerzalni zakonodajalec. Iz tega nato izpeljuje tudi pojem dolžnosti, ki predstavlja praktično nujnost. (Kant 1981, 413–436)

Po mnenju več avtorjev, ki jih citira Fletcher, ljubezen (agape) naj ne bi bila čustvo, s čimer se napačno mnogokrat zamenjuje, ampak definitivni način volje za dejanja v odnosu do drugega (definite attitude of the will). Takšen agape tudi ni ne philia ne eros (48–49). Za verujočega kristjana namreč hipostaza njegove biti ni nikoli v njem samem, niti v sočloveku, ampak je lahko le v Bogu. Resnica, ki izhaja iz Boga, ki je Ljubezen in Prapočelo vsega, je, da ne živimo in umremo zase, ampak v Bogu (Rim 14,8). Za kristjana njegovo življenje ne pripada njemu samemu, ampak Bogu: »Kajti ne živim več jaz, ampak živi Kristus v meni« (Gal 2,20); in »... za visoko ceno ste bili odkupljeni« (1 Kor 6,20; 7,23). Bog je lahko Alfa in Omega (Raz 1,8; 21,6; 22,13) le v absolutnem smislu. Torej je Bog za kristjana Alfa in Omega, tudi kar zadeva vse njegove odnose – ni primera, položaja ali situacije, iz katere bi lahko ali smel biti izločen. Fletcher je to dejstvo, čeprav je bil sprva kristjan (pozneje se je deklariral za ateista), hote ali nehote premalo upošteval. Zanj je bila zgolj medčloveška ljubezen kot kriterij etičnega razsojanja povsem zadoštna.⁴

Ko je Bog premalo vključen ali ko je celo izključen, potem ostaja relacija zgolj dvostranska in kot takšna za nas ne more biti več dovolj dober kriterij etičnega razsojanja v okvirih krščanske etike, čeprav se utemeljuje na tako imenovani ljubezni. Ko je utemeljena tako, je veliko prehitro pripravljena dopustiti kot etično sprejemljivo tudi npr. evtanazijo in to pod pretvezo ljubezni: jaz ljubim svojega umirajočega trpečega očeta in on mene ljubi prav tako močno, in oba se strinjava – zato je etično, da skrajšava njegovo veliko trpljenje tako, da se mu konča življenje. S krščanskega vidika je problem te etike, da takšna ljubezen med očetom in sinom ni iz Resnice, saj v presojanje ni bil vključen tudi Bog, ki je (edina) Resnica. Takšna ljubezen je le privid, slab približek Ljubezni, tako definirana agape ni ljubezen, ki bi smela biti merilo krščanske etičnosti, ampak je bolj kot ne le izgovor za sebičnost. Takšen odnos odraža zgolj naravno, človeško ljubezen – za katero pa Kierkegaard pravi, da je lahko le groba popačitev tega, kar Ljubezen dejansko je:

»Naravna ljubezen v človeku ni tisto večno ... Brezbožno je, kadar si človek upa vzeti za primero Boga, češ da na podoben način ljubi sebe ali drugega oziroma se pusti ljubiti od drugega ... Edino kadar imaš Boga rajši kot vse drugo, boš ljubil bližnjega v drugem človeku ... Odnos do Boga je tisti razpoznavni znak, po katerem se prepozna ljubezen do ljudi. Dokler me ljubezenski odnos ne vodi k Bogu in dokler jaz sam v ljubezni drugega ne vodim k Bogu, vse dotlej moja ljubezen ni prava ...« (Kierkegaard 2012, 27–28; 78–79; 50–57; 141–145; 160)

Drugi kot mene-določujoči dejavnik, saj me edini lahko od-stavi, premakne iz ničnosti moje biti, je pglavitna tema etike E. Levinasa (1998, 39–40). Tako utemeljena etika je po njegovem mnenju tudi edini pravi temelj nove filozofije. Pri Levinasu, ki je izhajal iz tradicije judovskega talmuda, je odnos vedno bilateralen. Boga v njem zasledimo le posredno, nikoli eksplicitno kot hipostazo – oziroma Bog

⁴ V krščanstvu Ljubezen ≠ ljubezen.

v tem odnosu z Drugim nima konstitutivnega značaja, značaja nujnega pogoja. Prav zato se drugi vedno piše kot Drugi, torej kot Absolut. Tudi njegova etika želi biti predvsem nadkonfesionalna, splošna, humanistična – s tem pa nujno nekrščanska. Levinas namreč pravi:

»Sam obstoj je zaradi intencionalnosti ožvljen s smislom, ki je prvotni ontološki smisel ničnosti. /.../ Toda obstoj v samem dogodku obstajanja, v tesnobi, pomeni ničnost. /.../ Vztrajam na neosebni povedki »je«⁵ ... V tem ni ne veselja ne darežljivosti: to je šum, ki prihaja po popolnem zanižanju šuma.« (33; 37)

Pristno krščanska situacijska etika to relacijo postavlja v trikotnik: jaz–Bog–drugi. V središču odnosa ni človek, ampak Bog. Moj odnos do drugega lahko poteka le preko Boga, nikoli brez njega, nikoli zgolj direktno k drugi osebi. Pri tovrstnem etičnem razsojanju se zato moramo vprašati, kaj bi na našem mestu verjetno storil Jezus. Vprašati se moramo, kako moj odnos do drugega vpliva na njegov odnos do Boga. V konkretnem primeru, ki smo ga omenili, se moramo vprašati, ali ni naša želja po manjšanju trpljenja na smrt bolnega očeta v bistvu egoistična in ali ni morda očetovo trpljenje (in skupaj z njim tudi naše) v skladu z Božjimi načrti, saj se Božja milost lahko izliva na ljudi tudi zaradi osmiselitve trpljenja trpečega.

4. »Krščanska« razumnost

Na tem mestu se moramo vsaj na kratko dotakniti vprašanja »razumnosti«, točneje »krščanske razumnosti«. Naša trditev, da je v okvirih krščanske situacijske etike morda celo razumno razumeti trpljenje kot nekaj smiselnega, se običajnemu razumu upira kot nekaj povsem nelogičnega. D. B. Hart, ugledni filozof in teolog, piše:

»V krščanskem izročilu so razum cenili kot visoko in dragoceno stvar /.../, ker je bil notranje povezan z dostojanstvom bitij, ustvarjenih po Božji podobi; in ker je bilo tako /.../, da je razum vedno tudi moralnost in da je za to, da bi um postal docela razumski, potrebna ljubezen do bližnjega« (Hart 2013, 283).

S tem se strinjamo, a le deloma. Kako je namreč v tem kontekstu mogoče razumeti na primer kot moralen oziroma pravičen razum, ki vidi smisel v trpljenju? Razum, kot ga opisuje Hart, je lahko moralen in pravičen, vendar nikoli v svoji sekularni definiciji. Zato je prejšnjemu citatu po našem mnenju nujno treba dodati določujoči pridevnik: »V krščanskem izročilu so krščansko razumljen razum cenili ...«

Philippe Nemo v predgovoru h knjigi *Etika in neskončno* pravi:

⁵ Levinas v »je« (*es gibt*) ni videl daru, kot Heidegger, ampak je zanj povedek dogodek biti z Drugim – in v tem je edini smoter (kot intenca). V tem je tudi bistvo Levinasove metafizike kot etike (Levinas 1998, 33; 37).

»Kajti prvo vprašanje, tisto prek katerega se bit razpoči ter človeško postane »drugače od biti« in hkrati transcendenca svetu, je vprašanje, brez katerega je vse drugo nečimernost in praznost – to prvo vprašanje je pravičnost«. (Nemo, v: Levinas 1988, 22)

Pravičnost (moralnost) implicira poštenost, a tudi modrost. Če je prvo vprašanje pravičnost, mora drugo vprašanje biti modrost. In če je modrost ter z njo neločljivo povezan moralni razum resnično ključnega pomena, da se doseže pravičnost že na zemlji, potem lahko upravičeno domnevamo, da bo tudi Sveto pismo tako pomembno vprašanje obravnavalo izdatno.

In res. Med 73 knjigami Svetega pisma bi le težko našli kakšno, ki modrosti (razuma) ne bi obravnavala vsaj posredno, če že ne kot eno od svojih vodilnih tem. Ključno pa je spoznanje, da je za resnično (krščansko) modrost nujni predpogoj strah Božji, ponižnost (Prg 1,10; 3,7; 9,10; 15,33; Sir 1,14; 1,16; 1,18; 1,27; 11,1; 19,20; 2 Sam 23,3; 2 Krn 26,5; Ps 36,2; 111,10; Job 4,6 28,28; Jak, 1,5-8; Iz 33,6; Prd 12,13; 2 Kor 7,1; Rim 3,9-18) in da je krščanska modrost tuja, nasprotna sekularni modrosti, to je modrosti, ki želi biti modra brez Boga (1 Kor 1,19-31; 3,19-20; Iz 29,14; Jer 8,9; Kol 2,2-3; Jak 3,17; Job 37,24; Prg 2,6; 3,5; Ps 37,30-31; 119,104; Dan 2,21; Mt 11,25; Lk 10,21).

Kaj pomeni strah Božji v praktičnem smislu, kako se manifestira navzven, v vsakdanjem življenju? Modrost, ki se napaja iz strahu Božjega, postane Ljubezen. Takšna modrost-ljubezen ne vidi več le sebe, tudi ne vidi drugega kot Drugega (če se ozremo zopet na E. Levinasa), ampak vidi vedno in povsod le trikotnik jaz–Bog–drugi, ki izhaja iz svetopisemske zapovedi ljubezni: ljubiti je treba svojega Boga in svojega bližnjega kot ljubimo sebe. Vmes ni nikjer postavljen pogojnik, kot to mnogokrat želijo interpretirati eisegeti⁶ svetopisemskih besedil (Mr 12,32-33). Iz relacije izpustijo Boga in zagotavljajo, da je celotno bistvo Jezusove zapovedi povzeto v »Ljubi svojega bližnjega«, kar pa ne drži. Gre za inherentno (ontološko) korelacijo med vsemi tremi deli tega trikotnika, saj sicer več ne moremo govoriti o krščanski, ampak samo še o (nepopolni) človeški ljubezni.⁷

5. Svetopisemski primeri situacijske etike

Po našem mnenju v Svetem pismu lahko najdemo, če se v obravnavano tematiko poglobimo, precej primerov situacijske etike. Morda je prvi primer dvakratna zapoved, naj napolnijo zemljo Adamu in Evi ter Noetovim sinovom (1 Mz 1,28; 1 Mz 9,1), saj te zapovedi ni bilo mogoče izpolniti brez spolnih odnosov med brati in sestrami ter bratranci in sestričnimi – incest pa je seveda eden največjih gre-

⁶ Termin je skovan iz *eisegesis*, kot antipod *eksegesis*, oziroma iz njega izpeljanemu izrazu *ekseget*.

⁷ Izrek svetega Avguščina »Ljubi in delaj, kar hočeš« (*Dilige et quod vis fac*) se prav tako pogosto zlorablja kot argument dozdevno krščanske utemeljitve zadostnosti ljubezni med zgolj človeškimi akterji. Sveti Avguštin je svoj izrek utemeljil na Ljubezni in ne na ljubezni, zato resnično ljubiti ne more hkrati pomeniti pozabiti na Boga.

hov, ki se kaznuje s smrtjo. Vendar pa to postane šele s tretjo Mojzesovo knjigo (3 Mz 18; 20). Abraham, Izak in Jakob so vsi poročili svoje bližnje sorodnice. Sara je bila Abrahamova polsestra (1 Mz 20,1-12), Rebeka je bila vnukinja brata Izakovega očeta (1 Mz 24,15), Rahela pa je bila hči Labána, brata Jakobove matere (1 Mz 29,10). Menimo, da je Bog zunaj polja človeškega presojanja, da se njegova dela ne morejo razmejevati na etična in neetična⁸. Zato morda zgornja zapoved o napolnitvi zemlje vendarle ne sodi v kategorijo relacijske etike in morda zato v ta seznam ne smemo vključiti tudi poboja kanaanskih ljudstev (4 Mz 21,3; 5 Mz 20,17; Apd 13,19; 2 Sam 24,17; 2 Kr 19,35), čeprav se zdi, da neposredno nasprotujejo zapovedi »Ne ubijaj«⁹. Podobno bi lahko veljalo tudi za zapoved »Ne delaj si rezane podobe ...« (2, Mz 20,4), ki se zdi, da nasprotuje ukazu, da se naj na skrinjo zaveze naredita dva zlata keruba (25,18), ter za ukaz Mojzesu, da naj naredi bronasto kačo na drogu (4 Mz 21,8-9).

Menimo, da je zagotovo dober primer svetopisemske situacijske etike znani dogodek kamenjanja vlačuge, kjer gre Jezus preko zakonov takrat še veljavne Mojzesove postave (5 Mz 22,20-21); to je tudi zelo nenavadna in tako etično kot teološko težko razumljiva obuditev že štiri dni mrtvega Lazarja (Jn 11); to so nenazadnje vsi čudeži, ki jih je Jezus storil na sabat. Jezus prav tako ne pohvali Marte, ampak Marijo, ki je prešla racionalno in tradicijsko pogojeno dojemanje nastalega položaja in ga začutila v neformalni, situacijski pojavnosti, v kateri je potrebno le eno (Lk 10, 38-41). Dalje, v določeni situaciji je pustiti (enega) demona v sebi lahko celo bolje, kot pa ga izgnati, saj potem lahko namesto njega dobimo vase sedem še hujših demonov (Mt 12,43-45; Lk 11, 24-26). Potem, Jezus Pilatu pravi, da ima pri njegovi obsodbi na smrt celo manjši greh, kot pa tisti, ki so ga izročili njemu v obsodbo (Jn 19,11). Apostol Pavel svojim učencem polaga na srce, naj se podredijo svojim gostiteljem in tistim, ki jih nagovarjajo, da bi jih pridobili za vero v Kristusa (1 Kor 8,13; 1 Kor 9,20-21; Apd 16,3). Tako se prepreči pohujšanje svojega brata in se mu izkaže ljubezen iz vere (ne pa po veri).

Naslednji primeri svetopisemske situacijske etike so po našem mnenju še: »Ni namreč vse vsem v prid, ni vsaka duša zadovoljna s čimersibodi« (Sir 37,28), »Vsem sem postal vse ...« (1 Kor 9,19- 23);¹⁰ »Veselite se s tistimi, ki se veselijo, in jokajte s tistimi, ki jočejo« (Rim 12,15); »Ne odtegujta se drug drugemu, razen morda za

⁸ Kot svetopisemska potrditev tega nam lahko služi kar celotna Jobova knjiga. Na tem mestu je treba opozoriti na nevarnost, da se od tega, da ne moremo soditi Boga, lahko kaj hitro preskoči na sklep, da torej sploh nima nobenega smisla razlagati si Božjo voljo, saj je človeški volji popolnoma tuja. In ker je Božja docela nespoznavna, nam ostane zgolj človeška volja – tudi kot edina merodajna v smislu moralnega odločanja. Vendar pa gre pri tem za razliko med zakaj in kako. Človek se ne sme spraševati, zakaj je Božja volja takšna in ne drugačna, ampak se mora spraševati, kaj je Božja volja. Slednja je v celoti razodeta v Svetem pismu, zlasti še evangelijskih.

⁹ Zakaj je bilo po volji Boga pokončanih kar sedem narodov v kanaanski deželi, je že dolgo velik kamen spotike za marsikatero verujočega, pa tudi za številne neverne kritike krščanstva ter Svetega pisma. Razlago za to po našem mnenju ponujajo nekateri zunajbiblični spisi, zlasti Enohova knjiga, a tudi samo Sveto pismo: ta etnocid je potrebno razumeti v luči zlasti 1 Mz 3,15 in 1 Mz 26,4 ter tudi (ali predvsem) 1 Mz 6.

¹⁰ Menimo, da je to eden najpomembnejših odlomkov, ki razkriva prisotnost in značaj trilateralne situacijske etike v Svetem pismu.

nekaj časa ... To pravim iz prizanesljivosti, ni pa ukaz« (1 Kor 7,5); potem »Kdor ni z menoj, je proti meni; in kdor z menoj ne zbira, raztresa« (Mt 12,30), a na drugem mestu beremo »Kdor ni proti nam, je za nas« (Mr 9,40; paradoks, ki ga lahko razrešuje le trilateralna situacijska etika). Na drugem mestu lahko beremo: »Kajti nobeden med nami ne živi zase ...« (Rim 14,7); »Vem in sem prepričan v Gospodu Jezusu, da ni nič sólo na sebi nečisto; a če kdo misli, da je kaj nečisto, je zanj nečisto. Če je torej tvoj brat užaloščen zaradi tega, kar ješ, ne ravnaš več v skladu z ljubeznijo« (Rim 14,14-15); »Nikar ne razdiraj Božjega dela zaradi jedi! Vse stvari so sicer čiste, vendar pa je slabo za človeka, če z jedjo koga pohujšuje.« (Rim 14,20); »Tega vam ne pravim, ker ne bi imeli pravice do tega, ampak zato, da se vam sami postavimo za zgled, ki naj bi ga posnemali« (2 Tes 3,9). Jožef bi ob novici, da je noseča, moral Marijo zapustiti, a je ni (Mt 1,19-24); zatem, kar nekaj citatov je o tem, da je bolje biti pohabljen, kot pa grešiti in se pogubiti (Mt 5,29-30; Mt 18,8-9 Mr 9,43-47). O svojem odhodu Jezus pravi »... za vas je bolje, da grem; kajti če ne grem, Tolažnik ne bo prišel k vam; če pa odidem, vam ga bom poslal« (Jn 16,7). Samson ubije sebe, da bi s tem kaznoval krivičnike (Sod 16,28-30). David je imel v prešuštni zvezi z Urijevo ženo sina Salomona in iz te linije je izšel Jezus (Mt 1,6-16). Sari je moralo prej umreti več mož, da je prišel Tobija, ki ji je bil namenjen že pred vek (Tob 6,14-18). Živi naj raje sledijo Jezusovemu nauku, zato »naj mrtvi pokopljejo mrtve« (Mt 8,22; Lk 9,60). Abraham je imel Hagaro, egiptovsko dekle,¹¹ ki mu je rodila Izmaela, ki je Gospod blagoslovil in je bil Izakov starejši polbrat. Bolje se je odločiti za hudobijo moškega, ki je manjša kot hudobija ženske (Sir 42,14). Kdor najde zaklad, je bolje, da gre in proda vse, kar ima, ter kupi njivo na kateri je skrit zaklad (Mt 13,44). V tem smislu razumemo tudi odlomek »Nosite bremena drug drugemu ...« (Gal 6,2). Zagotovo sodi sem Marijin odgovor »Glej, Gospodova služabnica sem ...« (Lk 1,38); potem tudi znana Jezusova pripoved o služenju drugemu: »... Kar koli ste storili enemu od teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili« (Mt 25, 35-45). Nadalje je to tudi odlomek »Če ... ne postanete kakor otroci ...« (Mt, 18, 3); ter znani priliki o izgubljenem sinu (Lk 15,11-32) in bogatem mladeniču: »Še eno ti manjka: prodaj vse ...« (Lk 18,22). Svetopisemsko situacijsko je tudi nenavadno »dopuščanje« sobivanja plevela ljujke s pšenico (Mt 13,25-40) in prekletje smokve (Mr 11,21). Nedvomno pa v to skupino svetopisemskih primerov sodijo še blagri z govora na gori, saj je v določenem primeru (če se zavedamo prihodnjega plačila v nebesih) dobro biti ubog, žalosten, lačen, preganjan, zasramovan (Mt 5; Lk 6,20-23), ter prilika o usmiljenem Samarijanu (Lk 10,29-37). Sem pa končno lahko prištejemo tudi Jezusovo učenje, da v primeru nespoštovanja njegovega nauka nekdo lahko ima greh ali pa ga nima – odvisno od tega, ali je ta nekdo »slep« in »gluh« ali pa ni (Jn 9,41; 15,22-24); ter, da je po Gospodovi volji za Pavla bolje, da ima satanovega angela v sebi, kot pa, da bi se prevzel.¹²

¹¹ V Ezrovi knjigi beremo, da bi se Izraelci morali ločevati od ostalih ljudstev in se z njimi ne mešati (Ezr 9).

¹² Biti močan, ko si slaboten, se sliši kot oksimoron, ki pa postane znotraj trilateralne svetopisemske situacijske etike razumljiv. Pavel vse, kar počne, počne zaradi drugega, zaradi bližnjega, ki mu na ta način lahko bolje pomaga do odrešenja. Odlomku namreč sledi poglavje o Pavlovi skrbi za cerkev v Korintu.

Mnogo od zgoraj naštetega povzema prerokba Jeremije: »Svojo postavo bom dal v njihovo notranjost in v njih srce jo bom zapisal ...« (Jer 31,33). Človek namreč od Kristusa naprej presoja po novozaveznem srcu, ne več po hladnem starozaveznem razumu. Za zapovedmi zdaj lahko prepozna Dobro in Ljubezen (Alfo in Omega), ne pa racionalnost obligacijskega zakonika, ki zapoveduje oko za oko in zob za zob. To pa je po našem mnenju samo bistvo trilateralne krščanske situacijske etike.

6. Sklep

Z vidika etike, kot smo jo opredelili zgoraj, kdo ima torej prav – nekdanji papež Janez Pavel II. ali papež Frančišek? Zagotovo nima prav Joseph Fletcher s svojo definicijo relativne, pragmatične in personalne situacijske etike, ki pod krinko le dvostranske agape v določenih okoliščinah dovoljuje tudi evgeniko, evtanazijo, abortus in zmanjševanje populacije. Vendar, ali je Frančiškova misel »Nihče ne sme biti za vedno obsojen, kajti to ni logika evangelija! Pri tem ne mislim samo na ločene, ki živijo v novi zvezi, temveč na vse, naj se nahajajo v takem ali drugačnem položaju« (Frančišek 2016, 180–181) lahko mišljena še kako drugače kot situacijsko? In če da, ali je ta situacijskost bližje situacijski etiki J. Fletcherja ali vendarle svetopisemski trilateralni situacijski etiki, kot smo jo orisali zgoraj? Naš odgovor na prvo vprašanje je »ne«, na drugo pa, da je Frančiškova misel skoraj zagotovo bližje slednji, tudi kot epikija. Kot takšna pa se nam ne kaže več kot nujno nasprotna učenju svetega Janeza Pavla II. Težava, ki je podlaga mnogih kritik, je tako sama interpretacija oziroma razumevanje prave ločnice med eno in drugo etiko, hkrati pa togost v dojemljanju situacije, neredko izhajajoča iz pretirano statične predstave o Bogu in črkobralskega razumevanja Svetega pisma, zlasti Stare zaveze.

Če na kratko povzamemo najpomembnejše: glede na vse navedeno lahko zagovarjamo le trilateralno ontologijo. Prvič torej ontologijo kot tako, in drugič, ontologijo, ki konstituira jaz šele preko trilateralne (trismerne) relacije jaz–Bog–drugi. Zato je prepoved metafizike v utemeljevanju vsakršne sekularne etike – kar zagovarjajo mnogi sodobni filozofi, sociologi, etiki in drugi avtorji – velika ovira za to, da bi se sekularna etika lahko povsem približala krščanski.¹³ Resda zlasti znotraj evangeličanskega izročila etičnost ravnanja ni pogojena s strogo konfesionalno pripadnostjo in svetopisemska etika je lahko primerna nadkonfesionalna podlaga v mnogih splošnoetičnih razmislekih. Kljub vsemu pa prepad v razmerju do laično-sekularne etike ostaja: celovitosti krščanske etike brez upoštevanja resničnosti človekove biti, ki je podarjena od Pred-Biti, preprosto ne more biti. Zato resnično krščanski (katoliški) etos nikoli ne bo del nekega »višjega« sinkretistično-eklektičnega svetovnega etosa, v katerem se kot v nekakšnem etičnem talilnem loncu enakopravno stapljajo in ena v drugo zlivajo prav vse etike tega sveta, marveč lahko za verujočega velja le obratno: vsaka druga etika tega sveta je lahko le bolj-

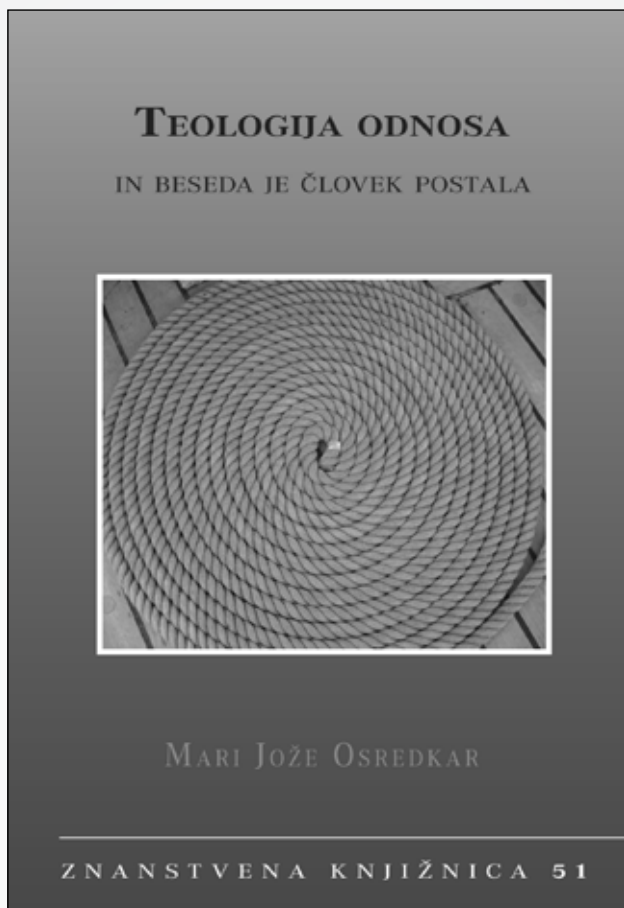
¹³ Kant to razume povsem drugače: »But in order to discover this connection we must, /... /, take a step into metaphysics, /... /, we must enter the metaphysics of morals.« (Kant 1981, 426)

ši ali slabši približek krščanskega etosa. Takšna etična drža sicer ni ravno samoumevna. To dokazuje že dejstvo, da v delu Projekt Weltethos intenco ustvarjanja enotnega planetarnega etosa zagovarja celo tako znani teolog, kot je H. Küng (1991).

Popolnost človeka oziroma »popolni humanizem«, kot ga razumemo, torej nikakor ni pozitivistični razsvetljsko-liberalni humanizem, ki si prizadeva »za dobro brez Boga«, za človeka »svobodnega spon« vsakršne na veri temelječe identitete, ki bi bila vezana na kar koli zunaj njega samega. Tak popolni humanizem, kolikor bolj spoštuje človeka v njegovi resnični celovitosti, v njegovi resnični »popolnosti« – kot to definira D. B. Hart (2013, 213) –, lahko razume sebe in drugega le skozi Boga.

Reference

- Aardweg, Gerard J. M. van den, et al.** 2017. *Correctio filialis*. <http://www.correctiofilialis.org/signatories/> (pridobljeno 16. 7. 2018).
- Akvinski, Tomaž.** 2006. *The Summa Theologica*. http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/12251274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_%5B1%5D,_EN.pdf (pridobljeno 20. 1. 2019).
- Almond, Brenda, ur.** 1995. *Introducing applied ethics*. Zbornik. Oxford: Cambridge: Blackwell.
- Fletcher, Joseph.** 1967. *Moral responsibility: situation ethics at work*. Philadelphia: Westminster Press.
- Frančišek.** 2016. *Radost ljubezni [Amoris laetitia]*. Postsinodalna apostolska spodbuda. Cerkevni dokumenti 152. Ljubljana: Družina.
- Hart, David Bentley.** 2013. *Ateistične zablude: krščanska revolucija in njeni modni sovražniki*. Ljubljana: KUD Logos.
- Hribar, Tine.** 2017. *Nesmrtnost in neumljivost: Krščanska posmrtna nesmrtnost*. Zv. 2. Ljubljana: Slovenska matica.
- Janez Pavel II.** 1999. *Vera in razum*. Cerkevni dokumenti 80. Ljubljana: Družina.
- Kant, Immanuel.** 1981. *Grounding for the metaphysics of morals*. 2. izd. Indianapolis: Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Kierkegaard, Søren.** 2012. *Dejanja ljubezni*. Ljubljana: Družina.
- Küng, Hans.** 1991. *Projekt Weltethos*. 3. Aufl. München: Piper.
- Levinas, Emmanuel.** 1998. *Etika in neskončno: Čas in drugi*. Ljubljana: Družina.
- Mulchany, Tom.** 2017. *Why Amoris laetitia is much worse than originally thought*. Catholic strength. November. <https://catholicstrength.com/2017/11/02/why-amoris-laetitia-is-much-worse-than-originally-thought/> (pridobljeno 16. 7. 2018).
- Stein, Edith.** 2015. *Končna in večna bit: poskus vzpona do smisla biti*. Ljubljana: Družina.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze.** 2008. Slovenski standardni prevod. 8. ponatis. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.



Mari Jože Osredkar
Teologija odnosa
In beseda je človek postala

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

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

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1, 71–82

Besedilo prejeto/Received: 02/2019; Sprejeto/Accepted: 05/2019

UDK/UDC: 929Ušeničnik A.

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Trontelj>

Nik Trontelj

Aleš Ušeničnik (1868–1952): profesor na Teološki fakulteti v Ljubljani

Aleš Ušeničnik (1868–1952): Professor at the Faculty of Theology in Ljubljana

Povzetek: Aleš Ušeničnik je bil učitelj filozofije na Teološki fakulteti v Ljubljani od njene ustanovitve do konca druge svetovne vojne. Pred ustanovitvijo Teološke fakultete je že od leta 1897 poučeval teologijo in filozofijo na Škofijskem bogoslovnem učilišču v Ljubljani. Po koncu prve svetovne vojne je sodeloval pri ustanovitvi Univerze v Ljubljani in v njenem okviru tudi Teološke fakultete. Leta 1919 je bil med prvimi učitelji, ki jih je kralj imenoval na položaj na Teološki fakulteti. Do upokojitve v letu 1938 je na Teološki fakulteti in Univerzi poleg učiteljskega dela večkrat opravljal tudi vodstvene službe. Z dolgoletnim učiteljskim delom in pomembnimi upravnimi službami se je pomembno zapisal v zgodovino slovenskega visokega šolstva in ljubljanske univerze. Prispevek je razdeljen na dva dela: najprej predstavljamo Ušeničnikovo izobraževanje in nato poučevanje na bogoslovnem učilišču. V drugem delu razprave pa obravnavamo njegovo delovanje na Teološki fakulteti: okoliščine njegovega imenovanja in učiteljsko delo. Pri predstavitvi učiteljskega dela opisujemo tudi vsebinsko zasnovo filozofskega seminarja in predavanj iz filozofije.

Ključne besede: Aleš Ušeničnik, Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani, krščanska filozofija, novosholastika

Abstract: Aleš Ušeničnik was a professor of philosophy at the Faculty of Theology in Ljubljana from its founding to the end of the Second World War. Since 1897 and prior to the founding of the Faculty of Theology, he had been teaching theological and philosophical subjects at the diocesan seminary college in Ljubljana. He participated in efforts for the establishment of the Faculty of Theology and the University of Ljubljana after the First World War. He was among the first professors who were appointed to the Faculty of Theology by the king in 1919. Before his retirement in 1938, he had also been serving in various leadership positions at the Faculty of Theology and University. With many years of teaching and leadership work, he left a significant mark in the development of Slovene higher education and the University of Ljubljana as its prominent contributor. This article is divided into two parts. The first part discusses

Ušeničnik's education and his teaching years at the diocesan seminary college. The focus in the second part of the article is on his work at the Faculty of Theology, including the circumstances of his appointment and professorship. A special emphasis is given to the presentation of a subject matter of philosophical seminars and lectures in philosophy.

Key words: Aleš Ušeničnik, Faculty of Theology, University of Ljubljana, Christian philosophy, Neo-scholasticism

1. Uvod

Jubilej stoletnice delovanja Univerze v Ljubljani in njene članice Teološke fakultete nam ponuja priložnost, da se s posebno hvaležnostjo spominjamo zaslužnih posameznikov, ki so s svojim znanjem in strokovno usposobljenostjo omogočili ustanovitev in uspešen začetek delovanja slovenske univerze v Ljubljani. Eden izmed njih je bil tudi bogoslovni profesor dr. Aleš Ušeničnik (1868–1952), vrhunsko izobraženi učenjak in tedaj že dolgoletni predavatelj na Bogoslovnem učilišču v Ljubljani. V času priprav na ustanovitev univerzitetnega šolstva v Ljubljani je sodeloval pri delu Vseučiliške komisije in kot član teološke podkomisije organiziral ustanovitev univerzitetne teološke fakultete. Ušeničnik je bil v skupini prvih učiteljev ljubljanske univerze, ki so bili za profesorje na naši univerzi imenovani 31. avgusta 1919 s kraljevim ukazom. Bil je tudi eden izmed prvih treh teologov, ki so bili istega dne postavljeni v službo na Teološki fakulteti; poleg Aleša Ušeničnika sta bila imenovana dr. Franc Ušeničnik in dr. Janez Zore (Miklavčič in Smolik 1969, 568). Ušeničnik je na fakulteti deloval pri stolici za krščansko filozofijo. V našem prispevku bomo na podlagi virov osvetlili njegove stopnje izobraževanja in poučevanja teoloških predmetov na bogoslovnem učilišču v Ljubljani. Drugi del razprave pa bo namenjen obravnavi njegovega delovanja na Teološki fakulteti. Pri tem bomo najprej predstavili okoliščine Ušeničnikovega imenovanja in njegovo učiteljsko delo. Zatem bomo posebno pozornost namenili vsebinski predstavitvi filozofskega seminarja in predavanj iz filozofije, ki je bila njegova glavna študijska disciplina.

2. Ušeničnikova izobrazba in učiteljsko delovanje na bogoslovnem učilišču v Ljubljani

Na podlagi pregleda uradnih listin bomo najprej predstavili višje stopnje Ušeničnikovega izobraževanja; gimnazijsko izobrazbo v domovini ter študij teologije in filozofije na papeški univerzi Gregoriana v Rimu. Ušeničnik se je po končani osnovni šoli, ki jo je obiskoval v domačih Poljanah in v Škofji Loki, zaradi velike nadarjenosti vpisal na osemletno Cesarsko-kraljevo gimnazijo v Ljubljani. V gimnazijskih letih (1880–88) je bival v dijaškem semenišču, imenovanem Alojzijeвиšče, kjer se je oblikoval tako intelektualno kot tudi duhovno; ob zaključku šolanja se je odločil za duhovniški poklic.

Ušeničnikovo maturitetno spričevalo iz leta 1888 pričuje o izvrstnem dijaku, ki je maturo opravil z odličnim uspehom.¹ Gimnazijsko izobraževanje je na Cesarsko-kraljevi gimnaziji v Ljubljani začel v šolskem letu 1880/81 in svoje osemletno šolanje zaključil z maturo v šolskem letu 1887/88. Na podlagi opravljenega maturitetnega izpita pred izpitno komisijo je 20. julija 1888 prejel spričevalo. Večino šolskih predmetov je opravil z odličnim uspehom. Z oceno »odlično« je opravil naslednje predmete: verouk, latinski jezik, grški jezik, nemški jezik, slovenski jezik, zgodovina in geografija, fizika, prirodoslovje, filozofska propedeutika. Z oceno »pohvalno« je zaključil matematiko in italijanski jezik, prav tako so s pohvalnim uspehom ovrednotili njegovo vedenje. Uradno spričevalo se zaključuje s končno ugotovitvijo: »Ker je torej eksaminand zadostil zakonitim zahtevam z odličnim uspehom (mit Auszeichnung), se mu da ta svedočba o zrelosti za univerzitetne študije«. Na listini z dne 20. julija 1888 sta podpisana cesarsko-kraljevi deželni šolski nadzornik in cesarsko-kraljevi ravnatelj (ZAMU IV – 69, Maturitetna svedočba, 1888).

Kot že omenjeno zgoraj, je Ušeničnik po zaključenem gimnazijskem izobraževanju vstopil v bogoslovje. Tedanji ljubljanski škof Jakob Missia ga je poslal na študij v Rim, kjer mu je uredil brezplačno bivanje v zavodu Germanik – spadal je namreč med najbolj nadarjene duhovniške kandidate (Bobič 2011, 162). Aleš Ušeničnik se je tako uvrstil v vrsto ljubljanskih bogoslovcev, ki so ob koncu 19. stoletja študirali v Rimu. Med njimi je bil tudi Alešev starejši brat Franc Ušeničnik, kasnejši učitelj na Teološki fakulteti v Ljubljani in njen prvi dekan. Ušeničnik je v rimskih študijskih letih dobro spoznal sholastično misel in filozofijo sv. Tomaža Akvinskega.

Na univerzi Gregoriana je dosegel doktorat iz filozofije. Ušeničnikov prevod uradne latinske doktorske diplome iz leta 1926 dokazuje, da je prvi doktorat dosegel na zagovoru pred izpitno komisijo doktorjev filozofije 26. junija 1891 (ZAMU IV – 69, Doktorska diploma iz filozofije, 1891). Na zastavljena vprašanja je Ušeničnik odgovoril ustrezno, zato so vsi člani komisije uspešno opravljen zagovor potrdili in mu podelili doktorat iz filozofije. Doktorska listina se sklene takole:

»Ker je g. Aleksij Ušeničnik dajal več let dokaze lepega vedenja in krščanske kreposti in ker je s pismeno disertacijo in posebnim izpitom dokazal svoje znanje filozofskih znanosti, so vsi tega mnjenja, naj se mu radi krepostnosti in znanja podeli doktorat filozofije. G. Aleksij Ušeničnik je na to izpovedal vero in se slovesno zavzel, da bo vedno in povsod branil nauke katoliške Cerkve. Mi pa smo s papeškim pooblaščenjem /.../ g. Aleksija Ušeničnika razglasili za doktorja filozofije in mu dali oblast, da rabi vse pravice, oblasti, insignije in privilegije filozofskega doktorata. Opominjamo pa veleučenega g. Aleksija Ušeničnika, da pravice, učiti kjerkoli filozofijo, ki mu sedaj pristoji, ne rabi, kolikor mogoče, razen z dovoljenjem pristojne oblasti. Znanje pa, ki si ga je pridobil, naj modro in vrlo rabi v obrambo tistih oblasti, ki jih je Vsemogočni postavil v Cerkvi in državi! V Rimu, 10. avgusta 1891.«

¹ Gre za kasnejši lastnoročni Ušeničnikov prepis maturitetnega spričevala, ki ga je za službene potrebe kot uslužbenec Univerze iz nemščine tudi prevedel. Podobno je iz izvirnih jezikov prevedel mnoge svoje zgodnje uradne dokumente, ki jih hrani ZAMU in jih navajamo v prispevku.

Dr. Ušeničnik je ostal v Rimu še naslednja 4 leta. 28. oktobra 1894 je v Germaniku prejel mašniško posvečenje in postal duhovnik (Pirc 1986, 22). 1. junija 1895 je na Gregoriani uspešno opravil zagovor pred doktorji profesorji teološke fakultete, ki so mu podelili doktorat iz teologije. V arhivu Zgodovinskega arhiva in muzeja Univerze v Ljubljani (ZAMU) hranijo slovenski prevod Ušeničnikove doktorske diplome iz teologije (6. junij 1895), ki je bila izvirno izdana v latinščini, a jo je Ušeničnik kasneje kot uslužbenec Univerze v Ljubljani za potrebe svojega službenega lista lastnoročno prepisal v slovenskem prevodu (ZAMU IV – 69, Doktorska diploma iz bogoslovja, 1895). Uradno besedilo je podobno besedilu doktorske diplome iz filozofije, ki ga navajamo zgoraj.

Po zaključenem študiju v Rimu se je Ušeničnik poleti vrnil v domovino. Le en mesec po podelitvi doktorata iz teologije je bil mladi doktor postavljen na svoje prvo duhovniško delovno mesto. Ljubljanski škof Jakob Missia ga je 13. julija 1895 imenoval za kaplana v Stari Loki. Izdani dekret Ušeničnika že naziva kot »doktorja bogoslovja in modroslovja«. Besedilo pravi: »S tem dekretom, ki ga boste pokazali, čim nastopite službo, g. dekanu, Vas imenujemo za drugega kaplana v Stari Loki in Vas pooblaščamo za dušno pastirstvo v župnijski cerkvi sv. Jurija kakor tudi v drugih cerkvah naše škofije, če Vas bo s privoljenjem Vašega župnika kak drugi dušni pastir prosil pomoči« (ZAMU IV – 69, Imenovanje Aleša Ušeničnika na mesto kaplana v Stari Loki, 1895).

Ušeničnik je kaplansko službo v Stari Loki opravljal le dobro leto, nato pa je že prejel novo odločbo ljubljanskega knezoškofijskega ordinariata. 5. novembra 1896 je bil premeščen v ljubljansko stolno cerkev sv. Nikolaja, kjer je nastopil službo stolnega vikarja (ZAMU IV – 69, Imenovanje Aleša Ušeničnika na mesto stolnega vikarja v Ljubljani, 1896). Besedilo dokumenta je podobno dekretu o imenovanju v kaplansko službo v Stari Loki, ki ga navajamo zgoraj.

Verjetno je Ušeničnik prišel v Ljubljano zaradi načrta škofijskega ordinariata, da visoko izobraženi škofijski duhovnik nastopi učiteljsko službo na Bogoslovnem učilišču. Že po nekaj mesecih bivanja v Ljubljani je 24. marca 1897 namreč prejel novo uradno listino. Škof Missia, ki je bil Ušeničnika pred devetimi leti poslal na študij v Rim, ga je sedaj imenoval za nadomestnega profesorja Janeza Evangelista Kreka na bogoslovnem učilišču. Škof tako piše Alešu Ušeničniku, stolnemu vikarju v Ljubljani: »S tem dekretom Vas imenujemo za suplenta fundamentalne teologije in filozofije na škofijskem bogoslovnem učilišču v Ljubljani. Službo Vam je nastopiti 28. marca 1897.« (ZAMU IV – 69, Imenovanje Aleša Ušeničnika na mesto suplenta na škofijskem bogoslovnem učilišču v Ljubljani, 1897) Ušeničnik je tedaj nastopil učiteljsko službo, ki je njegovo nadaljnjo poklicno pot najbolj zaznamovala. Na bogoslovnem učilišču je poučeval do zadnjega leta svojega delovanja in ustanovitve Teološke fakultete v letu 1919.

Ušeničnik je na bogoslovnem učilišču tri leta poučeval kot suplent, nato pa ga je ljubljanski škof Anton Bonaventura Jeglič imenoval za rednega profesorja dogmatične teologije, ki jo je do tedaj poučeval Frančišek Lampe, a je ob koncu septembra 1900 nepričakovano umrl. Ušeničnik je tako zapolnil izpraznjeno mesto

učitelja dogmatike. Dopis knezoškofijskega ordinariata v Ljubljani z dne 1. oktobra 1900, ki je bil naslovljen na stolnega vikarja, doktorja teologije in filozofije Aleša Ušeničnika, pravi takole:

»Vaše zgledno duhovniško življenje, Vaša temeljita bogoslovna izobrazba in spretnost za bogoslovna predavanja, katero ste že tudi dejansko pokazali, nas nagiba, da Vas imenujemo profesorja specialne dogmatike na ljubljanskem bogoslovnem učilišču, trdno se nadejajoči, da bodeite skušali, kakor doslej, tudi v tem svojem važnem poklicu z vso vnamo in vestnostjo delovati v čast božjo in blagor škofije. V to naj Vam dá Vsemogočni svoj blagoslov. V smislu cerkvenih določil Vam tudi naročamo, da pridete semkaj izpovedat katoliško vero.« (ZAMU IV – 69, Imenovanje Aleša Ušeničnika na mesto rednega profesorja na škofijskem bogoslovnem učilišču v Ljubljani, 1900)

Ušeničnik je od leta 1907 na ljubljanskem bogoslovnem učilišču poučeval tudi sociologijo, v katero se je za potrebe svojih predavanj temeljito poglobil. Leta 1910 je tako izdal obsežno delo *Sociologija*, ki ob Krekovi najslavnejši knjigi *Socijalizem* (1901) velja za temeljno delo v zgodovini slovenske sociološke vede. Ušeničnikovo sociološko študijo lahko uvrstimo med kvalitetnejša mednarodna dela na tem področju. Dr. Lampe je ob njenem izidu v svoji oceni zapisal, da lahko »dr. Ušeničnikovo knjigo stavimo med najboljše, kar se je napisalo o tej vedi«, saj je dr. Aleš Ušeničnik »tih in miren učenjak, ki nabira snov z bučelično pridnostjo in vsako trditev vestno pretehta in oceni njeno vrednost« (Lampe 1910, 283). Ušeničnik je sociologijo kasneje predaval tudi na Teološki fakulteti.

3. Ušeničnikovo delovanje na Teološki fakulteti v Ljubljani

3.1 Imenovanje na profesorsko mesto na Teološki fakulteti

Aleš Ušeničnik je od začetka deloval pri Vseučiliški komisiji, ki je organizirala ustanovitev ljubljanske univerze in spada med najzaslužnejše posameznike za začetek njenega delovanja v letu 1919. Bil je tudi član tričlanske teološke podkomisije za ustanovitev teološke fakultete in podkomisije za novo univerzitetno knjižnico (Miklavčič in Smolik 1969, 568). Teološka podkomisija je morala predlagati kandidate za osnovanje učiteljskega zbora bodoče teološke fakultete. Vsak učitelj Univerze v Ljubljani je moral pridobiti potrditev o svoji strokovni usposobljenosti od ene izmed že delujočih fakultet. Prvi teološki učiteljski kandidati z bogoslovne šole so tako za pridobitev potrdila zaprosili teološko fakulteto v Zagrebu, ki je v marcu 1919 izdala potrdilo za učiteljsko usposobljenost prvih treh učiteljev (Kolar 2009, 60).² Akt o kvalifikaciji, ki ga hrani arhiv teološke fakultete v Zagrebu, priča, da je

² Glede na poročilo teološke podkomisije pri Vseučiliški komisiji z dne 13. marca 1919 (Polec 1929, 229) lahko sklepamo, da so prvi trije predavatelji (A. Ušeničnik, F. Ušeničnik, J. Zore) prejeli izjavo zagrebške teološke fakultete o svoji strokovni usposobljenosti že pred 13. marcem. Izjava o kvalifikaciji, ki jo hrani

bil Aleš Ušeničnik za univerzitetnega profesorja potrjen. Omenjeni dokument tako pravi: »Na podlagi predloženih »curricula vitae« in spisov izjavlja zagrebška bogoslovna fakulteta, da so gg. bogoslovni profesorji dr. Aleksij Ušeničnik, dr. Franjo Ušeničnik in dr. Ivan Zore znanstveno povsem kvalificirani za vseučiliške profesorje.« (AKBF, Strokovna kvalifikacija vseučiliških profesorjev, 1919)

Prvi trije potrjeni učitelji Teološke fakultete so bili potem predlagani še Vseučiliški komisiji (Polec 1929, 229).³ Brata Ušeničnik in Zore so bili nato 31. avgusta 1919 s kraljevim ukazom tudi uradno postavljeni v službo. Prestolonaslednik Aleksander je v uradnem dopisu, ki je ohranjen v kasnejšem prepisu, Ušeničnika imenoval za rednega profesorja z naslednjimi besedami: »Njegovo kraljevsko Visočanstvo Aleksandar naslednik prestola /.../ na predlog gospodina ministra prosvete blagovolio je ukazom svojim od današnjeg dana postaviti za redovnog profesora na teološkom fakultetu univerziteta u Ljubljani Dr. Aleksija Ušeničnika, bogoslovnog profesora u Ljubljani. U Beogradu 31. avgusta 1919 godine.« (ZAMU IV – 69, Prestolonaslednikovo imenovanje Aleša Ušeničnika na mesto rednega profesorja na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, 1919)

3.2 Profesura na Teološki fakulteti

Ušeničnik je 1. septembra 1919 postal član učnega kolegija na Teološki fakulteti in zasedel stolico za krščansko filozofijo. Na Teološki fakulteti je ponovno začel predavati filozofijo, ki se je ločila od osnovnega bogoslovja (Polec 1929, 227; 478). Vsako študijsko leto je izvajal filozofski seminar⁴ in do leta 1933 predaval tudi sociologijo. Ušeničnik je na Teološki fakulteti honorarno predaval tudi še po svoji upokojitvi (1938), saj je do konca druge svetovne vojne izvajal predmet o »Summi« sv. Tomaža Akvinskega (Pirc 1986, 24; Miklavčič in Smolik 1969, 570).

Študijski predmeti, ki jih je na Teološki fakulteti predaval Ušeničnik, so bili uvrščeni v filozofsko-dogmatično skupino. Ušeničnik je bil nosilec predmetov s področja krščanske filozofije. Seznam strokovnih področij Teološke fakultete iz študijskega leta 1926/27 poleg krščanske filozofije navaja tudi druge predmete in njihove nosilce v filozofsko-dogmatični skupini: (primerjalno) veroslovje (Ehrlich), osnovno bogoslovje (Grivec), sistematična dogmatika (Fabijan), historična dogmatika (Lukman) (ATF, Stroke in nastavniki na Teološki fakulteti, l. 1926–27). Omenjena skupina se je šele po Ušeničnikovi upokojitvi v študijskem letu 1940/41 razdelila v ločeni skupini za filozofijo in dogmatiko, filozofski predmeti pa so bili uvrščeni v filozofsko skupino (ZAMU, Seznam predavanj na univerzi v Ljubljani 1932–1944).

Ušeničnik je že od svojih prvih učiteljskih let v bogoslovnem semenišču veljal za odličnega predavatelja, o čemer so kasneje pripovedovali njegovi študentje.

arhiv Teološke fakultete v Zagrebu, datuma izdaje nima pripisanega, v literaturi pa se kot datum pojavlja 21. marec.

³ A. Ušeničnik, F. Ušeničnik in J. Zore so poročili teološke podkomisije o ustanavljanju Teološke fakultete 13. marca 1919 priložili svoje strokovne življenjepise in izjavo zagrebške teološke fakultete o svoji strokovni usposobljenosti. Navedena letnica 1929 je v viru (Polec 1929, 229) le posledica tiskarske napake.

⁴ Dr. Ušeničnik filozofskega seminarja zaradi mnogih drugih delovnih obveznosti ni izvajal le v študijskem letu 1922/23, ko je na Univerzi opravljal službo rektorja.

Tudi na Teološki fakulteti je Ušeničnik s predavanji, ki so odsevala njegovo globoko osebnost, slušatelje navduševal (Strle 1968, 186; 189–90). Ušeničnikovo uspešno pedagoško delo na fakulteti mu je omogočilo, da je v državni službi napredoval. Kralj Aleksander je 24. oktobra 1926 na predlog Ministrstva za prosveto Ušeničnika imenoval za rednega profesorja na Teološki fakulteti s pravicami uradnika 2. skupine 1. kategorije. Pred imenovanjem je bil redni profesor 3. skupine 1. kategorije (ZAMU IV – 69, Kraljevo imenovanje Aleša Ušeničnika za rednega profesorja 2. skupine 1. kategorije, 1926). Ta odlok je vplival na višino Ušeničnikovih prejemkov, obenem pa je pomenil tudi priznanje njegovemu dotedanjemu učiteljskemu delu. Ušeničnik se je po skoraj dveh desetletjih delovanja na Teološki fakulteti uradno upokojil leta 1938 – službe na Univerzi v Ljubljani je bil uradno razrešen 7. marca 1938 (ZAMU IV – 69, Izpisek iz uslužbenskega lista dr. Aleša Ušeničnika, 8. marca 1938). V študijskem letu 1938/39 je tako študijske predmete s področja krščanske filozofije začel poučevati dr. Janez Janžekovič. Ušeničnikovo učiteljsko delo pri filozofiji, ki je bilo njegovo glavno strokovno področje, zasluži posebno pozornost, zato bomo v nadaljevanju vsebino in izvedbo njegovih predavanj pri filozofiji in filozofskem seminarju predstavili natančneje.

Pri orisu Ušeničnikovega delovanja na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani moramo omeniti še njegove vodstvene službe v upravi obeh ustanov. Aleš Ušeničnik je bil na Teološki fakulteti trikrat izvoljen za dekana. Dekanski mandat je trajal po eno študijsko leto. Ušeničnik je v presledkih dekanoval v letih 1920/21, 1926/27 in 1932/33. V študijskem letu 1922/23 pa je bil rektor Univerze v Ljubljani (Kolar 2009, 70; Miklavčič in Smolik 1969, 569). Po izteku dekanskih mandatov je vedno opravljal še enoletno službo prodekana. Po letu rektorata je bil prorektor Univerze. Ušeničnik je bil kot redni profesor, dekan in rektor pogosto član različnih univerzitetnih upravnih organov.

3.3 Predavanja iz filozofije

Aleš Ušeničnik je na Teološki fakulteti filozofijo predaval vsa leta svojega delovanja, od prvega študijskega leta 1919/20, pa vse do 1937/38, ko se je upokojil. Tudi po upokojitvi je na Teološki fakulteti honorarno poučeval še nekaj let. Pri izvedbi filozofskih predmetov so mu občasno pomagali nekateri profesorji iz drugih študijskih skupin, ki so predavali različne predmete s področja filozofije. Od študijskega leta 1932/33 do 1935 je tako npr. veroslovec Lambert Ehrlich predaval teodicejo v luči (zgodovine) verstev, od študijskega leta 1935/36 do Ušeničnikove upokojitve pa izmenično kozmologijo in filozofijo religije. Predavatelj cerkvene zgodovine Josip Turk je predaval zgodovino filozofije, predavatelj moralne teologije Josip Ujčić pa etiko (ZAMU, Seznam predavanj na univerzi v Ljubljani 1932–1944; Juhant 1990, 46).

Pri predavanjih za filozofijo je Ušeničnik uporabljal svoja lastna skripta. Za predmet Uvod v filozofijo je že leta 1921 pripravil učbenik *Spoznavno-kritični del*, tri leta kasneje pa izdal še *Metafizični del*. Obe deli skupaj sestavljata zaokroženo celoto *Uvod v filozofijo*. Verjetno je pri predavanjih uporabljal tudi skripta *Ontologija* iz leta 1924, ki jih je dodal zbirki *Uvod v filozofijo* (Pirc 1986, 31).

Uporaben vir za globlji vpogled v vsebino filozofskih študijskih predmetov v posameznih študijskih letih so letna poročila o učiteljskem delu. Ušeničnik je moral kot član profesorskega zbora ob zaključku letnega semestra dekanatu Teološke fakultete vsako leto oddati svoje poročilo. Poročila nudijo vpogled v vsebino študijskih predmetov in osvetljujejo pedagoško delo. V Arhivu Teološke fakultete in Nadškofijem arhivu v Ljubljani hranijo skoraj vsa Ušeničnikova poročila iz obdobja njegovega delovanja na Teološki fakulteti. Ušeničnik je vsa poročila napisal lastnoročno in v njih posredoval bistvene podatke o izvajanih predmetih, tako tudi o vsebinskih poudarkih, časovni izvedbi, številu slušateljev, izpitnih obveznostih ipd. V najstarejšem ohranjenem poročilu Ušeničnik predstavlja svoje delo v študijskem letu 1921/22 (ATF, Poročilo rednega profesorja dr. Aleša Ušeničnika za študijsko leto 1921/22, 19. junija 1922). Poročilo navajamo v celoti:

»Redni profesor dr. Aleš Ušeničnik je v štud. letu 1921/22 v zimskem in poletnem semestru predaval filozofijo po 6 ur na teden. Obdelal je noetiko in ontologijo. Rednih slušateljev je bilo v zimskem semestru 31, v poletnem 27. V zimskem semestru jih je 26 delalo kolokvijski izpit in sicer poprek s prav dobrim uspehom. Za poletni semester se jih je oglasilo za kolokvijski izpit 25. V filozofskem seminarju je bilo zimski semester 17, v poletnem 14 članov. Obravnavali smo posebej v zimskem semestru problem svobodne volje, v poletnem nauk o idejah. Poleg tega je isti profesor predaval po 1 uro na teden sociologijo. Rednih slušateljev je bilo zimski semester 53, poletni 51. V poletnem semestru je delalo 25 slušateljev kolokvijski izpit. V Ljubljani, 19. junija 1922. Dr. Aleš Ušeničnik.«

Podobno zasnovo imajo tudi poročila iz poznejših let. V poročilu za leto 1922/23 Ušeničnik pravi, da je oba semestra predaval metafiziko po 6 ur na teden. Obisk slušateljev naj bi bil »jako priden«. V tem študijskem letu je Ušeničnik opravljal službo rektorja, kar je navedel tudi v poročilu. Ušeničnik pravi: »Filozofskega seminarja to leto nisem vodil, ker sem bil preveč zaposlen z rektoratom« (ATF, Poročilo red. prof. filozofije na teološki fak. dr. Al. Ušeničnika za štud. l. 1922/23, 30. junija 1923). V študijskem letu 1926/27 je v obeh semestrih predaval posebno filozofijo, »t.j. najvažnejša poglavja iz kozmologije, psihologije in teodiceje«.⁵ Pri sociologiji je obrav-

⁵ Upokojeni honorarni predavatelj dr. Aleš Ušeničnik je junija 1938 pripravil pregled vsebine predmetov, ki jih je predaval. Dekanat Teološke fakultete je vsebinske preglede vseh predmetov, ki so se predavali na fakulteti, poslal škofijemskemu ordinariatu v Ljubljani. V Ušeničnikovem pregledu snovi so predstavljene tudi vsebine psihologije, kozmologije in teodiceje.

Ušeničnik je snov za psihologijo razdelil v dva dela. Pri empiričnem delu je obravnaval psihične pojave, zavest in podzavest, psihoanalizo in naslednje vsebine: o čutih, čustvih, spominu, nagonih, umu, hotenju, svobodni volji ipd. Drugi del psihologije je naslovil »o dušik« in nasproti materializmu ter modernim teorijam dokazoval, da je človeška duša duhovna in je podstatni dej telesa. Sledila je kritika modernih teorij o razmerju med dušo in telesom, ki jih je spodbijal z naukom sv. Tomaža Akvinskega.

Pri kozmologiji je snov razdelil na štiri dele: a) o naravi in sestavi teles, o razsežnosti idr.; b) o živih bitjih, o bistvu in stopnjah življenja; c) o razvoju živih bitij (zlasti darvinizem); d) o svetu, o početku sveta, o smislu in koncu sveta idr.

Tudi predavanja iz teodiceje je razdelil na dva dela, ki ju je izvajal v dveh semestrih. Nekateri vsebinski poudarki prvega dela so bili: o božji spoznavnosti; dokazi za bivanje božje; kritika drugih poti do Boga, npr. teorija o »doživljanju«. V drugem delu je obravnaval božjo naravo z naslednjimi poudarki: Bog je

naval načela socialne ekonomije z vidika krščanske etike (ATF, Poročilo prof. dr. Al. Ušeničnika v štud. l. 1926/27). V študijskem letu 1927/28 je predaval osnovno (občno) filozofijo, tj. kritiko in ontologijo (ATF, Poročilo dr. Al. Ušeničnika, red. prof. za krščansko filozofijo v štud. l. 1927/28, 21. junija 1928). Vsa omenjena področja je pri filozofskih predmetih obravnaval tudi v različnih drugih študijskih letih.

3.4 Filozofski seminar

Ušeničnik je na Teološki fakulteti redno izvajal seminar in študente uvajal v znanstveno delo. Pri seminarju je študente največkrat seznanjal z izbranimi poglavji iz *Summe* Tomaža Akvinskega. V študijskem letu 1921/22 je obravnaval problem svobodne volje in nauk o idejah (ATF, Poročilo rednega profesorja dr. Aleša Ušeničnika za študijsko leto 1921/22, 19. junija 1922). V letu 1927/28 so pri seminarju »čitali in tolmačili poglavja o spoznanju iz *Summe* Tomaža« in »obdelali prvi semester teorijo silogizma, v poletnem semestru pa teorijo preizkusili v disputacijah« (ATF, Poročilo dr. Al. Ušeničnika, red. prof. za krščansko filozofijo v štud. l. 1927/28, 21. junija 1928). Leta 1928/29 so pri seminarju »čitali in predelavali *Summo* Tomaža Akv. in sicer 1 II prva poglavja iz etike« (ATF, Letno poročilo red. prof. dr. Ušeničnika Aleša o štud. l. 1928/29, 27. junija 1929). V letu 1929/30 so pri Tomaževi *Summi* obravnavali naslov *De passionibus animae* in naslednje vsebine: 1) problem o religioznem doživljanju; 2) razvoj Vebrove filozofije, kakor se kaže v prvem in drugem Uvodu z nasprotji, ki še niso izravnana. Pri vajah so obravnavali »strukturo skolastičnih disputacij in napravili ta in oni poizkus« (ATF, Poročilo o filozofskem seminarju teološke fakultete 1929/30, 1. junija 1930). V letu 1930/31 so obravnavali vsebino Tomaževe *Summe* o božjem spoznanju. Ušeničnik je zapisal še: »Poleg tega smo obravnavali podrobneje ta in oni filozofski problem iz predavanj« (ATF, Poročilo o filozofskem seminarju teološke fakultete 1930/31, 28. junija 1931). V študijskem letu 1937/38, ki je bilo Ušeničnikovo zadnje leto pred upokojitvijo, je v latinskem poročilu zapisal, da so pri seminarju kritično razpravljali o delu *La Psychologie des foules* (Psihologija množic) Gustava Le Bona iz leta 1895 (NŠAL, Seminarium philosophicum [dr. Ušeničnik Aleš], 6. junija 1938).

Ušeničnik se je za organizacijo vsakoletnega filozofskega seminarja temeljito pripravljal. Za potrebe filozofskega seminarja je prek Jugoslovanske knjigarne v Ljubljani vsa leta naročal strokovno literaturo s področja filozofije; ta literatura razodeva temeljno idejno usmeritev Ušeničnikovega dela pri seminarju. Sezname naročene literature vsebujejo večinoma tuja dela, in sicer je največ publikacij v nemškem in francoskem jeziku.⁶ Že bežen pogled na seznam literature razodeva

nujen, večer, neskončno popoln; Bog stvarnik – Bog oseba – Bog Sveti; božja previdnost in zlo na svetu idr. (NŠAL, Tvarina predelana iz filozofije [dr. Ušeničnik Aleš], 6. junija 1938).

⁶ Ušeničnik je v svojem uslužbenskem listu sam zabeležil podatek o znanju tujih jezikov. Najbolje je obvladal nemščino in latinščino. Po svojem mnenju je znal zadostno italijansko. Imel je bralno razumevanje drugih slovanskih jezikov, francoščine in deloma španščine ter grščine (ZAMU IV – 69, Izpisek iz uslužbenskega lista dr. Aleša Ušeničnika, 8. marca 1938). Verjetno je bil pri svojem opisu znanja tujih jezikov v uslužbenskem listu celo nekoliko skromen. Ušeničnik se je namreč odlikoval s prevajalskim delom in je obvladal latinščino, staro in novo grščino, italijanščino, nemščino, španščino, francoščino in angleščino, med slovanskimi jeziki pa ruščino in hrvaščino (Debeljak 2018, 38).

njeno pretežno sholastično usmerjenost. Ušeničnik je kot izrazit predstavnik katoliške novotomistične preнове študente uvajal v sholastično filozofijo. To je posebej očitno pri temah seminarjev, ki jih navajamo zgoraj. Ušeničnik pa kot predstavnik novotomizma v svoji misli ni le posnemal starih Tomaževih nauk, ampak je s pomočjo tomističnega izročila pripravljaj um za spoznanje novih resnic (Petkovšek 2008, 37; 49). Iz seznamov naročene literature lahko ugotovimo, da je bil Ušeničnik na tekočem s tedanjo novosholastično mislijo. Glede na sezname naročenih publikacij lahko literaturo razdelimo v tri skupine: znanstvene revije, dela iz zgodovine filozofije, sodobna dela.

Ušeničnik je vsa leta naročal letnike znanih tujih revij z novosholastično usmeritvijo: *Revue Thomiste*, *Revue Neo-scholastique de philosophie*, *Divus Thomas* in *Philosophisches Jahrbuch* (NŠAL, Filozofski seminar teološke fakultete v Ljubljani [račun], 13. novembra 1922; 16. junija 1924; 24. septembra 1928; 31. oktobra 1928; 27. junija 1929; 25. aprila 1930 idr. [revije]). Izhajanje tovrstnih revij, ki so v katoliški filozofiji in teologiji utrjevala tomistična načela, je spodbudila papeževa okrožnica *Aeterni Patris*, ki jo je leta 1879 objavil papež Leon XIII.⁷

V drugi skupini naročenega knjižnega gradiva so nekatera dela zgodovinsko pomembnih filozofov. Ušeničnik je tako naročil tedaj povsem novi slovenski prevod *O človeškem razumu* (John Locke, 1924), drugi zvezek zgodnjega novoveškega klasičnega tomističnega dela *Cursus philosophicus Thomisticus* (Joannis de St. Thomas, znova izdano 1883), Kantova predavanja *Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität* (Georg Simmel, prvič izdano 1904) ter pregledni deli *Geschichte der Alten Philosophie* (Hans Meyer, izdano 1925) in *Aristoteles – Lexikon* (Matthias Kappes, prvič izdano 1894). (NŠAL, Filozofski seminar teološke fakultete v Ljubljani [račun], 22. decembra 1924; 1. septembra 1931; 16. januarja 1925; 29. marca 1926 [zgodovina filozofije]).

V tretjo skupino uvrščamo novejša dela, ki jih je Ušeničnik naročal kmalu po njihovem izidu in dokazujejo njegovo seznanjenost s pomembnimi avtorji in njihovimi aktualnimi deli. V obdobju 1923–30 je tako naročil mnogo sodobnih del, ki so izšla prav v istem obdobju (ali pa malo pred 1923). Nobeno naročeno delo ni bilo starejše od nekaj let. Omenimo naj le nekaj primerov: *Vom Umsturz der Werte* (Max Scheler, 1919), *System der Philosophie* (Heinrich Rickert, 1921), *Elemente zu einer Religionsphilosophie* (Otto Gründler, 1922), *Der proletarische Sozialismus* (Werner Sombart, 1924), *Katholisches und modernes Denken* (August Messer, 1924), *Das Arbeitsethos der Kirche nach Thomas von Aquin und Leo XIII* (Johannes Haessle, 1924), *Der Sinn der Geschichte* (Nikolaj Berdjajev, 1925), *Saint-Thomas d'Aquin* (Edgar de Bruyne, 1928), *Vom Dasein Gottes* (Franz Brentano, 1929) (NŠAL, Filozofski seminar teološke fakultete v Ljubljani [račun], 12. junija 1923; 22. decembra 1924; 29. julija 1925; 21. novembra 1926; 7. avgusta 1930; 19. januarja 1928; 27. junija 1929 [sodobna dela]).

⁷ Francoska revija *Revue Thomiste* je izhajala od leta 1893 v Toulousu. Belgijska *Revue Neo-scholastique de philosophie* je izhajala od leta 1894 v Leuvenu. *Divus Thomas* (pod tem imenom od 1914) so od 1922 urejali dominikanci v Fribourgu. Revija *Philosophisches Jahrbuch* je izhajala v Freiburgu in Münchnu od leta 1888.

4. Sklep

Dr. Aleš Ušeničnik spada med najpomembnejše slovenske filozofe v prvi polovici 20. stoletja. Učiteljskemu delu na ljubljanskem bogoslovnem učilišču in na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani je posvetil skoraj pol stoletja. V svoji dolgi akademski karieri je poleg učiteljskega poklica več let opravljal tudi vodstvene službe v upravi ljubljanske Univerze in Teološke fakultete. Ušeničnikove zasluge za napredek (slovenske) znanosti so bile potrjene z raznimi državnimi in cerkvenimi priznanji, ki jih je prejel v času svojega življenja; omenimo prejem reda Svetega Save v letih 1930 in 1938 ter članstvo v imenitni papeški rimski akademiji sv. Tomaža Akvinskega (1937). S svojim delom na področju slovenskega visokega šolstva je zapustil trajen pečat v zgodovini ljubljanske Univerze in univerzitetnega teološkega študija. Bil je eden od utemeljiteljev slovenskega filozofskega izrazoslovja. Ušeničnik je s svojo pisateljsko dejavnostjo, poučevanjem, odgovornimi upravnimi in cerkvenimi službami ter častnimi odlikovanji uspešno potrjeval ugled mlade ljubljanske Univerze in njene članice Teološke fakultete, ki je tako imela v svojem kadru vrhunskega izobraženca, »najučenejšega duhovnika ljubljanske škofije« (Ambrožič 2010, 74). Časopis *Slovenec* (12. 12. 1937, 3) je leta 1937 ob ustanovitvi Akademije znanosti in umetnosti v Ljubljani v predstavitvi svojih prvih članov o dr. Alešu Ušeničniku zapisal: »Prof. Aleš Ušeničnik je največji predstavnik krščanske filozofije med Slovenci, odličen polemik in publicist, ki ob vsaki dvomljivi stvari skuša razjasniti položaj s svojo avtoritativno besedo, ter izvrsten metodolog in vzgojitelj slovenskega bogoslovskega naraščaja«. Zdi se, da izbrane besede zrcalijo temeljne strokovne kvalitete dr. Ušeničnika, ki smo jih skušali predstaviti tudi v našem prispevku.

Kratice

AKBF – Arhiv Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Zagrebu.

ATF – Arhiv Teološke fakultete v Ljubljani.

NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana.

ZAMU – Zgodovinski arhiv in muzej Univerze v Ljubljani.

Reference

Arhivski viri

AKBF, Spisi 1919, št. 97 (98), Strokovna kvalifikacija vseučiliških profesorjev, 1919.

ATF, fascikel 36 (Spisi 1919–1923), Poročilo rednega profesorja dr. Aleša Ušeničnika za študijsko leto 1921/22, 19. junija 1922.

---, fascikel 36 (Spisi 1919–1923), Poročilo red. prof. filozofije na teološki fak. dr. Al. Ušeničnika za štud. l. 1922/23, 30. junija 1923.

---, fascikel 37 (Spisi 1924–1927), Poročilo prof. dr. Al. Ušeničnika v štud. l. 1926/27.

---, fascikel 37 (Spisi 1924–1927), Stroke in nastavniki na Teološki fakulteti, l. 1926–27.

---, fascikel 39 (Spisi 1928–1931), Poročilo dr. Al. Ušeničnik-a, red. prof. za krščansko filozofijo v štud. l. 1927/28, 21. junija 1928.

---, fascikel 39 (Spisi 1928–1931), Letno poročilo red. prof. dr. Ušeničnika Aleša o štud. l. 1928/29, 27. junija 1929.

---, fascikel 39 (Spisi 1928–1931), Poročilo o filozofskem seminarju teološke fakultete 1929/30, 1. junija 1930.

---, fascikel 39 (Spisi 1928–1931), Poročilo o filozofskem seminarju teološke fakultete 1930/31, 28. junija 1931.

NŠAL, Zapuščine, fascikel 55 (Ušeničnik A.), Filozofski seminar teološke fakultete v Ljubljani [račun], 13. novembra 1922; 16. junija 1924; 24. septembra 1928; 31. oktobra 1928; 27. junija 1929; 25. aprila 1930 idr. [revije].

---, Zapuščine, fascikel 55 (Ušeničnik A.), Filozofski seminar teološke fakultete v Ljubljani [račun], 22. decembra 1924; 1. septembra 1931; 16. januarja 1925; 29. marca 1926 [zgodovina filozofije].

---, Zapuščine, fascikel 55 (Ušeničnik A.), Filozofski seminar teološke fakultete v Ljubljani [račun], 12. junija 1923; 22. decembra 1924; 29. julija 1925; 21. novembra 1926; 7. avgusta 1930; 19. januarja 1928; 27. junija 1929 [sodobna dela].

---, Spisi V., fascikel 276 (Teološka fakulteta), mapa 1938, Tvarina predelana iz filozofije [dr. Ušeničnik Aleš], 6. junija 1938.

---, Spisi V., fascikel 276 (Teološka fakulteta), mapa 1938, Seminarium philosophicum [dr. Ušeničnik Aleš], 6. junija 1938.

ZAMU, Seznam predavanj na univerzi v Ljubljani 1932–1944.

ZAMU IV – 69, personalna mapa Ušeničnik Aleš, Maturitetna svedočba, 1888.

---, personalna mapa Ušeničnik Aleš, Doktorska diploma iz filozofije, 1891.

---, personalna mapa Ušeničnik Aleš, Doktorska diploma iz bogoslovja, 1895.

---, personalna mapa Ušeničnik Aleš, Imenovanje Aleša Ušeničnika na mesto kaplana v Stari Loki, 1895.

---, personalna mapa Ušeničnik Aleš, Imenovanje Aleša Ušeničnika na mesto stolnega vikarja v Ljubljani, 1896.

---, personalna mapa Ušeničnik Aleš, Imenovanje Aleša Ušeničnika na mesto suplenta na škofijskem bogoslovnem učilišču v Ljubljani, 1897.

---, personalna mapa Ušeničnik Aleš, Imenovanje Aleša Ušeničnika na mesto rednega profesorja na škofijskem bogoslovnem učilišču v Ljubljani, 1900.

---, personalna mapa Ušeničnik Aleš, Prestolonaslednikovo imenovanje Aleša Ušeničnika na mesto rednega profesorja na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, 1919.

---, personalna mapa Ušeničnik Aleš, Kraljevo imenovanje Aleša Ušeničnika za rednega

profesorja 2. skupine 1. kategorije, 1926.

---, personalna mapa Ušeničnik Aleš, Izpisek iz uslužbenkega lista dr. Aleša Ušeničnika, 8. marca 1938.

Časopisni viri

Slovenec. 12.12.1937, Prvi slovenski akademiki.

Druge reference

Ambrožič, Matjaž. 2010. *Spomini in semeniška kronika 1941–1944 Ignacija Nadraha*. Viri (št. 30). Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije.

Bobič, Pavlina. 2011. Jakob Missia. V: *Med domom in svetom*, 149–170. Življenje in dela 8; Biografske in bibliografske študije 5. Ur. Igor Grdina. Ljubljana: ZRC SAZU.

Debeljak, Majda. 2018. Na poti z rimskima profesorjema. V: *Iskalca resnice: Aleš Ušeničnik in njegov brat Franc*, 32–45. Ur. Majda Debeljak. Poljane nad Škofjo Loko: Kulturno društvo dr. Ivan Tavčar Poljane; Ljubljana: Salve.

Juhant, Janez. 1990. Katedra za filozofijo. *Bogoslovni vestnik* 50, št. 1–2:46–53.

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

Lampe, Evgen. 1910. Dr. Aleš Ušeničnik: Sociologija. *Dom in svet* 23, št. 6:283–284.

Miklavčič, Maks, in Marijan Smolik. 1969. Teološka fakulteta. V: *Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani: 1919–1969*, 567–573. Ur. Roman Modic. Ljubljana: Univerza v Ljubljani.

Petkovšek, Robert. 2008. Novotomizem na Slovenskem v službi kulture resnice. *Tretji dan* 37, št. 9–10:37–49.

Pirc, Jožko. 1986. *Aleš Ušeničnik in znamenja časov: katoliško gibanje na Slovenskem od konca 19. do srede 20. stoletja*. Ljubljana: Družina.

Polec, Janko. 1929. *Ljubljansko višje šolstvo v preteklosti in borba za slovensko univerzo*. V: *Zgodovina slovenske univerze v Ljubljani do leta 1929* 1929, 1–229.

Strle, Anton. 1968. Ob stoletnici rojstva doktorja Aleša Ušeničnika. *Bogoslovni vestnik* 28, št. 3–4:170–211.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,83—92

Besedilo prejeto/Received:04/2019; Sprejeto/Accepted:04/2019

UDK/UDC: 27-248.46-27

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Palmisano>

Maria Carmela Palmisano

La testimonianza nella successione profetica in 2 Re 2,1-18

Pričevanje pri preroškem nasledstvu v 2 Kr 2,1-18

Testimony within the Apostolic Succession in 2 Kings 2,1-18

Riassunto: L'articolo discute il ruolo della testimonianza oculare all'interno della successione profetica, usando come testo esemplificativo quello della conclusione della missione profetica di Elia nel passo che narra del suo rapimento al cielo in un carro di fuoco (2 Re 2,1-18). Dopo aver presentato la struttura della pericope e una breve analisi delle singole unità, l'articolo considera alcuni punti di contatto tra il ciclo di Elia e le tradizioni mosaiche, quindi mette in luce l'aspetto della testimonianza oculare all'interno della successione profetica ponendo il testo in relazione con passi scelti del NT. Lo studio ribadisce l'importanza di tenere conto, nell'analisi lessicografica di un determinato campo semantico, di quei testi che, pur non utilizzando il vocabolario tipico di quell'area semantica, possono significativamente arricchirne la comprensione.

Parole chiave: ciclo di Elia, Eliseo, successione profetica, testimonianza oculare, trasfigurazione, risurrezione, ascensione al cielo, testimonianza della Chiesa

Povzetek: Članek obravnava vlogo očividnega pričevanja znotraj preroškega nasledstva, pri čemer kot referenčni primer uporablja besedilo o sklepu Elijevega preroškega poslanstva v odlomku, ki pripoveduje o njegovem vzetju v nebo na ognjenem vozu (2 Kr 2,1-18). Po predstavitvi strukture odlomka in po kratki analizi njegovih posameznih enot se članek posveča nekaterim povezavam med Elijevim ciklom in mozesovskimi izročili, s čimer osvetljuje vidik očividnega pričevanja znotraj preroškega nasledstva in s čimer obravnavano besedilo postavlja v razmerje z izbranimi novozaveznimi odlomki. Raziskava v okviru leksikografske analize določenega semantičnega polja poudarja pomembnost upoštevanja tistih besedil, ki, četudi v njih ni mogoče zaslediti značilnega izrazja tega semantičnega področja, lahko bistveno obogatijo razumevanje dane tematike.

Ključne besede: Elijev cikel, Elizej, preroško nasledstvo, očividno pričevanje, spreminjenje, vstajenje, vnebovzetje, pričevanje Cerkve

Abstract: This article discusses the role of the ocular testimony within the prophetic succession by using the exemplary text on the conclusion of the prophetic mission of Elias as narrated in the passage about his rapture in heaven on the chariot of fire (2 Kings 2,1-18). After presenting the structure of the passage discussed and short analysis of its single units, this article addresses some meeting points between the cycle of Elias and Mosaic traditions, i.e. shedding the light on the aspect of the ocular testimony within the prophetic succession by relating the text discussed with the chosen passages from the New Testament. In the context of the lexicographic analysis of a determined semantic field, this study emphasizes the importance of these texts which can, although not using the vocabulary typical of the given semantic area, significantly enrich the comprehension of this subject.

Key words: cycle of Elias, Elisha, prophetic succession, ocular testimony, transfiguration, resurrection, assumption, testimony of the Church

1. Introduzione

Il presente contributo ha come finalità quella di illuminare il ruolo della testimonianza oculare all'interno della successione profetica, al termine della missione profetica di Elia (1 Re 2,1-18). Il testo non è stato preso in particolare considerazione da questo punto di vista negli studi dedicati al tema della testimonianza nell'AT. L'articolo non proporrà un'analisi dettagliata della pericope considerata, per la quale si rimanda ai numerosi lavori esistenti.¹ Esso presenterà la struttura della pericope e una breve analisi delle singole unità, quindi porrà in luce alcuni punti di contatto tra il ciclo di Elia e le tradizioni mosaiche, analizzando l'aspetto della testimonianza oculare all'interno della successione profetica e ponendo il testo in relazione con passi scelti del NT: la trasfigurazione di Gesù nei sinottici in Lc 9,28-36; Mc 9,2-10; Mt 17,1-9; la testimonianza di Giovanni il Battista in Gv 1,21; l'ascensione al cielo di Gesù in At 1,1-11.

2. Analisi del testo di 2 Re 2,1-18

Il testo di 2 Re 2,1-18 conclude il ciclo delle narrazioni dedicate al profeta Elia e apre quello delle narrazioni dedicate al profeta Eliseo.

Il capitolo è articolato in due unità: 1. i vv. 1-18 descrivono gli ultimi momenti della vita di Elia, la sua ascensione al cielo e l'incontro di Eliseo con i figli dei profeti al suo ritorno al Giordano; 2. i vv. 19-25 riportano i primi gesti e miracoli che

¹ Gli studi sul ciclo di Elia ed Eliseo sono molto numerosi; tra questi segnaliamo: Wallace 1957 (specialmente pagg. 79–88), Crüsemann 1997 (specialmente sulla pericope considerata, cfr. pagg. 134–148), Begerau 2008 (specialmente pagg. 163–169). Per un'analisi letteraria dei due cicli profetici, cfr. Garsiel 2014 (specialmente pagg. 161–174); per una lettura spirituale della pericope, cfr. Balzaretto 2002 (specialmente pagg. 148–159).

Dio compie attraverso Eliseo il quale continua l'opera profetica del maestro. Al centro del capitolo è situata l'ascensione al cielo di Elia in un carro di fuoco con cavalli di fuoco (vv. 11-12), fuori della terra promessa.

Nel capitolo inoltre ha una particolare funzione la geografia dei passaggi compiuti da Elia ed Eliseo. I due profeti infatti passano insieme da Gilgal a Betel (vv. 1-3), ritornano verso Gerico (vv. 4-5), quindi si incamminano verso il Giordano (vv. 7-8). Quando Eliseo, dopo la scomparsa di Elia, ritorna verso i figli dei profeti attraversa prima il Giordano (vv. 13-14), poi va a Gerico (vv. 15-22), quindi verso Betel (vv. 22-24) ripercorrendo a ritroso l'itinerario fatto con Elia.

Per quanto riguarda poi il contesto storico degli eventi narrati, in 2 Re 1,17-18 veniamo informati della morte del re Acazia e in 2 Re 3,1-3 viene narrata la successione al trono di Ioram, suo fratello, non avendo avuto il re Acazia figli. In questo contesto è situato il passo riguardante la successione di Elia:

¹Quando il Signore stava per far salire al cielo in un turbine Elia, questi partì da Gàlgala con Eliseo. ²Elia disse a Eliseo: «Rimani qui, perché il Signore mi manda fino a Betel». Eliseo rispose: «Per la vita del Signore e per la tua stessa vita, non ti lascerò». Scesero a Betel. ³I figli dei profeti che erano a Betel andarono incontro a Eliseo e gli dissero: «Non *sai tu* che oggi il Signore porterà via il tuo signore al di sopra della tua testa?». Ed egli rispose: «*Lo so anch'io*; tacete!». ⁴Elia gli disse: «Eliseo, rimani qui, perché il Signore mi manda a Gerico». Egli rispose: «Per la vita del Signore e per la tua stessa vita, non ti lascerò»; e andarono a Gerico. ⁵I figli dei profeti che erano a Gerico si avvicinarono a Eliseo e gli dissero: «Non *sai tu* che oggi il Signore porterà via il tuo signore al di sopra della tua testa?». Rispose: «*Lo so anch'io*; tacete!». ⁶Elia gli disse: «Rimani qui, perché il Signore mi manda al Giordano». Egli rispose: «Per la vita del Signore e per la tua stessa vita, non ti lascerò». E procedettero insieme.

⁷Cinquanta uomini, tra i figli dei profeti, li seguirono e si fermarono di fronte, a distanza; loro due si fermarono al Giordano.

⁸Elia prese il suo mantello, l'arrotolò e *percosse* le acque, che si *divisero* di qua e di là; *loro due passarono sull'asciutto*. ⁹Appena furono passati, Elia disse a Eliseo: «Domanda che cosa io debba fare per te, prima che sia portato via da te». Eliseo rispose: «Due terzi del tuo spirito siano in me». ¹⁰Egli soggiunse: «Tu pretendi una cosa difficile! Sia per te così, se mi *vedrai* quando sarò portato via da te; altrimenti non avverrà». ¹¹Mentre continuavano a camminare conversando, ecco un carro di fuoco e cavalli di fuoco si interposero fra loro due. Elia salì nel turbine verso il cielo. ¹²Eliseo *guardava* e gridava: «Padre mio, padre mio, carro d'Israele e suoi destrieri!». E non lo *vide* più. Allora *afferrò* le proprie vesti e le *lacerò* in due pezzi. ¹³Quindi *raccolse* il mantello, che era caduto a Elia, e tornò indietro, fermandosi sulla riva del Giordano.

¹⁴Prese il mantello, che era caduto a Elia, e *percosse* le acque, dicendo: »Dov'è il Signore, Dio di Elia?«. Quando anch'egli ebbe percosso le acque, queste si *divisero* di qua e di là, ed *Eliseo le attraversò*.

¹⁵Se lo *videro* di fronte, i figli dei profeti di Gerico, e dissero: »Lo spirito di Elia si è posato su Eliseo«. Gli andarono incontro e si prostrarono a terra davanti a lui. ¹⁶Gli dissero: »Ecco, fra i tuoi servi ci sono cinquanta uomini vigorosi; potrebbero andare a cercare il tuo signore nel caso che lo spirito del Signore l'abbia preso e gettato su qualche monte o in qualche valle«. Egli disse: »Non mandateli!«. ¹⁷Insistettero tanto con lui che egli disse: »Mandateli!«. Mandarono cinquanta uomini, che cercarono per tre giorni, ma non lo trovarono. ¹⁸Tornarono da Eliseo, che stava a Gerico. Egli disse loro: »Non vi avevo forse detto: »Non andate?«.

2.1 Struttura della pericope e delle sue unità

Suddividiamo la pericope che presenta una struttura concentrica in tre passi sulla base delle persone coinvolte nei dialoghi e di alcune indicazioni geografiche: i vv. 1-7; 8-14; 15-18. Tra i vv. 1-7 si intrecciano dialoghi tra Elia ed Eliseo e dialoghi dei figli dei profeti con Eliseo prima del rapimento al cielo di Elia; tra i vv. 15-18 si sviluppa un dialogo finale tra i figli dei profeti ed Eliseo dopo la scomparsa di Elia; tra i vv. 8-14, al centro del racconto, è situato il dialogo tra Elia ed Eliseo al momento della separazione del maestro.

Considerando gli elementi spaziali del racconto, tra i vv. 1-7 osserviamo il passaggio² di Elia ed Eliseo, seguiti sullo sfondo dai figli dei profeti, da Gàlgala³ a Betel,⁴ a Gerico⁵, fino al Giordano. Nel passo conclusivo, tra i vv. 15-18, seguiamo la richiesta dei figli dei profeti seguita dalla ricerca di Elia avente come punto geografico di partenza e di arrivo Gerico.

Al centro del racconto sono descritti i momenti finali della vita terrena di Elia presso il fiume Giordano, alla presenza di Eliseo.

² Sul valore teologico dell'itinerario geografico percorso da Elia ed Eliseo, che simbolicamente ripercorrono l'itinerario del popolo al momento dell'entrata nella Terra Promessa, cfr. Burnett 2010.

³ Gàlgala, nome frequente di luoghi biblici, si riferisce in questo momento probabilmente alla prima città in cui Israele si accampò entrando nella Terra Promessa, cfr. Costacurta 2009 (70–72).

⁴ Anche la città di Betel ha un ruolo importante nella storia di Israele, essendo legata alla storia dei patriarchi (Abramo vi aveva eretto un altare, cfr. Gen 13,3-4), soprattutto alla visione notturna di Giacobbe (Gen 28,10-22). Il luogo è menzionato all'interno dei racconti sulla conquista della terra (Gs 8,9-12; 12,16); nel tempo della monarchia fu scelto dal re Geroboamo come sede del tempio più importante del regno del nord (1 Re 12,28-29), dove fu collocato uno dei due vitelli d'oro voluti dal re per allontanare gli Israeliti dal frequentare il tempio di Gerusalemme, causa questa del »grande peccato« al quale rimase legata la storia del regno del nord.

⁵ Fu la prima città conquistata da Giosuè dopo il passaggio del Giordano (Gs 6).

Primo passo (vv. 1-7)

Nel primo versetto il narratore informa il lettore su ciò che sta per accadere, ovvero l'ascesa al cielo di Elia, evento atteso anche da tutti i personaggi implicati in questa prima scena.

Osserviamo anche il contrasto tra la richiesta ripetuta di Elia ad Eliseo perché rimanga e non lo segua nell'ultimo tratto del suo itinerario terreno, perché le loro strade si stanno separando, e l'insistenza di Eliseo che ogni volta rifiuta di abbandonare il suo maestro (vv. 2.4.6). Viene in tal modo ritratto il momento del congedo come difficile separazione tra il profeta Elia e colui che per comando divino egli ha stabilito come suo successore (2 Re 19,15).

Dal punto di vista sintattico e semantico osserviamo per quattro volte la ripetizione del verbo «sapere», nell'alternarsi di domanda e risposta tra Eliseo e i figli dei profeti: «Sai tu?» e «Lo so» (vv. 3.5).⁶ Il v. 7 traccia una netta linea di demarcazione tra l'esperienza dei figli dei profeti, che rimangono sullo sfondo, e quella di Eliseo che in questo momento si fa ancora più particolare.

Secondo passo (vv. 8-14)

Tra i vv. 8-15 viene descritto in modo simbolico il passaggio della missione profetica da Elia a Eliseo attraverso il motivo del mantello utilizzato da Elia al v. 8 per colpire le acque del Giordano e separarle, cosa che consente ai due di inoltrarsi nel fiume passando sulla terra asciutta fuori della terra promessa e, alla fine della scena, da parte di Eliseo per compiere in direzione contraria il passaggio da oltre il Giordano verso terra promessa.

In questo momento si può osservare come il vocabolario descriva un passaggio non più in linea orizzontale ma verticale per indicare in modo simbolico l'uscita di Elia dalla terra promessa e dalla vita terrena ed il suo passaggio verso l'alto, cioè verso il mondo di Dio. Il vocabolario utilizzato per descrivere il passaggio di Elia nel primo passo (ai vv. 2.3.5) a mo' di anticipazione come «portare via» (in hebr. *לָקַח*, *lqh*) (usato anche per descrivere il rapimento al cielo di Enoc in Gen 5,24 dove ha come soggetto Dio) viene espresso ora il «salire» di Elia nel carro di fuoco. In questo contesto assume un ruolo particolare l'esperienza di Eliseo che è presente e «vede» il passaggio di Elia, «vede il suo scomparire» (Walsh 1992, 465): egli è quindi l'unico testimone di questo momento particolare. Il verbo chiave che ricorre in questo passo è infatti il verbo «vedere» (in hebr. *רָאָה*, *r'h*) (ricorrente tre volte tra i vv. 10 e 12) avente come oggetto sempre Elia. La presenza di Eliseo, quando Elia sale verso il mondo di Dio, fa di lui un particolare testimone della sua

⁶ Possiamo osservare che nei racconti biblici l'esperienza diretta, spesso visiva, è descritta come fonte del sapere: ad es. nel libro del Deuteronomio Mosè ricorda al popolo che tutto ciò che ha udito e visto deve rimanere impresso nella sua mente e nel suo cuore: il vedere ispira la vita secondo la Legge e da questa condotta di vita deriva la sapienza di Israele, cfr. Dt 4,3-6. In questo passo invece viene invertito l'ordine degli elementi: al sapere fa seguito il vedere riservato in questo caso ad Eliseo. In questo caso il vedere non è tanto fonte del «sapere» ma piuttosto legittima l'autorità di Eliseo e può essere paragonato al momento dell'investitura profetica (cfr. ad es. la visione degli anziani d'Israele dopo la stipulazione dell'alleanza Sinaitica in Es 24,9-11).

»morte«. Inoltre, il grido delle sue parole »padre mio« ed il suo strapparsi le vesti indicano che in questo momento Eliseo compie un gesto di lutto (cfr. anche Gn 37,34), esprime il suo dolore per aver perso »il padre«, colui che, obbedendo a Dio, lo aveva chiamato a seguirlo (1 Re 19,16).⁷ Infine, il raccogliere il mantello di Elia e compiere i suoi gesti (v. 14), che nuovamente aprono le acque del Giordano, permette ad Eliseo di riprendere il suo cammino in direzione della terra promessa dove continuerà a svolgere la sua missione profetica.

Attraverso una ricca simbologia il passo centrale della pericope mostra che l'ascensione di Elia al cielo comporta una trasformazione nell'identità del suo successore. In Eliseo opera da questo momento lo Spirito di Dio in modo simile a quanto aveva operato in Elia.

Il terzo passo (vv. 15-18)

L'inizio del terzo passo descrive la conclusione della successione profetica. Significativamente, al v. 15 ricorre nuovamente il verbo »vedere« che questa volta ha per soggetto i figli dei profeti e per oggetto Eliseo, indicando così che lo Spirito di Dio agisce ora in Eliseo. Il suo primo dialogo con il gruppo dei figli dei profeti, mediante la discussione sulla ricerca di Elia, soprattutto nella parte conclusiva, rivela infatti la novità che ormai l'autorità di Elia è stata trasferita ad Eliseo.

2.2 Elementi di collegamento tra il ciclo di Elia ed Eliseo e le tradizioni mosaiche

Numerosi sono i richiami tra la narrazione del ciclo di Elia ed i testi biblici dedicati a Mosè.

Il motivo del mantello che divide le acque del Giordano ricorda il bastone di Mosè col quale egli divise il Mar Rosso ed indica elementi di stretta connessione tra Mosè ed Elia come nuovo Mosè (Collins 1993, 130-139).⁸ Il passaggio di Elia ed Eliseo attraverso il fiume Giordano ricorda quello del Mar Rosso che al suo aprirsi vide l'apparire della terra asciutta (חֶרֶבָה, *hārābāh*) (2 Re 2,8; cfr. Es 14,21 e Gs 3,17). Come Mosè (Es 3,1) così Elia ha incontrato Dio al monte Oreb (1 Re 19,8), anch'egli muore fuori della terra promessa (2 Re 2,12; cfr. Dt 34,1), anche di lui come di Mosè non conosciamo il sepolcro (Dt 34,6). Gli aspetti di parallelismo tra le narrazioni relative a Mosè ed Elia si ampliano fino ad includere i rispettivi successori. Come Giosuè proseguì, portando a compimento quanto Dio aveva

⁷ Il grido con il quale Eliseo si rivolge ad Elia al v. 12: »Padre mio, padre mio, carro d'Israele e suoi destrieri!« viene considerato in studi recenti l'applicazione retrospettica ad Elia, di un titolo inizialmente rivolto ad Eliseo, cfr. Weingart 2018 (soprattutto pagg. 258–264). Al di là della lettura diacronica del titolo, possiamo rilevarne il significato nella narrazione nel momento della trasformazione della relazione tra Eliseo ed Elia.

⁸ Sull'importanza dell'operazione ermeneutica presente nei testi biblici secondo la quale i profeti posteriori sono presentati come successori dei profeti anteriori così come Eliseo è descritto come successore di Elia e come tutti i profeti ricalcano tratti di Mosè, cfr. Collins (1993, 137); sulla funzione di sintesi interpretativa del ciclo di Elia ed Eliseo al termine della narrazione biblica presente da Genesi al Secondo libro dei Re, cfr. Brodie 2000.

iniziato in Mosè, guidando il popolo ad entrare nella terra promessa, compiendo così le promesse divine e liberandolo da tutti i nemici, così anche Eliseo dopo la scomparsa di Elia ripercorre la terra promessa in una sorta di riconquista del popolo, soprattutto del suo cuore perché ritorni a Dio, completando in tal modo quanto iniziato da Elia, difensore instancabile della fede nell'Unico Dio d'Israele in un contesto in cui il monoteismo⁹ era fortemente minacciato dal culto del dio Baal (Garsiel 2014, 175–186; Balzaretti 2002, 154).

2.3 Il significato della testimonianza nella successione profetica

Abbiamo potuto osservare che nel momento della successione profetica a Eliseo svolge un ruolo significativo l'esperienza del vedere, inteso come dimensione profonda dell'essere partecipe dell'esperienza unica del passaggio al mondo di Dio, unica non tanto perché esclusiva del profeta ma perché esprime la partecipazione di Eliseo alla relazione tra Dio e Elia per il suo popolo.¹⁰

3. Alcuni collegamenti con la figura di Elia nel NT (Mc 9) e l'elemento della testimonianza diretta nell'ascensione di Gesù e agli inizi della vita della Chiesa

3.1 Gesù ed Elia nel Nuovo Testamento

Numerosi sono i testi del NT che mettono in relazione la figura veterotestamentaria di Elia con Gesù (ad es. Mt 17,1-9; Mc 9,2-13; Lc 9,28-36).¹¹ Uno dei motivi più ricorrenti legati alla figura di Elia nei testi dei vangeli è quello dell'attesa del suo ritorno,¹² motivo presente nell'ambiente giudaico del tempo, che gli evangelisti rilessero in chiave cristologica, anche se differenziata nei singoli vangeli (Pagliara 2003, 267-340). Gesù applica a Giovanni Battista il motivo del ritorno di Elia (Mc 9,13; Mt 17,10-13), mentre questi nel vangelo di Giovanni, a differenza delle tradizioni sinottiche, rifiuta di identificarsi con Elia (Gv 1,21, cfr. Gunawan 1990, 1-3).¹³

⁹ Anche su questo aspetto della difesa del monoteismo da parte del profeta Elia esistono molti studi ed una vasta letteratura, ad es. cfr. Beck 1999.

¹⁰ La narrazione di Elia ed Eliseo è stata studiata dal punto di vista della testimonianza da Brueggemann 2001. L'autore rivolge la sua attenzione ad alcuni passi del ciclo profetico all'interno delle tradizioni monarchiche mettendo a fuoco il contrasto tra la testimonianza profetica ed il potere regale.

¹¹ La letteratura sul tema è molto vasta e variegata, rivestendo la figura di Elia in ogni vangelo un carattere particolare. Per una presentazione della figura di Elia nel NT, cfr. Öhler 1997. Sul tema della figura di Elia nei vangeli, cfr. Winn 2010, Pagliara 2003, Kloppenborg e Verheyden 2014, Rindoš 2010, Gunawan 1990, Brodie 2000. Inoltre, cfr. Weaver 2007. Sull'interpretazione della figura di Elia nelle lettere cattoliche, cfr. ad es. Bottini 1981.

¹² Sul motivo di Elia redivivo, presente in ambiente giudaico e sviluppatosi in ambiente cristiano e, nei secoli successivi, anche in ambiente islamico, cfr. Augustinovich 1971. Per una sintetica presentazione dell'influsso della figura di Elia sulle tradizioni giudaiche successive e nella letteratura giudaico-rabbinica, Wiener 1978.

¹³ Il titolo di Elia viene rifiutato da Giovanni il Battista nel contesto della discussione con i Giudei che interpretano il suo operare sulla base di tre titoli: profeta, Elia, Messia. Il rifiuto di Giovanni è spiegato dal fatto che nel quarto vangelo i tre titoli sono riservati unicamente alla persona di Gesù.

Se consideriamo in particolare la descrizione della trasfigurazione di Gesù nei vangeli sinottici ad esempio, si può osservare che essi presentano in maniera simile questo momento in cui appaiono Mosè ed Elia (anche se in Lc 9,28-36 non è riportata la discussione dei discepoli con Gesù proprio sull'attesa del ritorno di Elia come in Mc 9,2-10 e in Mt 17,1-9). Mosè ed Elia vengono riconosciuti dai tre discepoli, Pietro, Giacomo e Giovanni che erano con Gesù sul monte Tabor. Al centro di questa scena è nei sinottici la persona di Gesù che dialoga con Mosè ed Elia i quali rappresentano la Torah e la Profezia. La vita e la missione salvifica di Gesù sono poste in relazione con la figura di Mosè ed Elia in diversi momenti del racconto evangelico, quando Gesù sembra rivivere aspetti della vita e della missione di entrambi. Gesù, che ripercorre il cammino del popolo dall'Egitto, non è solo nuovo Mosè (chiamato appunto dall'Egitto secondo Mt 2,15) o nuovo Elia, in quanto la sua persona e la sua vita compiono le Scritture; in lui si possono riconoscere tratti che lo connettono anche con le figure bibliche che hanno proseguito l'opera di ciascuno dei due. Gesù, come Giosuè, dal momento del suo battesimo in poi ripercorre in un certo senso il cammino di Giosuè che aveva condotto il popolo ad entrare nella terra promessa. Gesù si presenta come colui che attraverso l'invito alla conversione fa entrare nella »terra promessa« che è il regno di Dio presente nella sua persona (Mc 1,15). Le sue parole e le opere da lui compiute, particolarmente nei sinottici, ricordano sia lo zelo di Elia (1 Re 18,20-40) che l'agire prodigioso di entrambi gli antichi profeti Elia ed Eliseo (1 Re 17,7-16.17-24; 2 Re 4; 5).

3.2 La testimonianza oculare all'inizio della vita della Chiesa

L'importanza della testimonianza nella successione profetica che abbiamo osservato in 2 Re 2,1-18 può essere accostata a quanto leggiamo in At 1,1-11. Al momento della separazione di Gesù dai discepoli nell'ascensione, viene sottolineato che egli diede loro le disposizioni necessarie (At 1,2) e che essi furono presenti al momento dell'ascensione. At 1,9 presenta un vocabolario simile a quello di 2 Re 2,11-18. Pur osservando importanti differenze di contesto (all'assunzione di Elia è presente solo Eliseo, all'assunzione di Gesù tutti gli apostoli), si noterà la duplice presenza del verbo »vedere« ed »essere sottratto alla loro vista« similmente a quanto si era notato in 2 Re 2,12. In entrambi i contesti all'assunzione al cielo segue la descrizione di quanto continua. Eliseo esprime il suo dolore per la separazione dal suo maestro e poi riprende il mantello di Elia continuando così in modo simbolico la missione profetica prima svolta dal suo maestro. Nel NT il dialogo degli angeli con gli apostoli ne orienta il cammino verso Gerusalemme ed il cenacolo dove sarebbero rimasti in attesa della discesa dello Spirito Santo. Gesù, dopo essere stato separato dai suoi, continua ad accompagnarne il cammino e, soprattutto, continua ad operare in essi. Al momento della scelta di colui che avrebbe sostituito Giuda Iscariota dopo il tradimento, all'indomani della Pentecoste, gli apostoli stabiliscono i criteri della scelta del candidato affermando che:

²¹Occorre dunque che uno tra coloro che sono stati con noi per tutto il tempo in cui dimorò tra noi il Signore Gesù, ²²cominciando dal battesimo

di Giovanni fino al giorno in cui fu di tra noi assunto al cielo, divenga testimoniaio con noi della sua risurrezione. (Acts 1:21-22)

Il criterio stabilito è quello della presenza ininterrotta del futuro discepolo dall'inizio alla fine del ministero di Gesù, il criterio cioè della testimonianza diretta.

I sinottici rileggono la figura di Elia in momenti precisi della vita di Gesù per interpretarla cristologicamente, come figura del Messia. Essi ci hanno trasmesso l'interpretazione di Gesù che ha riferito l'attesa del ritorno di Elia che, secondo alcune interpretazioni giudaiche sarebbe giunto prima del Messia, alla vita e al martirio di Giovanni il Battista (particolarmente in Matteo e Marco). Il quarto vangelo ha trasmesso la testimonianza di Giovanni Battista che rifiuta il titolo di Elia volendo indicare che Gesù è l'unico nel quale si compiono tutte le profezie e le attese dell'AT: è lui il profeta, il Messia ed Elia, come rispose a chi lo interrogava sulla sua identità (Gv 1,21).

4. Conclusione

All'inizio del Secondo libro dei Re leggiamo la descrizione del passaggio della missione profetica da Elia ad Eliseo. Abbiamo potuto osservare come il testo descrive la trasformazione di questa relazione attraverso passaggi profondi e si conclude con l'affermazione della trasformazione dell'identità di Eliseo che succede ad Elia come prosecutore dell'azione e dell'annuncio profetico iniziati dal suo maestro. Al termine del racconto in 2 Re 2,22 si afferma infatti che lo spirito di Elia si è posato su Eliseo.

Nel contesto della successione profetica abbiamo potuto osservare il ruolo svolto dalla testimonianza oculare («vedere»), ovvero dalla presenza di Eliseo nel momento del passaggio di Elia alla vita di Dio che corrisponde alla sua morte e alla conclusione della sua esperienza terrena.

L'analisi di alcuni passi neotestamentari in cui viene menzionato il profeta Elia ed il momento dell'ascensione di Gesù al cielo, al termine della sua vita terrena, possono essere accostati al passo considerato consentendoci di riconoscere come la testimonianza nell'AT e nel NT unisca fortemente il testimone alla realtà testimoniata e ne trasforma l'identità posta al servizio di Dio e della sua volontà di salvezza che continua a rivelarsi nei suoi testimoni.

Il passo costituisce anche un esempio di quanto alcuni testi biblici, pur non presentando il vocabolario lessicografico fondamentale della testimonianza, ne possa rivelare tratti significativi.

Riferimenti bibliografici

- Augustinovich, Augustino.** 1971. »El-Khader« e il profeta Elia. Gerusalemme: Tipografia dei PP. Francescani.
- Balzaretti, Claudio.** 2002. *I libri dei Re*. Guide spirituali dell'Antico Testamento. Roma: Città Nuova Editrice.
- Begerau, Gunnar.** 2008. *Elia vom Krit zum Jordan: Eine Untersuchung zur literarischen Makrostruktur und theologischen Intention der Elia-Ahab-Erzählung (1 Kön 16, 29 bis 2 Kön 2, 25)*. Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII, Théologie; vol. 884. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Beck, Martin.** 1999. *Elia und die Monolatrie: Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriftprophetischen Jahwe-Glauben*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Vol. 281. Berlin: Walter de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110802276>
- Bottini, Giovanni Claudio.** 1981. *La preghiera di Elia in Giacomo 5, 17-18: Studio della tradizione biblica e giudaica*. Jerusalem: Franciscan Printing Press. <https://doi.org/10.1163/157006384x00150>
- Brodie, Thomas L.** 2000. *The Crucial Bridge: The Elijah-Elisha Narrative as an Interpretive Synthesis of Genesis-Kings and a Literary Model for the Gospels*. Collegeville (Minn.): Liturgical Press. <https://doi.org/10.1177/014610790003000406>
- Brueggemann, Walter.** 2001. *Testimony to Otherwise: The Witness of Elijah and Elisha*. St. Louis: Chalice Press.
- Burnett, Joel S.** 2010. Going Down to Bethel: Elijah and Elisha in the Theological Geography of the Deuteronomistic History. *Journal of Biblical Literature* 129, num. 2: 281–297. <https://doi.org/10.2307/27821019>
- Collins, Terence.** 1993. *The Mantle of Elijah: The Redaction Criticism of the Prophetical Books*. Melksham, Wiltshire: JSOT Press. <https://doi.org/10.1163/1568533962581729>
- Costacurta, Bruna.** 2009. *Il fuoco e l'acqua: Riflessioni bibliche sul profeta Elia*. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Crusemann, Frank.** 1997. *Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes: Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit (1Kön 17 – 2Kön 2)*. Kaiser Taschenbücher 154. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Gunawan, Henricus Pidyarto.** 1990. *Jesus the new Elijah according to the Fourth Gospel: A logical consequence of John 1: 21*. Dissertatio ad lauream. Malang: s.n.
- Garsiel, Moshe.** 2014. *From earth to heaven: A literary study of Elijah stories in the Book of Kings*. Bethesda, Maryland: CDL Press. <https://doi.org/10.5508/jhs.2014.v14.r16>
- Kloppenborg, John S., e Joseph Verheyden.** 2014. *The Elijah-Elisha narrative in the composition of Luke*. Library of New Testament Studies 493. London: Bloomsbury.
- Öhler, Markus.** 1997. *Elia im Neuen Testament: Untersuchungen zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum*. Berlin: de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110815078>
- Pagliara, Cosimo.** 2003. *La figura di Elia nel Vangelo di Marco: Aspetti semantici e funzionali*. Tesi Gregoriana. Teologia, Vol. 97.
- Rindoš, Jaroslav.** 2010. *He of whom it is written: John the Baptist and Elijah in Luke*. Frankfurt am Main: Peter Lang. <https://doi.org/10.3726/978-3-653-00437-3>
- Wallace, Ronald S.** 1957. *Elijah and Elisha: Expositions from the Book of Kings*. Edinburgh: Oliver and Boyd.
- Walsh, Jerome T.** 1992. *Elijah*. V: *Anchor Bible Dictionary* II, 463–466.
- Weaver, Joel A.** 2007. *Theodoret of Cyrus on Romans 11:26: recovering an early Christian Elijah Redivivus tradition*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Weingart, Kristin.** 2018. »My Father, My Father! Chariot of Israel and Its Horses!« (2 Kings 2:12 // 13:14): Elisha's or Elijah's Title? *Journal of Biblical Literature* 137, num. 2: 257–270. <https://doi.org/10.1353/jbl.2018.0015>
- Wiener, Aharon.** 1978. *The Prophet Elijah in the Development of Judaism: A Depth-Psychological Study*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Winn, Adam.** 2010. *Mark and the Elijah-Elisha narrative: Considering the practice of Greco-Roman imitation in the search for Markan source material*. Eugene, Or.: Pickwick Publications.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,93—103

Besedilo prejeto/Received:08/2018; Sprejeto/Accepted:10/2018

UDK/UDC: 27-27-247.8

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Tatalovic>

Vladan Tatalović

Prioritizing the Synchronic Approach to the Johannine Son of Man: John 1,51 as a Case Study

Prednostna izbira sinhronega pristopa k janezovskemu Sinu človekovemu: Jn 1,51 kot študija primera

Abstract: By noting the absence of the interaction between historical and literary analysis in the exegesis of the Johannine Son of Man, this study proposes prioritizing synchronic approach. When the methodological weaknesses of the historical-critical analysis in reaching a consistent explanation of the Johannine Son of Man is highlighted, its tendency to seek a common denominator within the complex Son of Man debate is noted. Along those lines, it is suggested that the Gospel narrative should take over that role. After considering the hermeneutical implications of such a move, the example of verse 1,51 is presented as a case study.

Key words: Fourth Gospel, Son of Man, synchronic approach, narrative

Povzetek: Pričujoča razprava – zavedajoč se odsotnosti sodelovanja med zgodovinsko in literarno analizo pri eksegezi janezovskega Sina človekovega – zagovarja prednostno izbiro sinhronega pristopa. Potem ko poudari metodološke slabosti zgodovinsko-kritične analize pri doseganju dosledne razlage janezovskega Sina človekovega, izpostavi težnjo po iskanju skupnega imenovalca, ki poteka znotraj večplastnih razprav o Sinu človekovem. V tem smislu predlaga, da bi osrednjo vlogo morala prevzeti sama evangelijska pripoved. Po opravljenem prikazu hermenevitičnih posledic tovrstnega premika, je vrstica Jn 1,51 predstavljena kot študija primera.

Ključne besede: četrti evangelij, Sin človekov, sinhroni pristop, pripoved

1. Introduction

The reason for the emergence of this study is the fact that the previous research of the term »[ὁ] υἱὸς [τοῦ] ἀνθρώπου« in biblical literature has not interacted with the growing interest in its literary design. The reason for this is two-sided.

Firstly, the variability of the meaning of the term »Son of Man« has led to such an extensive debate that even the writing of its survey is also considered to be a contribution (Burkett 1999; Müller 2008; Tatalović 2014). In the domain of the Fourth Gospel, this debate had its own development. Since a connection between καταβαίνειν/ἀναβαίνειν motif (1,51; 3,13 etc) with some gnostic sources has been established (Bultmann 1925), »Son of Man« characteristics have been pointed out through more frequent correlations of the Gospel with first-century traditions (Odeberg 1929; Colpe 1964; Meeks 1967; 1972; Bühner 1977; Borgen 1977). In this way, series of studies devoted to the »Johannine Son of Man« were initiated (Schulz 1957; Schnackenburg 1964/65; Moloney 1978; Rhea 1990; Burkett 1991; Sasse 2000; Ellens 2010; Reynolds 2008; Ashton 2011) and it still leads to new ideas (Loader 2017). Secondly, the literary approach to biblical literature gained in importance in the meantime. After Alan R. Culpepper introduced scholars to the potentials of narrative criticism (1983), several works pointed to the anatomy of the story the Fourth Gospel tells about Jesus Christ (Stibbe 1993; Zumstein 2004; Thatcher and Moore 2008). None of them, however, pointed to the role »Son of Man« could have in this narrative, while the researches into biblical Christology was being conducted on purely historical grounds (Bousset 1970, 211–244; Cullmann 1963; Dunn 1989; Hurtado 2003, 349–426). The reason for the lack of interaction between the two domains lies in their difference regarding the point of analysis and methodology applied: while the synchronic approach remains within the literary world of the Gospel, the attempts to explain the Johannine Son of Man *logia* mostly operate with materials beyond it. Moreover, when it comes to the exegesis of the verses that in different variants read »[ὁ] υἱὸς [τοῦ] ἀνθρώπου«, ¹ it becomes so closely associated with the issues of these verses' kinship with the various religious concepts that the storyline of the Gospel remains almost entirely neglected.

Thereupon, a challenging part of the following task lies in it being intersected between the ongoing researches in literary design and Christology of the Fourth Gospel. By assuming that this book operates with the compact and pragmatic narrative (20,30–31), the present study aims to propose a synchronic approach to the Son of Man *logia* by presuming their important (if not essential) role in perceiving the John's story about Jesus Christ. In this respect, the present study is divided in two parts. In the first part, the theoretical one, the grounds and hermeneutical implications of the synchronic approach to the Johannine Son of Man are discussed. Compared to the earlier dealings with the topic, the common denominator of verses that contain »Son of Man« is now being sought in the literary world of the Gospel, since it is assumed that the interpretation should begin with the John's narration about Jesus Christ. In the second part, the more practical one, the advocated priority of the synchronic approach will be demonstrated on the example of John 1,51. The choice of this verse for the case study assumes of its prototypical use of the investigated term in the Fourth Gospel.

¹ Jn 1,51; 3,13–14; 5,27; 6,27.53.62; 8,28; 9,35; 12,23.34; 13,31.

2. Quest for a common denominator

Among many recognizable readings of the Christological titles and designations in the modern scholarship, the questions about the origin and role of »Son of Man« are always followed by the most diverse responses. The main reason for this is the exclusive use of this term (apart from Jn 12,34 and Acts 7,56) without explanation, in the third person. Does Jesus speak of himself, about some (future) state of his? Such a question, which based on the existence of the term »im Munde des Herrn« initiated the quest for Jesus' self-understanding (Lietzmann 1896, 22; 30), proved to be methodologically wrong. It always led to a labyrinth of researcher's own understanding of Jesus' self-understanding (Holzmann 1865, 213), making the debate a priori unsolvable due to the abundance of scholarly milieus. Even when A. Schweitzer considered the issue solvable at one point (1913, 9), it was not the case (Higgins 1969; Hooker 1979), because every would-be solution (Casey 2008) implied objections and new ideas (Owen 2011).

2.1 In the previous research

Yet one has a feeling of reaching the solid ground by recognizing two distinctive though often mutually exclusive ways of solving the unsolvable: the term »[ὁ] υἱὸς [τοῦ] ἀνθρώπου« was mostly being interpreted either in titular or non-titular manner. On the one hand, by putting the term in the light of the apocalyptic sources, in the center of which stands a pre-existent, heavenly and anthropomorphic figure, the titular interpretation operates with a stable fact, since »Son of Man« announcements of Parousia (Mk 14,62par) reflect the imagery of Dan 7,13. However, this does not come without the difficulties which are to be discerned from the inclusion of other inter-testamentary evidence (1 Enoch, 4 Ezra, 2 Baruch, 4Q246) to the hypothesis (Reynolds 2008). In the meantime, the non-titular approach came into existence through the work of G. Vermes and other scholars who argued that a first-person singular pronoun in Jesus' time – רב (א)שנא – was mistranslated into a Christological title (1967). However, although this hypothesis claimed to be decisive (Casey 2008), it failed to explain how an ordinary Aramaic »I« became the definite Christological title.

This tendency of creating a system, or rather, this impulse of finding the common denominator in »Son of Man« sources and studies came across with vital predispositions by touching upon the Fourth Gospel. As R. Schackenburg pointed out, thirteen occurrences of the term reflect the existence of a theological stream within the Johannine milieu (1964/65, 123) which implies the possibility of being perceived independently from the literary structure it belongs to. The fact that the motifs of descent/ascent, lifting, and glorification are united in »Son of Man« verses encouraged the scholars to relate this isolated visionary appearance to the Second Temple traditions and other backgrounds. As one may observe, the research already commenced using this attitude (Bultmann 1925) still comprises the core of recent enterprises (Reynolds 2008).

The question is, however, whether any solid ground could be reached at all if common denominator is not to be deduced from the literary world of the Gospel. If one takes into consideration the essential role of refiguration has in the emerging process of a narrative (Ricoeur 1995, 128–136), then the verses in focus can neither be approached as isolated sayings nor can they be separately rooted in different traditions. At the most basic level, the refiguration is evident in the manner the author puts the aim of »this book« (20,30-31) which came into being through deliberate processes of selection and composition. But nonetheless, this basic level might be also the reason for understanding the term in a traditional way, without taking the literary qualities into consideration. The fact that the narrative is heavily dependent on the event of incarnation (1,14) fits well with the genealogical reading of the term by the Greek Fathers (Ign. Eph. 20,2), to what has been pointed in the scholarship: »The Johannine Son of Man is the human Jesus, the incarnate Logos; he has come to reveal God with a unique authority and in the acceptance or refusal of this revelation the world judges itself.« (Moloney 1978, 220) However, in the same manner the aim of the book is not exhausted by lining up the events one after the other, but is being achieved through the strategy of shaping the readers' faith (20,31), so is the synchronic approach to the Johannine Son of Man not exhausted by the systematic insight even when it ensues from the literary level, but rather by something more than that. Precisely this »more« comprises the focus of the present research which takes the literary level as the reference point.

2.2 In the present research

Following this idea, one should first ask what kind of a text the Fourth Gospel is. In that regard, a difference should be made between the story and the plot (Culpepper 1983, 77–98), the latter of which involves the communication axis (Segovia 1991, 23–26). Applying the definition given by the literary critics (Abrams 1971, 127), according to which plot refers to one narrative's order and affective power (Culpepper 1995, 348), the distinction becomes clear. The story recounts the Father's giving of the Son for the sake of those who believe in him (3,16), while the plot remains episodic and thematic due to the readers who are to gain belief in Christ by reading the story (20,30-31). This means, the storyline is episodically retold and thematically developed for the sake of the readers who learn from examples of belief and unbelief in Jesus Christ (Zumstein 2004b, 33–34). What is even more, if this is a literary work of drama (Hitchkok 1927; Culpepper 1995, 348–352) which includes the level of the community (Martyn 1968), then it could have a role of maintaining identity in the audience of probably ritual framework. The fact that dramas and theatres presupposed such a setting corresponds to Gospel being produced by a Christian community which was primarily understanding itself in this context (Krajnc 2014, 436–438). From here, the two basic characteristics of the Johannine Son of Man form the key of interpretation.

Firstly, the absence of explanation of the term is obvious. Following the proposed method, this absence does not need to be compensated by some external

factor, such as Jesus' self-understanding, apocalyptic and other traditions, but gives the opportunity to the narrative itself to delineate the contents of the term. In other words, although various concepts certainly gained meaning in Jesus, it is his actions which form the content of »Son of Man« and not the other way around (Luz 1992). At the level of the story, the term functions as a synonym for the whole of Jesus' path – from incarnation (3,13), through lifting (3,14-15; 8,28), glorification (12,23; 13,31-32), ascension to heaven (6,62), to the eschatological judgement (5,27). However, the term, at the same time, is such that demands a reader-oriented perspective: it is as if the images in which the vision of the Son of Man (1,51) is promised, refers to his food and drink (6,27.53), or to the faith in him (9,35) indicate the connection of this phenomenon with the process of reading a book. It cannot be proved with certainty that the reading process was accompanied by the presence of (resurrected) Jesus Christ as the Son of Man in the auditorium, as this would step out of the framework of literary analysis, but it can nevertheless point to such an experience.

Secondly, despite various solutions regarding the episodic structure of the Gospel (Segovia 1991, 35–46) one should not neglect the striking difference between two main thematic units (1,18–12,50; 13,1–20,31) which was highlighted already by Bultmann (1941, 56) and made spread by R. Brown (1966, 138–144). It seems that John's use of »Son of Man« (1–13) contributes to the distinction between Jesus' revelation to the world, in the first part, and to his own, in the second one. Although the irregularity in this makes the last appearance of the term at the beginning of the second part (13,31-32), it is nevertheless followed by division into two basic categories: it is located exactly between the world that will execute Jesus after one disciple steps into the night (13,30), and the disciples (*τεκνία*) that stay with Jesus (13,33). Since this is the most important and last of the crossroads for the disciples, in spite of subsequent oscillations (16,32), then the »glorification of the Son of Man« corresponds to their definite acceptance of Jesus' fate (Nielsen 2010, 364). In the communication axis with the auditorium, this crossroad is also crucial, because the readers understand that the appearance of the Son of Man is closely related to the separation from the world they should also experience. This is probably the reason for his appearance in the first part of the book, during which the reader is faced with the various examples of detachment from the world (9,35). Since the term does not appear after Jesus is alone with his own, it could have an introductory role.

For these reasons, it is herein assumed that the Gospel uses the phrase »[ὁ] υἱὸς [τοῦ] ἀνθρώπου« within a certain narrative range in order to affect the readers' faith. It does not intend to deal with the question »τίς ἐστιν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου« (12,34), since it assumes that its answer is already known by those who belong to Jesus, that is to say, the readers. On the contrary, it intends to relate the reader to the experience of the Son of Man's presence and thus bring him to the ultimate goal of reading (20,31). Since this assumption cannot be verified here with all the verses in which the term appears, it will be demonstrated on the case of its first appearance as a case study.

3. Son of Man in 1,51

In scholarship, the first appearance of »Son of Man« is located at the end of a literary unit, which is, due to the condensed listing of Christological expressions, called Testimonium (1,19-51). Stimulated by Jesus' supernatural ability (1,48), Nathanael confessed faith in him (1,49), after which the promise of the vision of the Son of Man (1,50-51) was given:

ἀπεκρίθη αὐτῷ Ναθαναήλ· ῥαββί, σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ. 50 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ὅτι εἶπόν σοι ὅτι εἶδόν σε ὑποκάτω τῆς συκῆς, πιστεύεις; μείζω τούτων ὅψη. 51 καὶ λέγει αὐτῷ· ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεωγμένον καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.

Apart from the vividness of the vision, the diversity of its interpretation was prompted by certain irregularities: the transition to plural (ὅψη – ὅψεσθε), the absence of the reaction of the interlocutor and the realization of that which has been promised (Brown 1966, 88–91; Theobald 2009, 195–198). The story continues with the wedding in Cana (2,1-12), and the promise falls into oblivion. However, the intertextuality of 1,51 with Gen 28,12 leads to the levels of metaphorical meaning, on which Jesus' revelatory role is interpreted with the image of the ladder, James, or Bethel stone (Loader 2017, 119–124). In recent scholarship, the verse is also understood in the light of apocalyptic sources (Reynolds 2008, 98; Loader 2017, 124–132), but without taking the reader-oriented perspective into serious consideration.

Perspective, however, is different if 1,51 is examined within the literary unit that ends with the Cana wedding (1,19–2,12). The reason for this is not only the coherence of this unit which sets the beginning of Jesus' mission in the seven-day series (1,19.29.35.43; 2,1), nor the function of introducing this »opening narrative«, to which the systematic implementation of the key (recurring) characters and the Christological titles indicates (Karakolis 2017, 17–19). The basis of a different perspective is the understanding of the special status of the first sign in John's story, which is already indicated by the appendix »τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ« (2,1). Considering the symbolic meanings of this text (Nicklas 2004, 244–246), at least four reasons are in support of his specific identities.

First, the characteristic way of formulating the theological expressions in Johannine context is well known. The Evangelist does it gradually (ger. *Stufenhermeneutik*), leading the readers from basic theological formulations to deeper ones (Martyn 1968, 129–130; Meeks 1972, 44; Culpepper 1983, 224–225; Theissen 2000, 257–272; Zumstein 2004b, 37). Thus, the Cana wedding stands as last and most authentic Johannine image in the »seven-day« flow that culminates with the revelation of glory (2,11) as a sign to the essential community experience (1,14). Secondly, this method does not only bring the readers to one authentic image, but also bridges the events of the past with the actual situation of the audience. This is not the only case in John's story. For example, the progress from

Thomas' absence (20,19-23, 24-25) to his presence in the gathering »μεθ' ἡμέρας ὀκτώ« (20,26) enables the actual paradigm of faith to be formulated (20,29). In the same way, the happening of the wedding »τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ« (2,1) signals the post-Easter age of the readers, but also keeps them rooted in the flow of the past events that are presented by »day after day« order. The author obviously relies on the intonated Genesis imagery (1,1) to tell about the beginning of Jesus' mission and to reflect upon the genesis of the community at the same time. Thirdly, the Cana episode uses the symbolic confrontation between water and wine to enable the readers recognize their own setting that came into being through the transformation of Jewish cult (1,17). But, since this narrative is positioned at the beginning of the story, it has to be built upon the prolepsis of the »hour« (2,4). Remembering Jesus' death (17,1), the readers also know the »hour« still needs to come in order for the transformation to make sense. Fourth, Cana is the center from where, through the circular journey of Jesus (2,1-4,54), relationships are established with various religious representatives in the surrounding (Smith 2007), whom the theme of the wedding also unites. Hence the first is also the principle (ἀρχὴν) of other signs (2,11), as it has been recently pointed out as well (Förster 2014).

But why was this text needed? It should not be confused with the prologue of the Gospel, the role of which is different. In the light of the introductory task of the opening narrative (1,19-2,12), Cana episode was probably supposed to link the readers' situation to Jesus' and thus provide them with a firm ground to reading the story. Because the readers, from there, as they were oriented in their own life context, could follow the development of Jesus' work which commences at the fifth chapter. There are more such sections: the episode of healing the man born blind (9), emphasized by Martyn (1968), should be accompanied by the first farewell discourse (13,31-14,31), crucifixion section (19), resurrection scenes (20-21), and possibly ἐγώ εἰμι utterances. Viewed in such a context, the use of »Son of Man« in 1,51 goes beyond the usual categories of understanding. This expression is not only the correction of the Messianic »Son of God« expectations with the destiny of the Son of Man (Mk 8,31par), nor is it the expression of Jesus' revelatory role obtained by intertextuality of 1,15 and Gen 28,12, but it opens up to the presence of the Son of Man within the gathering that reads the book. Thus, the difficulties that follow the explanation of 1,51 need to be understood as part of the communication that the Gospel realizes with the audience, during which the vision of the »greater things« is promoted. However, although the methods of literary analysis cannot answer the question of how this experience was perceived in conjunction with the reading of the Gospel, it can still be pointed out to a certain degree. One of the ways which supports such a reading of verse 1,51 is the observation of striking parallels between the episodes with Nathanael (1,45-51) and Thomas (20,24-29).

Namely, in the literary approach to the Fourth Gospel an important part is the study of characters. Like other figures, Nathanael and Thomas represent paradigms of relationship with Jesus (Hunt et al. 2013, 189-201; 504-529). While Tho-

mas' role is clear in showing the readers' demand for the resurrection to be accepted based on physical evidence (including even those offered by the Gospel), Nathanael's character demands more discussion. Does this »Israelite in whom there is no deceit« (1,47) have adequate faith already at the beginning (1,49)? If the sitting under the fig tree (1,48) stands as a metaphor for the study of the Scriptures (Nicklas 2000), the answer is not necessarily positive, because faith originating from fascination with a miracle or even exegesis is not ideal. Only the beloved disciple possesses the true faith, without even knowing the Scriptures (20,9). The quality of Nathanael's reaction is revealed, however, in comparing the episode with the Thomas pericope.

Nathanael episode (1,45-51)	Thomas episode (20,24-29)
the last episode in a longer string (1,19-51)	the last episode in a longer string (20,1-29)
Nathanael is previously absent (1,43-46)	Thomas is previously absent (20,24)
Nathanael is told: »We have found« (1,45b)	Thomas is told: »We have seen« (20,25b)
Nathanael expresses doubt (1,46b)	Thomas expresses doubt (20,25d)
Nathanael is told: »Come and see« (1,46d)	Thomas is told: »Put... and see« (20,27b)
Jesus addresses Nathanael (1,47)	Jesus addresses Thomas (20,27)
Nathanael expresses faith (1,49)	Thomas expresses faith (20,28)
Jesus questions Nathanael's faith (1,50b)	Jesus questions Thomas' faith (20,29b)
Jesus promises seeing of »greater things« to Nathanael (1,50c)	Jesus promises blessedness to those »who did not see and yet believed« (20,29c)
disciples are promised the vision of the Son of Man (1,51)	readers are promised the life-giving faith in the Son of God (20,30-31)
Nathanael's reaction is missing	Thomas' reaction is missing
beginning of [all] signs (2,1-11)	reference to [all] signs (20,30-31)
disciples believe in Jesus (2,11)	readers to believe in Jesus Christ (20,31)

Table 1: *A comparison between the episodes with Nathanael (1,45-51) and Thomas (20,24-29)*

From the presented comparison, the conclusion is drawn about the structural closeness of two episodes. That is not by coincidence. If Nathanael's reaction, like that of Thomas, seeks correction, then Jesus' answer (1,50-51) is a critique of a model of faith which is typical of the readers: the critique of faith derived from the Scripture, probably from the listed and even precise testimonies in the opening narrative as well (1,19-49). But this is not the only conclusion. For the readers who recognize themselves in Nathanael, the reading process involves the presence of the Son of Man. This, on the one hand, is brought into line with the practice of the appearance of the expression in the moments of distance from the world, which in the initial setting (2,1-4,54) confirms the exclusive occurrence of the term in Nicodemus pericope (3,13-15). On the other hand, the episode is an indicator that the presence of the Son of Man plays a role in the process of reading: where the readers are promised the vision of the Son of Man (1,51), they are also promised life-giving faith in the Son of God (20,30-31). In this way, two episodes form the poles between which the repetitive process of presenting Jesus as Christ, the Son of God (20,30-31), joins the sublime reality with the Son of Man in the center (1,14).

Finally, the hypothesis leads to an important question: Why is the Gospel not intended for the seeing of the Son of Man but for the faith in the Son of God? The answer partly lies in the relationship of these terms in early Christianity, in which the messianic title »Son of God« is interpreted by the fate of the Son of Man (Mr 8,31). Nevertheless, although these two terms can be equated, which may also have been the case in inter-testamentary literature (4Q246), the book is nevertheless intended for faith in the Son of God, in which the performance of the Son of Man should contribute. Since it is about the post-Easter era, in which Jesus' appearance differs from the earthly one, this is a possibility. At the time of early Christianity there were groups that saw their salvation figures as the Sons of Man, testimony to the Similitudes of Enoch (39,6-9; 70-71), but even before – Revelation of John. Literary portrayal of the resurrected Jesus as the Son of Man fluctuated in the Churches of Asia Minor (Rev 1,9-20) and was closely related to the act of literary communication (Rev 1,11; 19,2-3) in the same area where the Gospel of John got finally shaped (Huber 2007, 74–217). Thus, the Son of Man in the Gospel of John plays an important introductory and revelatory role (Zumstein 2016, 112), standing in a certain sense as the emblem of the community itself.

4. Conclusion

With intention to make a breakthrough from previous research of Johannine Son of Man, this exegesis suggests the priority of synchronic approach. One first needs to understand the narrative and its principles, to arrive at precise frames of interpretation. As one might observe, this assumption proved to be of threefold hermeneutical importance. Firstly, although it keeps the researcher from the labyrinth of the world »behind the text«, it still leads him to the world »in front of the text«, which may also come in conjunction with different concepts and traditions. The main difference is that these connections are here determined by a narrative, and its pragmatics, and not predetermined by the methodological setting of the researcher. Secondly, the text appears as an open reality, capable of communicating with its auditorium. In such an analysis, there are certain boundaries, although it can indicate the performative activity of the text. Thirdly, the analysis shows that the text contains essential interpretive keys, which means that it must be allowed to speak during traditional approaches. This especially applies to the study of Johannine Son of Man: it is not only an expression for the embodied Logos, but a sign of the presence of the resurrected Jesus Christ in the strategically directed process of reading the book.

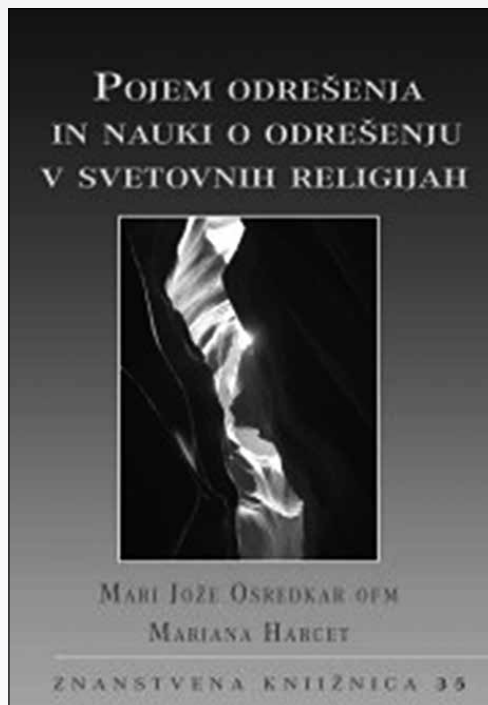
References

Abrams, Meyer H. 1971 [1941]. *A Glossary of Literary Terms*. New York: Reinhart and Winston.

Ashton, John. 2011. The Johannine Son of Man: A New Proposal. *New Testament Studies* 57:508–529. <https://doi.org/10.1017/s0028688511000178>

- Borgen, Peder.** 1977. Some Jewish Exegetical Traditions as Background for Son of Man Sayings in John's Gospel (Jn 3:13-14 and context). In: Martin De Jonge, ed. *L'Evangile de Jean: Sources, rédaction, théologie*, 243–258. Louvain: University Press; Gembloux: Duculot.
- Bousset, Wilhelm.** 1970. *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*. Nashville: Abingdon. <https://doi.org/10.1177/000842987100100316>
- Brown, Raymond E.** 1966. *The Gospel According to John I–XII*. Garden City: Doubleday.
- Bühner, Jan-Adolf.** 1977. *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium: die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung*. Tübingen: Mohr.
- Bultmann, Rudolf.** 1925. Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 24:100–146. <https://doi.org/10.1515/zntw.1925.24.1.100>
- — —. 1968 [1941]. *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Burkett, Delbert.** 1991. *Son of Man in the Gospel of John*. Sheffield: JSOT Press.
- — —. 1999. *The Son of Man Debate: A History and Evaluation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Casey, Maurice.** 2009 [2008]. *The Solution to the 'Son of Man' Problem*. London: T&T Clark.
- Colpe, Carsten.** 1964. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. In: Kittel, Bromiley and Friedrich 2006, 8:400–477.
- Cullmann, Oscar.** 1963 [1957]. *Die Christologie des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr.
- Culpepper, Alan R.** 1983. *Anatomy of the Fourth Gospel*. Philadelphia: Fortress Press.
- — —. 1995. The Plot of John's Story of Jesus. *Interpretation* 49:347–358.
- Dunn, James D.G.** 1989 [1980]. *Christology in the Making: An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. London: SCM.
- Ellens, Harold J.** 2010. *The Son of Man in the Gospel of John*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- Förster, Hans.** 2014. Die johanneischen Zeichen und Joh 2:11 als möglicher hermeneutischer Schlüssel. *Novum Testamentum* 56:1–23. <https://doi.org/10.1163/15685365-12341444>
- Higgins, Angus J.B.** 1969. Is the Son of Man Problem Insoluble? In: Edward Earle Ellis and Max Wilcox, eds. *Neotestamentica et Semitica: Studies in Honour of Matthew Black*, 70–87. Edinburgh: T&T Clark.
- Hitchcock, Francis R.M.** 1927. Is the Fourth Gospel a Drama? *Theology* 7: 307–317.
- Holtzmann, Heinrich J.** 1865. Ueber den NTlichen Ausdruck 'Menschensohn'. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 8:212–237.
- Hooker, Morna D.** 1979. Is the Son of Man problem really insoluble? In: Ernest Best and Robert McLachlan Wilson, eds. *Text and Interpretation: Studies in the New Testament presented to M. Black*, 155–168. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huber, Konrad.** 2007. *Einer gleich einem Menschensohn: die Christusvisionen in Offb 1:9–20 und Offb 14:14–20 und die Christologie der Johannesoffenbarung*. Münster: Aschendorff.
- Hunt, Steven, Donald Francois Tolmie and Ruben Zimmermann.** 2013. *Character Studies in the Fourth Gospel: Narrative Approaches to Seventy Figures in John*. Tübingen: Mohr. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-152785-2>
- Hurtado, Larry W.** 2003. *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans. <https://doi.org/10.1177/004057360506200221>
- Karakolis, Christos.** 2017. Recurring Characters in John 1:19–2:11: A Narrative-Critical and Reader-Oriented Approach. In: Robert Alan Culpepper and Jörg Frey, eds. *The Opening of John's Narrative (John 1:19–2:22): Historical, Literary, and Theological Readings from the Colloquium Ioanneum 2015 in Ephesus*, 17–38. Tübingen: Mohr. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-155663-0>
- Kittel, Gerhard, Geoffrey William Bromiley and Gerhard Friedrich, eds.** 1964. *Theological dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans. <https://doi.org/10.1017/s0036930600031628>
- Krajnc, Slavko.** 2014. Liturgy and Mission. *Bogoslovni vestnik* 74 (2014), 435–448.
- Lietzmann, Hans.** 1896. *Der Menschensohn: Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie*. Freiburg i. B.: Mohr.
- Loader, William.** 2017. John 1:51 and Johannine Christology. In: Robert Alan Culpepper and Jörg Frey, eds. *The Opening of John's Narrative (John 1:19–2:22): Historical, Literary, and Theological Readings from the Colloquium Ioanneum 2015 in Ephesus*, 119–132. Tübingen: Mohr. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-155663-0>
- Luz, Ulrich.** 1992. The Son of Man in Matthew: Heavenly Judge or Human Christ. *Journal for the Study of the New Testament* 48:3–21.
- Martyn, Louis J.** 2003 [1968] *History and Theology of the Fourth Gospel*. Nashville: Abingdon.
- Meeks, Wayne A.** 1967. *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology*. Leiden: Brill.

- . 1972. The Man from Heaven in Johannine Sectarianism. *Journal of Biblical Literature* 91:44–72. <https://doi.org/10.2307/3262920>
- Moloney, Francis J.** 1978. *The Johannine Son of Man*. Rome: Las.
- Müller, Mogens.** 2008. *The Expression 'Son of Man' and the Development of Christology: A History of Interpretation*. London: Equinox Pub.
- Neyrey, Jerome H.** 1982. The Jacob Allusions in John 1:51. *Catholic Biblical Quarterly* 44:586–605.
- Nicklas, Tobias.** 2000. 'Unter dem Feigenbaum': Die Rolle des Lesers im Dialog zwischen Jesus und Nathanael (Joh 1:45-50). *New Testament Studies* 46:193–203.
- . 2004. Biblische Texte als Texte der Bibel interpretiert: Die Hochzeit zu Kana (Joh 2:1-11) in 'biblischer Auslegung'. *Zeitschrift für Katholische Theologie* 126:241–256.
- Nielsen, Jesper T.** 2010. The Narrative Structures of Glory and Glorification in the Fourth Gospel. *New Testament Studies* 56:343–366. <https://doi.org/10.1017/s0028688510000019>
- O'Neill, John C.** 2003. Son of Man, Stone of Blood (1:51). *Novum Testamentum* 45:374–381. <https://doi.org/10.1163/156853603322538767>
- Odeberg, Hugo.** 1929. *The Fourth Gospel: Interpreted in Its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World*. Uppsala: Almqvist & Wiksells.
- Owen, Paul L.** 2011. Problems with Casey's 'Solution'. In: Larry W. Hurtado and Paul L. Owen, eds. 'Who Is This Son of Man?' *The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus*, 28–49. London: T&T Clark.
- Reynolds, Benjamin E.** 2008. *Apocalyptic Son of Man in the Gospel of John*. Tübingen: Mohr.
- Rhea, Robert.** 1990. *The Johannine Son of Man*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Ricoeur, Paul.** 1995. *La critique et la conviction: Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris: Hachette. <https://doi.org/10.7202/401203ar>
- Sasse, Markus.** 2000. *Der Menschensohn im Evangelium nach Johannes*. Tübingen: Francke.
- Schnackenburg, Rudolf.** 1964/65. Der Menschensohn in Johannesevangelium. *New Testament Studies* 11:123–137.
- Schulz, Siegfried.** 1957. *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium: Zugleich ein Beitrag zur Methodengeschichte der Auslegung des 4. Evangeliums*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schweitzer, Albert.** 1913. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen: Mohr.
- Segovia, Fernando F.** 1991. The Journey(s) of the Word of God: A Reading of the Plot of the Fourth Gospel. *Semeia* 53:23–54.
- Smit, Peter-Ben.** 2007. Cana-to-Cana or Galilee-to-Galilee: a note on the structure of the Gospel of John. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 98:143–149. <https://doi.org/10.1515/zntw.2007.008>
- Stibbe, Mark W.G., ed.** 1993. *The Gospel of John as Literature: An Anthology of Twentieth-Century Perspectives*. Leiden: Brill.
- Tatalović, Vladan.** 2014. The Son of Man Debate and its Relevance for Orthodox Theology. *Philotheos* 14:35–45. <https://doi.org/10.5840/philotheos2014144>
- Thatcher, Tom, and Stephen D. Moore, eds.** 2008. *Anatomies of Narrative Criticism: The Past, Present, and Futures of the Fourth Gospel As Literature*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Theissen, Gerd.** 2000. *Die Religion der ersten Christen: eine Theorie des Urchristentums*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Theobald, Michael.** 2009. *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12*. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Vermes, Géza.** 1967 [1946]. Appendix E: The Use of **רַב אֱשֵׁן / רַב שֵׁן** in Jewish Aramaic. In: Matthew Black, ed. *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 310–330. Oxford: Clarendon Press.
- Zumstein, Jean.** 2004a. *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- . 2004b. Das Johannesevangelium: Eine Strategie des Glaubens. In: Zumstein, 2004a. 31–45.
- . 2008. Intratextuality and Intertextuality in the Gospel of John. In: Tom Thatcher and Stephen D. Moore, eds. *Anatomies of Narrative Criticism: The Past, Present, and Futures of the Fourth Gospel As Literature*, 121–135. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- . 2016. *Das Johannesevangelium*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.



Mari Jože Osredkar in Mariana Harcet
Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah

Monografija obravnava religiološki pojem odrešenja in predstavlja nauk o odrešenju v najpomembnejših verstvih: v judovstvu, krščanstvu, islamu, hinduizmu in budizmu. Delo najprej predstavlja koncept odrešenja, nato je obdelan nauk o odrešenju v judovsko krščanski tradiciji, v tretjem poglavju spoznamo nauk o odrešenju v islamu in v zadnjem poglavju knjiga primerja pojmovanje odrešenja v religijah indijske podceline. Delo predstavlja prvo tovrstno predstavitev v slovenskem jeziku. Posebna pomembnost za slovenski prostor je v tem, da predstavi odrešenje kot eno najpomembnejših poglavij pri obravnavi sleherne religije. Avtorja v monografiji obravnavata uporabnost religije v tuzemskem življenju in eshatologijo omenjenih verstev.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2012. 96 str. ISBN 978-961-6873-14-7. 9 €.

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

*Janez Ferkolj***Ljubezen do Boga in do Cerkve pri Henriju de Lubacu*****Love Towards God and the Church in the Life of Cardinal Henri De Lubac***

Povzetek: V štirih poglavjih pričujočega besedila bralca vabimo k razmisleku o pomenu globoke vere in zakoreninjenosti v Jezusu Kristusu. To omogoča sinovsko ljubezen do Cerkve in ponižno zvestobo do njenega nauka, stkanega skozi stoletja. Cerkve nas skozi stiske časa po svojem učiteljstvu usmerja k živemu izročilu cerkvenih očetov, čistih izvirih iz katerih nam je kardinal Henri de Lubac zajel dediščino vsebin, s katerimi bomo mogli verovati Cerkvi v današnjem času.

Ključne besede: Jezus Kristus, Cerkve, vera, sv. Ignacij Lojolski, evharistija, prijateljstvo, cerkveni očetje

Abstract: In four sections of this article we try to invite the reader at reflexion about the sense of deep faith and our rootage in Jesus Christ. This allows us a filial love towards the Church and a humble fidelity to its teaching, formed during the centuries. The Church leads us with her magisterium to a live testimony of Church's fathers and to the pure sources, from which the Cardinal Henri de Lubac took the heritage by which we may believe the Church nowadays.

Key words: Jesus Christ, Church, faith, St. Ignatius Loyola, Eucharist, friendship, Church's father

1. Uvod

Teologija ne živi v brezčasnem prostoru. V luči Razodetja, cerkvenega izročila in učiteljstva mora iskati in dati odgovor na žgoča vprašanja vsakokratnega časa. Cerkve preprosto bedi nad tem, da bi v vseh časih in v vseh krajih sprejeli Kristusovo luč, katere zakrament je. Danes je Cerkve v veliki nevarnosti, ker se ponekod pojavljajo razdiralni nagibi do cerkvenega izročila in učiteljstva, ki vso cerkveno zgodovino služita Svetemu pismu. V tem besedilu se bomo skozi oris življenjskih okoliščin francoskega kardinala Henrija de Lubaca poglobili v globine njegovih spoznanj, ki nagovarjajo k pristni ljubezni in zvestobi do Cerkve in njenega tisočletnega izročila, ki je poroštvo edinosti in katoliškosti tudi v prihodnje.

2. Henri de Lubac o pomenu prijateljstva

Morda bi si kdo mislil, da je bil kardinal Henri Sonier de Lubac (20. 2. 1896 – 4. 11. 1991), velikan teološkega znanja in dela v 20. stoletju, vedno zaprt vase, med knjigami in v knjižnicah. Imel je veliko prijateljev: Robert Hamel, Yves Montcheuil, Gaston Fessard, Charles Nicolet, Auguste Velensin, André Ravier, Teilhard de Chardin, Hans Urs von Balthasar ... Bili so mu bratje, opora in misleci, ki so ga spodbujali pri njegovem življenju iz vere in pri delu. Skupaj z njimi je tlakoval pota Boga. Znal se jim je zahvaliti za navzočnost in ji poklicati na pomoč: »Kako bi se vam lahko dovolj zahvalil za bratsko pomoč, ki mi jo že toliko let prinašate s tolikšno potrpežljivostjo in obzirnostjo. In kako naj se dovolj zahvalim Bogu za prijatelja, ki mi ga je podaril v vas? Šibek sem in tega pred vami ne skrivam. To veste že dolgo. Močno se zavedam svoje revščine v vseh pogledih. Dragi Robert, poglejte na križ in Gospoda prosite zame. Pomagajte mi zdržati.« (Chantraine 2009, 722) De Lubac je v ljudeh, ki jih je srečeval, videl Gospodove poslane. Prijateljstvo je med teološkimi razpravami danes skoraj povsem zamrlo. Prijateljstva ni cenil le med svojimi bližnjimi, ampak tudi v njegovi gostoljubnosti pri razmišljanju drugih ljudi, s svojo kritično budnostjo, zahtevnim dialogom. Vedno je znal sprejeti misel drugega, naj je bil še tako drugačen, ki jim je znal in hotel tudi odgovoriti: dokaz za to so njegova dela o ateizmu in budizmu. Tako nam je pokazal pot, kako naj krščanstvo ne bo nikoli protikultura. Noben kristjan se ne bi smel zadovoljiti s povsem odmaknjenim življenjem ali v popolnem nasprotju s svetom svojega časa. To bi pomenilo slabo poznavanje Božjega daru, ki se ne omejuje na vidne meje Cerkve. Veliko nevarnost bi predstavljalo ločevanje krščanstva od človeškega življenja, odrekanje njegove možnosti srečevanja z brati in sestrami. Neobhodna vsebina krščanskega poslanstva je prav prijateljstvo.

3. Duhovno življenje pri Henriju de Lubacu

Življenje Henrija de Lubaca je bilo vedno zaznamovano s preizkušnjami v trpljenju. Ko je bil star 20 let, je bil ranjen v uho med bitko pri Verdunu (1917). V letih, ko se vsakdo razcveti, se on ni mogel okleniti ne fizičnega ne intelektualnega dela. Svojo jezuitsko formacijo je preživel bolj v čutenju svojih slabosti kot moči, vse svoje veliko delo je napravil ob hudih bolečinah v glavi. Tako lahko bolje razumemo njegove osebne zapise, ki nikakor niso zgolj misli za lepši dan, ampak globoka izpoved vere pod bremenom križa. »Mislim, da je dobro, da se pogosto spominjamo, da smo neskončno bolj v Božjih rokah, kot bi to lahko razumeli; da smo njegovi ljubljeni otroci, a tudi nekoristni služabniki, da se bodo njegovi nezmotni načrti končno uresničili mnogo bolje, kot jih lahko dojamemo naša najvišja pričakovanja, kajti če se na svoje želje še tako navezujemo, se ustavijo pri videzu, medtem ko Bog, ko se zdi, da jih zamori, v nas in po nas gradi božansko resničnost.« (Chantraine 2009, 588) Ob telesnih mejah se je srečeval tudi z duhovnimi mejami: »Pogum ni vedno velik; žal mi je, da nisem našel Boga in iščem ga tako malo in tako slabo! Sprejetje moje telesne nemoči je nekaj, s čimer moram začeti vsak dan; tako da ugotovim svoje malo delo in neuporabnost.« (247) Prekipevajoča intelektualna rodovitnost

de Lubacovega življenja vedno odstira isto korenino: vero, absolutno zaupanje v Boga, ki deluje navkljub vsemu. Ta gotovost, da je v Božjih rokah, namaka vse njegovo duhovno življenje in teološko delo: »Obrniti se na Boga, kakor da je vse odvisno od njega, delati, kakor da je vse odvisno od nas; ali še natančneje: moliti, kakor bi bilo vse odvisno od nas, delati, kakor bi od Boga ničesar ne pričakovali. To je bilo zelo ljubo načelo sv. Ignacija Lojolskega. V njem se izraža paradoks, ki je v temelju krščanskega življenja.« (de Lubac 2011, 35; 37–38)

Duhovne vaje sv. Ignacija so de Lubaca, ki je pripadal jezuitom, spremljale vse življenje. Začnejo se z razglabljanjem o Jezusu Kristusu. Osvojil ga je Kristus in na vsako stvar je gledal v luči nepresegljivega Božjega daru: Božja skrivnost, razodeta in dana v Jezusu Kristusu. Drugi temelj njegovega razmišljanja je skrivnost človeškega bitja, ustvarjenega za Boga. V Bogu je vse človeštvo poklicano k občestvu, »da bi bili eno«. Med de Lubacovimi značajskimi potezami izpostavimo njegovo razpoložljivost Božjemu delovanju. To ne pomeni umika, ampak pogumno potrditev velikega zaupanja v Boga: On je tisti, ki deluje, prvi. Umik od samega sebe se odraža v dialogu z bližnjim. Vse življenje se je brez strahu soočal z najrazličnejšimi mislimi in duhovnostmi. V svetu, ko ljudje, politični in verski režimi sramotijo skrivnost Boga in človeka, se je znal tudi trdo braniti. Njegovo upanje je bila Cerkev, njegov biotop. V njenem naročju se je spoprijemal z najostrejšimi nasprotovanji, a je tam našel tudi največje prijatelje. Človeške in duhovne vezi je sprejemal kot spodbudo pri služenju svoji poklicanosti biti človek, jezuit in teolog. Nenehno je bil povezan s Svetim pismom. Preko liturgije in izročila, še posebej Origenovega, je spoznaval, kako je Božja beseda oživljajoča. Koliko časa je posvetil poglobljanju evharistične vere ter kazal na tesno povezanost v različnostih Kristusovega telesa: zgodovinsko, zakramentalno, cerkveno telo. Opomnil je, da kristjan svojo glavno oporo najde v Cerkvi in je v pripravljenosti za Božje delovanje, ki človeštvo vleče k zadnji prihodnosti: Božjemu kraljestvu. Ob spoznavanju, kako velik je Bog se je spogledoval s mističnim hrepenenjem po transcendenci, tem vedno višjim in daljnim, odgovarjajoč z geslom svojega reda: Vse za večjo Božjo slavo. Bog, vedno onstran, in njegova vedno večja slava ... To ne pomeni Sizifovega preklestva, ko nikoli ne doseže vrha, temveč vedno znova porajajočo srečo, ko človek nenehno odkriva nove globine Božje ljubezni.

4. Henri de Lubac, zazrt v Kristusa

Med številnimi de Lubacovimi deli (več kot 40) ne najdemo nobenega, ki bi bilo neposredno posvečeno Jezusu Kristusu. A je bil kljub temu ves prežet z njim ter posebej občutljiv na Kristusovo novost. Lahko bi rekli, da je bil *leitmotiv* njegovih številnih navedkov sv. Irenej: »Kristus je s svojim učlovečenjem prinesel vso novost.« Ponavljajoče se začudenje odseva v zapisu: »Pred našimi očmi se neprestano dogaja čudež. Danes kakor nekoč Kristus prinaša v naše duše pomlad. Danes kakor nekoč po kreposti krščanstva vse stvari postanejo nove.« (2006b, 396) Po le nekaj mesecih predavanj na univerzi v Lyonu je mladega teologa de Lubaca dekan prosil, če bi pripravil predavanje o zgodovini religij. Mladi profesor je delo

sprejel in se potopil v obsežne snovi o budizmu. Po nekaj letih je postal prvi poznavalec študij o budizmu na Zahodu, snovalec dialoga med budizmom in krščanstvom. Toda vedno znova se je vračal h Kristusovi podobi, ki je brez primerjave v zgodovini človeštva. Isti zanos odkrijemo pri študiju o zahodnem ateizmu. Z Jezusovim učlovečenjem se je zgodilo nekaj korenito novega, enkrat za vselej. Kakšna je ta novost? V kenozi Boga v človeško naravo. Kristus dušam, ki so se dušile v poganstvu in antičnem brezupu, podrejene neizprosni usodi, prinaša prihodnost: »Jez, ki preprečuje pretok valovom ljubezni, je porušen. Bog je ljubezen in v velikem dejanju Ljubezni prihaja prijet grešnega in bednega človeka. Človek in Bog se objemata v Kristusu.« (392–401)

Leta 1944 je izšlo de Lubacovo delo *Corpus mysticum*, najpomembnejša knjiga o evharistiji in Cerkvi v srednjem veku. Poudariti želi, da ima evharistija cilj: izgrajevati Cerkev, zbirati odrešeno človeštvo. V poudarjanju edinosti med Jezusovim zgodovinskim telesom, rojenim iz Device Marije in evharističnim telesom ne smemo prezreti, da je evharistija prehod, pot k Bogu. Noben zakrament ni samemu sebi namen, vsi so sijajne moči, ki vernike vlečejo k prihodnosti, k Bogu. »Kolikor traja ta svet, še vedno živimo v zakramentih, se pravi, kakor razlaga sv. Gregor Veliki, še ne v dokončnem bivališču, ampak na pol prekoračenem začetku, v prehodu vrat. Naša velika noč je Kristus, a je vedno prehod.« (2010, 221) Vsako telo nosi v sebi naslednje: Kristusovo telo je bilo na začetku gorčično zrno, samo. Sedaj, po smrti, raste na oltar in rodi sad ter dviga k sebi v nebeške žitnice rodovitno zemljo, v naročju katere je raslo. Preden je Cerkev institucionalna, je občestvena in sloni na moči Boga, ki deluje v evharistiji. Evharistija gradi Cerkev. Prav v slednjem je sidrišče teološke misli o Cerkvi. Cerkev je najprej evharistična, šele potem institucionalna. Zagotovo jo določa človeško delo, a je najprej in predvsem odeta z Božjo milostjo, z močjo, ki dviga zemljo k Stvarniku. Evharistija ni niti cilj niti stvar, saj verujočega spreminja z vero: »Evharistični kruh ni navaden kruh: v sebe preobraža tiste, ki jih hrani iz svoje snovi. Evharistični kruh je telo, od katerega tisti, ki ga uživajo, postanejo jed.« (79–80) Evharistija je popotnica za večno življenje: »Evharistija ni obrnjena k preteklosti, ampak v prihodnost in je zakrament upanja, vidno znamenje miru in edinosti, za katero je Kristus umrl in h kateri hrepenimo prežeti z njegovim Duhom.« (80) Evharistija je zakrament tistega, kar moramo postati. Vsi zakramenti, najprej pa evharistija, so uravnani na našo človeško naravo, ki se nahaja med vrati, se pravi še vedno v času in prostoru, toda na poti k večnosti. »Jej, sicer bo pot zate predolga« (1 Kr 19,7), je rekel angel preroku Eliju. Evharistija je kruh na poti k Bogu, hrana za pot življenja. Papež Benedikt XVI. je ta pogled obnovil v svoji posinodalni apostolski spodbudi: »Evharistija nas vodi v Jezusovo dejanje darovanja. Ne sprejemamo torej samo statično učlovečene Besede (Logosa), ampak nas zajame dinamika njegovega darovanja. On nas priteguje k sebi. Bistveno spremenjenje kruha in vina v njegovo telo in kri postavlja v stvarstvo načelo radikalne spremenitve kot nekakšne »jedrske cepitve«, če naj rabimo ta danes znan izraz, ki nas uvede v srčiko biti, to je spremenitve, ki naj prebudi proces preoblikovanja stvarnosti; zadnji cilj tega pa je prenovitev vsega stvarstva, vse do tega, da bo Bog vse v vsem (1 Kor 15,28).« (Benedikt XVI. 2007, 11)

Henri de Lubac v svojih delih, še posebej v *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, poudarja, da vsak človek sluti, kako ni samemu sebi namen, ampak je naravnano na Absolutno, k nečemu, kar ga povsem presega in se mu ne more odreči, ne da bi se izgubil. Bog vedno ostaja skrivnosten in nedoumljiv. Zavest, da Bog vedno presega človeško bitje in njegove zmožnosti, je prav tako v sozvočju s središčem krščanske vere. De Lubac nas svari pred besedami o poznavanju Boga. »Krščanstvo ni stvar, ki bi jo lahko držali v rokah: je skrivnost, pred katero smo vedno nevedni in nezadostni.« (de Lubac 1999, 26) Ne gre za to, da bi zanikali Božje razodetje v Jezusu Kristusu, ampak da bi razumeli, kako ta čezmerna svetloba istočasno odpira nesluteno globino. »Če si razumel, to ni Bog«, je zapisal že sv. Avguštin. Toda ali ne molijo kristjani že od vsega začetka in kličejo Boga za Očeta? To ime nedvomno predstavlja svetli del vere. A pri tem takoj dodajo: »... ki si v nebesih« in s tem zaznamujejo, kako Bog vedno presega človekovo življenje in besede. Bog je v nebesih, onstran. Onstran vsake podobe in misli. »Duha, ki se trudi razumeti Boga, se ne da primerjati s skopuhom, ki zbira kupe zlata, ampak je prej kakor plavalec, ki se zato, da se obdrži na valovih, poganja v ocean in pri vsakem zamahu odrine nov val. Vse bolj in bolj odstira vedno na novo nastajajoče predstave, dobro zavedajoč se, da ga nosijo, a da bi ustaviti se pomenilo umreti.« (2006a, 142)

Duhovno bogastvo v spisih cerkvenih očetov je velikega pomena za razumevanje Svetega pisma. Razodetje je bilo zaupano apostolom in se v celoti predaja njihovim naslednikom. Tako Cerkve gotovosti tega, kar je razodeto, ne zajema samo iz Svetega pisma, ampak tudi iz izročila cerkvenih očetov. Drugi vatikanski koncil je sprožil pastoralno in duhovno prenovu, pri čemer je velikega pomena študij cerkvenih očetov. Patristična misel je zorela ob stiku s problemi pastoralne službe, saj so bili cerkveni očetje večinoma škofje in redovniki. Posredovali so nam vzorce za katehezo, saj so nenehno poučevali katehumene in kristjane. Postavili so temelje krščanskemu izročilu ter nam oprli pot do vseh stopenj mistike, duhovnega življenja. Teologija cerkvenih očetov vidi na delu eno samo Kristusovo skrivnost, ki se tiče vse človeške zgodovine in ima v Kristusu svoj ključ, središče in cilj. De Lubac je posebej veliko sodeloval pri izdelavi dogmatične konstitucije o Božjem razodetju. Spada med pglavitne dele koncila in zasluži stalno pozornost pri pglabljanju katoliške misli. »Naloga obvezujoče razlagati zapisano ali izročeno Božjo besedo je zaupana živemu cerkvenemu učiteljstvu, ki svojo avtoriteto izvršuje v imenu Jezusa Kristusa. To učiteljstvo pa ni nad Božjo besedo, ampak ji služi, ko uči samo tisto, kar je izročeno: po Božjem naročilu in ob podpori Svetega Duha to pobožno posluša, sveto čuva in zvesto razlaga; in iz tega edinega zaklada vere črpa vse tisto, kar predlaga v verovanje kot od Boga razodeto.« (BR, tč. 10) Aktualnost cerkvenih očetov ni aktualnost površja, ampak nečesa, kar daje rodovitnost. »Živeti s svojim časom: to ne pomeni pustiti se voziti na vozu dnevnih običajev in sodelovati pri strasteh množice. Samo tokovi v globini lahko razložijo premikanje površine, samo oni zaslužijo, da se jih lotevamo s širino.« (1999, 28) Kadar koli je v našem zahodnem svetu cvetela krščanska prenova tako v redu misli kakor v redu življenja, vselej je cvetela pod znamenjem cerkvenih očetov.

Vrstica 42. psalma daje glas vzajemnemu klicu Boga in človeka, glas, ki prihaja iz globine, ki ji ni gospodar. Od Boga k človeku in od človeka k Bogu, dve brezni, ki kličeta eno drugo. De Lubac globoko spoznava medsebojni klic teh dveh brezen in ta pogled zapoveduje nauk o človeku, ki ima svojo misel istočasno kot se njegova misel napreza, da bi se človek bolj zavedal tega dvogovora pred njim: »Brezno kliče brezno, glasu tvojih slapov« (Ps 42,8). Človek se takoj znajde v odnosu Boga z njim in njega z Bogom, ki ga v stvarjenju prehiteva. De Lubac mu želi s Cerkvijo povedati, da sta njegovo dostojanstvo in odrešenje iz tega krika narediti svoj osebni klic. Ko de Lubac pravi, da je človek skrivnost in da je ustvarjen po Božji podobi, uporabi jezik Cerkve. Jasno izpostavi, kar oba izraza pomenita o povezanosti med človekom in Bogom. Ko človek sprejme Boga, je njegovo dejanje najvišje in najbolj osebno in ima značaj odgovora in pokorščine. Človek se v resnici pozna samo kot skrivnost, toda ta skrivnost ga razsvetljuje. Brezno pomeni temo, neznano, celo nič. Božje in človekovo brezno nista istega reda. Eno in drugo bi lahko razumeli pod krščansko kategorijo skrivnosti. Kajti brezno, ki je človek, je Božja podoba, podoba, ki neprestano stremi k svojemu upodobitelju. Človek je v sebi skrivnost, v svojem bistvu in v svoji naravi. Ne da bil bil v sebi neskončna polnost skrivnosti, ki se ga dotika in je neizčrpna; ampak ker je v svojem začetnem bistvu bitje naravnano na polnost. »Ni človekov duh prvi, ki se od sveta dviga k Bogu: Bog se preko sveta na neki način spusti do človeškega duha. Naj bo še tako neposreden, dokaz, ki si ga dajemo, pride šele potem. Naj bo še tako vnet, je le posledica. Medtem ko se v človeku izdeluje dokaz, mu to dovoli, povzroči znamenje pred njim, ki ga že vsebuje, ga strese in vedno preseže, ga podarja nekdo drug. Bog zares daje znamenje. Stvari mu služijo za prvi jezik, da govori z ljudmi. Ker je vsaka stvar ustvarjena po Besedi, nam beseda, ki prihaja od njega, govori o njem. Nanjo moramo biti pozorni in ji odgovoriti – a spodbuda ne prihaja od nas.« (2006a, 109–110)

V človeku Jezusu je Bog dokončno izrekel samega sebe: Jezus je njegova beseda in kot njegova oseba je on sam. Razodetje se ne končuje zato, ker bi ga Bog pozitivistično končal, temveč zato, ker je na cilju, kakor je rekel Karl Rahner: »Nič novega ni več povedano, ne kakor da bi ne moglo biti še mnogokaj povedanega, temveč ker je vse povedano, da, ker je vse dano v Sinu Ljubezni, v katerem sta Bog in svet postala eno.« (1999, 193) »V Kristusu je dosežen cilj razodetja in v njem cilj človeštva, ker se v njem dotikata in združujeta božanstvo in človečnost. Doseženi cilj ni toga meja, temveč odprt prostor. Kajti zedinjenje, do katerega je prišlo v Jezusu iz Nazareta, mora doseči celotno človeštvo, celotnega Adama in ga spremeniti v Kristusovo telo. Dokler ni pridobljena ta celota, dokler je ta popolnost omejena na eno točko, ostane to, kar se je v Kristusu zgodilo – obenem konec in začetek. Človeštvo ne more priti dlje in višje, kakor je Kristus; vsak navidezni napredek onkraj Kristusa je padec v prazno. Človeštvo Kristusa ne more preseči – zato je Kristus konec; toda človeštvo mora priti vanj – zato je šele on resničen začetek.« (193–194) »Kristusova bit je *actualitas*, prekoračenje samega sebe, *exodus*, izhod iz sebe; to ni v sebi temelječa bit, marveč dej poslanosti, sinovstva, služenja. In obratno: ta dejavnost ni samo dejavnost, marveč bit, dejavnost, ki sega v globino biti in sovпада z njo. Ta bit je *exodus*, preoblikovanje. Tako mora na tem mestu

pravilno umevajoča kristologija biti in inkarnacije preiti v teologijo križa, postati eno z njo; in narobe: dovršena teologija križa, ki se zaveda vse svoje obsežnosti, mora postati kristologija Sina in kristologija biti.« (168)

»Vse je odvisno od križa, in ni druge poti do življenja in do resničnega notranjega miru, razen poti svetega križa in vsakdanjega mrtvenja. Hodi, koder hočeš; išči, kar koli že hočeš: ne boš našel višje poti zgoraj in ne varnejše spodaj, kakor je pot svetega križa. Uravnaj in uredi vse, kakor veš in znaš, in videl boš, da boš moral vedno kaj trpeti, rad ali nerad, in tako boš vedno našel križ. Občutil boš namreč bodisi telesne bolečine, ali pa v duši doživljal duhovno stisko. Včasih te bo Bog zapustil, včasih bližnji gnjavil, dostikrat boš sam sebi nadležen (Job 7,20). Vendar se ne boš z nobeno močjo ali tolažbo mogel rešiti tega stanja ali si ga olajšati, ampak ga boš moral prenašati, dokler bo Bog hotel. /... / Beži, kamor hočeš, ubežati mu ne moreš, kajti kamor koli prideš, neseš sebe s sabo in vedno boš našel sam sebe. Obrni se gor, obrni se dol, obrni se ven in noter: povsod boš našel križ in povsod moraš biti potrpežljiv, če hočeš imeti notranji mir in si služiti večni venec (Lk 21,19; Heb 10,36).« (Kempčan 2011, 145–147)

»Ne glede na področje, kamor kristjana privede razmišljanje, se vedno kakor po naravni sili najde pri češčenju križa. Vsa Kristusova skrivnost je skrivnost vstajenja, a tudi skrivnost smrti. Eno ne more brez drugega in izraža jo ista beseda: Pasha – velika noč. Velika noč je prehod. Skrivnostna umetnost celotnega bitja, popolna ločitev od sebe, ki se ji nihče ne more izogniti. Naj bo uvid, ki navdihuje in usmerja človekovo dejavnost še tako pristen in čist, se mora, da postane resničen, najprej ugasiti. Pokriti ga mora velika senca križa. Za najdenje se je potrebno zgubiti. Duhovna tema, katera trdota se postavlja tako človeštvu kakor posamezniku, se pravi ljubezni do človeka in ljudi kakor tudi ljubezni do sebe. Takšna je vesoljna velika noč, ki pripravlja Božje mesto.« (de Lubac 2003a, 322–323)

»Ljudje so vedno iskali stike in nove možnosti za skupno delo. Gradili so obojestranske povezave na kulturnem, znanstvenem, gospodarskem, ekonomskem in socialnem področju. To brez dvoma velja tudi za teologijo. V dvatisočletnem teološkem izročilu so uresničili že veliko skupnih prizadevanj ... Nobenemu arhitektu ni potrebno pričeti pri točki nič, ker lahko vsak upošteva in tudi mora upoštevati pridobitve prejšnjih generacij. Tako je tudi teolog poklican, da ovrednoti, ohranja in nadaljuje vse, kar je veljavnega in živega v krščanskem izročilu. V iskanju odgovora na aktualna vprašanja časa se je potrebno ravnati po treh temeljnih načelih teologije. To so cerkvenost, znanstvenost ter praktično naravnana odprtost za vprašanja današnjega človeka ... Teologija ne živi v brezčasnem prostoru. V luči Razodetja, cerkvenega izročila in učiteljstva mora iskati in dati odgovor na žgoča vprašanja vsakokratnega časa. Vprašanja pravičnosti, miru in svobode so danes po-

stala skrajno aktualna ... Teologija je pot Boga k ljudem, sredstvo odrešenja, izžarevanje Božjega veličastva.« (Štrukelj 2000, 130–132)

»Nič se ne ohrani nepoškodovano brez napora. Ponavljanje obrazcev ne zagotavlja prenašanje misli. Razum, ki se zapre sam vase, naj je nabral še takšno bogastvo, svojega zaklada ne more ohraniti v celoti. Posuši se, izhlapi ali zgine. Vernik, ki meni, da bo enkrat za vselej ostal na določeni ravni v izražanju vere, preneha verovati in misliti z živo Cerkvijo ter se ne le oddalji od podrobnosti ali novih določb, ampak izgubi realnost, temelj vere.« (de Lubac 1999, 13, 75) Za ohranjanje vere ne zadošča zgolj ponavljanje že oblikovanih stavkov. Zaradi pomanjkanja teološke formacije se porajajo herezije. Študij je pomemben zaradi osebne rasti v veri in ker teološka poglobljanja tvorijo zanos evangelizacije. V tem je apostolsko poslanstvo študija. Učiti se, da bi lahko pomagali ljudem spoznavati pristno krščanstvo.

Nemški zgodovinar Aly Götz je za časopis Spiegel izjavil: »Preoblikovati moramo moralne standarde. Ljudje morajo postaviti meje svojim dejanjem in željam. V Svetem pismu je lepo in zelo radikalno opozorilo: Človek je ustvarjen po Božji podobi, ne glede na to, kako bolan, reven ali poškodovan je. To maksimo moramo prenesti v našo sekularno in ustavno samopodobo.« Zgodovina je polna tragičnih primerov, ki kažejo, kaj se zgodi, če ignoriramo to opozorilo. Kakšna napaka je odreči spoštovanje človeškega dostojanstva in se poskusiti igrati Boga. (Trontelj 2014, 102–103)

Tako za de Lubaca kot za celotno krščansko izročilo velja, da je nemogoče krščanstvo spustiti na moralne vrednote, naj bodo še tako vzvišene kot odpuščanje in bratska ljubezen do ubogih. Novost krščanstva ni utemeljena v nauku, ampak v učinkovitosti Kristusovega prihoda. Učlovečenje namreč ni dogodek iz preteklosti, mrtva stvar, o kateri bi kristjani ohranjali pobožen spomin. V veri se ponavlja v duši vernika. Po večni tišini, v katero je po Očetu večno izrečena Beseda, po tišini v Betlehemu, je sedaj tretja tišina, zbiranje teme v duši, ki mora sprejeti svojega Odrešenika. Zato se največje znamenje krščanstva po de Lubacu ne nahaja v teoloških globinah ali v veličastju liturgije, temveč v ponižnih pričevalcih, ki so pustili, da se je v njih Kristus ponovno učlovečil. »Bogovdanost je modrost, ogibati se hudega je vednost. Modrost se nanaša na zrenje, vednost pa na delovanje. Bogočastje pa je ljubezen do Boga, s katero zdaj hrepenimo po tem, da bi ga videli, in verujemo in upamo, da ga bomo gledali; in kolikor napredujemo, ga zdaj gledamo z ogledalom, v ugibanju, takrat pa očitno. To je namreč tisto, o čemer govori apostol Pavel: iz obličja v obličje.« (Avguštin 2014, 395–396)

5. Henri de Lubac, zazrt v Cerkev

»Tvoje upanje je Cerkev!« S temi besedami nas de Lubac v globoki veri naposled postavi pred skrivnost Cerkve; za razumevanje skoraj težja skrivnost kot tista o Bogu. Kdo ni v Cerkvi nikoli našel ali celo trpel zaradi ozkosrčnosti, preveč človeških želja, farizejstva, obsojanja, obrekovanja ... Vse to, kar najdemo v družini ali v družbi obstaja tudi pri kristjanih, laikih in klerikih. Kako potem govoriti o Cerkvi kot zatočišču in odrešenju?

Henri de Lubac še zdaleč ni bil teolog, ki bi bil deležen časti ali uglednih povabil. Prepovedali so mu poučevanje teologije in celo pisanje knjig. Prav iz tistega najtežjega obdobja so njegove slovita *Meditacija o Cerkvih*. Trpel je zaradi Cerkev, a je ni nikoli zanikal. »Ne loči se od Cerkev! Nobena sila nima svoje moči. Tvoje upanje je Cerkev. Tvoja rešitev je Cerkev. Tvoje zatočišče je Cerkev. Višja je od neba in širša od zemlje. Nikoli se ne postara: njen obstoj je večni.« (de Lubac 2003b, 185) Lahko bi ga imenovali preroka Cerkev. Prav omenjeno delo je pozneje doživelo velik razcvet in bilo prevedeno v vse svetovne jezike ter vplivalo na koncilске očete drugega vatikanskega koncila. Vrnil se je k izviru, da bi pokazal na globoko edinost Cerkev. Ne le zemeljsko, ne le duhovno, temveč hkrati nebeško in zemeljsko, hierarhično in karizmatično, sveto in grešno, vidno in nevidno. Pokazal je na skrivnost ene Cerkev, kjer Božja milost potuje preko mesa in teme, paradoks, tako podoben največjemu paradoksu: učlovečenju. »Cerkev, vsa Cerkev, edina Cerkev, tista od včeraj in danes in jutri, je zakrament Jezusa Kristusa. V resnici ni nič drugega.« (184–185) Enaindvajseto stoletje je polno neuresničljivih sanj o popolni Cerkvih, individualističnih krivin, pastoralnih aktivizmov, obžalovanj in reformnih nepotrpežljivosti. Kristjani so v nevarnosti, da izgubijo izpred oči središče svoje vernosti: da je Cerkev skrivnost. To pomeni, da ni njihova, ampak da je del načrta Božje ljubezni. Bog bo preko svoje čudovite in pomilovanja vredne Cerkev vedno lahko obiskal in ozdravljaj človeštvo: »Ljudje se lahko odpovedo Svetemu Duhu, Sveti Duh pa se ne bo nikoli odpovedal Cerkvih. Vedno bo Kristusov zakrament. Vedno nam ga bo v resnici ponavzočevala. Ko se zdi, da daje znake utrujenosti, že nekje neopazno klije nova pomlad in kljub vsem oviram, bodo vedno rastli svetniki.« (203) To pomeni stavek: »Tvoje upanje je Cerkev.« Ne strastno občudovanje ali aroganca o vedno zmagovalni Cerkvih, ampak silno zaupanje v Boga, Gospoda in Rešitelja Cerkev. »Hvaljena bodi, Mati lepe ljubezni, rešenjskega strahu, Božjega vedenja in svetega upanja! Živa ladja, vzhodna vrata! Čisto ogledalo delovanja Najvišjega! Ljubljenska Gospodarja vesoljstva, seznanjena z njegovimi skrivnostmi, ki nas učiš, kaj mu ugaja! Tvoj nadnaravni sijaj ne zbledi niti v najhuših časih! Ti si milost, v katero je naša noč obdana s svetlobo! Ti nam vsak dan daješ Tistega, ki je edini pot in resnica. Po tebi imamo vanj upanje za življenje. Sveta mati, enkratna in brezmadežna! Velika Mati! Sveta Cerkev, resnična Eva, edina prava Mati živih!« (239–240)

6. Zaključek: Na potih Boga

De Lubacovo delo *Sur les chemins de Dieu* je kakor široko nadaljevanje poti k Bogu, nakazanih pri sv. Tomažu Akvinskem. Obstoj Boga je mogoče dokazati po petih poteh. Prva pot je najbolj razvidna in izhaja iz gibanja. Druga pot temelji na tvornem vzroku, tretja na možnem in nujnem, četrta na stopnjah, ki jih najdemo v stvareh in peta pot, ki temelji na usmerjenosti stvarstva. (Akvinski 1999, 333–340) Pota Boga srečujemo v času, tej reki, ki srečuje prijatelje, brate in sestre. Eden največjih de Lubacovih prijateljev in prevajalcev njegovih del v nemščino, je bil kardinal Hans Urs von Balthasar. V knjigi *Srce sveta*, ki ji je de Lubac napisal predgovor, beremo: »Je nekaj, kar leti, se uravnava, skrivnostno odteka: čas. Nevidna

ladja, ki potuje od enega brega na drugega. Brez postanka od enega bivanja k drugemu. Pojdi, povzpni se nanj, čas se že dviga in te nosi, ne da bi vedel kam, niti kako, trdna tla pod tabo že nihajo in se tresejo, trda in mrzla pot postaja mehka in živa, začenja teči kakor reka v milostne vijuge, bregovi se spreminjajo, eden za drugim si sledijo gozdovi, široka polja, mesta in tok je številen in spremenljiv – zdaj miren, zdaj divji ter neukročeno drvi, zdaj spet zbran in razprostrajoč se *kakor v prostranost morja*.« (Balthasar 2014, 22–23)

»Človek se izgrajuje v zgodovini in po zgodovini, zato se vsak rod dojema kot člen človeštva na poti. Toda potovanje človeštva ne bi imelo nobenega pomena oziroma človeštvo ne bi potovalo in ime samo, po katerem ga orisujemo bi bilo zgolj *flatus vocis*, če se ne bi v središču sveta nahajal privlačen kot Cilj, Večni, ki v vsakomur izmed nas pusti pečat svojega obraza in vsakemu podeli svojo neskrčljivo notranjost.« (de Lubac 2006a, 224–225)

Kardinal Henri de Lubac je izjemen učitelj in branitelj katoliškega nauka, ki zajema pri čistih izvirih očetov in njihovih spoznanj o Bogu. De Lubac je kljub težkim življenjskim preizkušnjam, ostal neomajno zvest Cerkvi in nas uči edinosti z izročilom in Božjo besedo. Te edinosti nobeno pristno učiteljstvo ne bo nikoli moglo prelomiti. V tej naravnosti se kaže tudi naša resnična ljubezen do Kristusa in Cerkve.

Kratika

BR – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor 1980 [dogmatična konstitucija O Božjem razodetju].

Reference

- Akvinski, Tomaž.** 1999. *Izbrani filozofski spisi*. Ljubljana: Družina.
- Avrelij, Avguštin.** 2014. *O Trojici*. Ljubljana-Celje: Mohorjeva Družba.
- Benedikt XVI.** 2007. *Evharistija, zakrament ljubezni* [Sacramentum Caritatis]. Posinodalna apostolska spodbuda. Ljubljana: Družina.
- Chantraine, Georges.** 2009. *Henri de Lubac. Zv. 2, Les années de formation (1919–1929)*. Études lubaciennes 8. Pariz: Cerf.
- de Lubac, Henri.** 1999. *Paradoxes*. Pariz: Cerf.
- . 2003a. *Catholicisme*. Pariz: Cerf.
- . 2003b. *Méditation sur l'Église*. Pariz: Cerf.
- . 2006a. *Sur les chemins de Dieu*. Pariz: Cerf.
- . 2006b. *Affrontements mystiques*. Pariz: Cerf.
- . 2010. *Corpus mysticum*. Pariz: Cerf.
- . 2011. *Le rythme paradoxal*. V: *Bulletin de l'Association Internationale Cardinal Henri de Lubac*. Zv. 18. Pariz-Namur: s.n.
- Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor.** 1980. *Koncilski odloki*. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.
- Ferkolj, Janez.** 2016. *Prenova iz izvira: Kardinal Henri de Lubac kot interpret cerkvenih očetov in živega izročila*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Kempčan, Tomaž.** 2011. *Hoja za Kristusom*. Celje: Mohorjeva Družba.
- Strle, Anton.** 1998. *Teologi za prihodnost*. Ljubljana: Družina.
- Štrukelj, Anton.** 2000. *Klečeča teologija*. Ljubljana: Družina.
- . 2015. *Zaupanje in pogum*. Ljubljana: Družina.
- Trontelj, Jože.** 2014. *Živeti z etiko*. Ljubljana: Inštitut za etiko in vrednote.
- Von Balthasar, Hans Urs.** 2014. *Le coeur du monde*. Pariz: Saint-Paul.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,115—126

Besedilo prejeto/Received:01/2019; Sprejeto/Accepted:04/2019

UDK/UDC: 27-18Strle A.

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Kelvisar>

Miran Kelvišar

Teološka antropologija pri prof. Antonu Strletu

Theological Anthropology by Prof. Anton Strle

Povzetek: Teološka antropologija spada med mlajše teološke vede. Prispevek obravnava odnos prof. Strleta do teološke antropologije. Najprej podaja razumevanje njene definicije, ki izhaja iz biblično-kristološke osnove in na osnovi zadnjega cerkvenega zbora predstavlja pet Strletovih vidikov teološke antropologije. Prikazana je problematika teološke antropologije, ki obsega Strletov odnos do Bultmannove in Rahnerjeve zahteve po teologiji, ki naj bi bila bolj antropološka in transcendentalna. V to problematiko je A. Strle vključeval tudi kritično obravnavani odnos med teološko antropologijo ter drugimi teološkimi in humanističnimi vedami. Prispevek izpostavlja, da je Strletova teološka antropologija kristocentrična, da je človek poklican v občestvo z Bogom in da se skrivnost človeka razodeva v Kristusu, poslednjem Adamu.

Ključne besede: Anton Strle, človek, kristocentričnost, teološka antropologija, teologija

Abstract: Theological anthropology is one of the youngest theological sciences. The article deals with the relationship of Professor Strle to theological anthropology. It begins by first discussing the understanding of its definition, which derives from the biblical Christological basis, and, on the basis of the last church assembly, represents Strle's five aspects of theological anthropology. The problems of theological anthropology, which comprise Strle's relation to Bultmann and Rahner's demand for theology, which is supposed to be more anthropological and transcendental, are presented. Regarding this issue, Strle, as a responsible and moderate theologian, also included a critically considered relationship between theological anthropology and other theological and humanistic sciences. The article reveals that Strle's theological anthropology is Christocentric, that a person is called to commune with God and that the mystery of man is revealed in Christ, the last Adam.

Key words: Anton Strle, man, Christocentric, Theological anthropology, Theology

1. Uvod

Postmoderni človek se sooča z nevarnostjo uničenja zemlje, s problemom propadanja in neomejenega izčrpavanja narave, pa tudi s problemom svetovne nepravčnosti (Frančišek 2015, 1–34). Usodno so ga zaznamovale totalitarne ideologije 20. stoletja, pojav in posledice globalizacije. Človek je bolj kot kadarkoli prej postal sredstvo izkoriščanja, objekt za doseganje določenih ekonomsko-političnih ciljev, potrošnik in potrošno blago. Vse to prispeva k razčlovečenju in uničevanju podobe človeka in njegove identitete. Zdi se, da je ravno neustrezno pojmovanje človeka ena najbolj očitnih slabosti današnje civilizacije (Janez Pavel II 1979, 9). Pri spevek obravnava Strletov odnos do teološke antropologije in njene značilnosti, ki so povezane z njegovim pogledom na človeka. Avtor zagovarja tezo, da je teološki pogled na človeka v osnovi povezan z dialoškim razmerjem med teološko antropologijo in kristologijo, ki je njen glavni temelj in okvir, saj se skrivnost človeka v vsej polnosti razodeva samo v Kristusu. Pomemben pa je tudi dialoški odnos med teološko in filozofsko antropologijo, ki je ključna sogovornica prve pri razumevanju skrivnosti človeka v luči Božje besede in razodetja – tako prof. Strle meni, da teološka antropologija sama v sebi predpostavlja neke vrste filozofsko antropologijo.

2. Strletovo razumevanje teološke antropologije

Prof. Strle umešča teološko antropologijo¹ na področje »sistematične teološke refleksije« (Strle 1971, 5; 1984, 1). Ima jo za novejšo znanost, ki v razodetju raziskuje izvor človeka in njegovo bistvo v luči Božje besede (Müller 1995, 106–107). To pomeni, da je teološka antropologija Božja misel o človeku (Pröpper 2012, 59), Božja antropologija, saj se sooča s pogledom na človeka od zgoraj. Zato Strle po Pavlovem zgledu razdelitve odrešenjske zgodovine na dva dela ter po vzoru M. Flicka in Z. Alszezhya (1973, 15–421) tudi teološko antropologijo deli na dva dela:

1. Človek v Adamu: govori o človekovi ustvarjenosti, bogopodobnosti in človekovi grešnosti. Človek živi pod znamenjem Adama, zato Strle ta del imenuje tudi »Človek v zaznamovanosti z Adamom« ali »Človek pod znamenjem Adama« (Strle 1984, 6; Flick in Alszezhya 1973, 15).
2. Človek v Kristusu: v drugi fazi odrešenjske zgodovine človek biva v zaznamovanosti s Kristusom, poslednjim Adamom. Gre za dopolnitev prvega dela, saj drugi del proučuje človekovo zedinjenje in občestvo z Bogom, ki je bilo pretrgano z grehom; po Kristusu, drugem Adamu, pa je bilo obnovljeno na višji ravni. Zato daje drugemu delu Strle naslov »Človek v zaznamovanosti s Kristusom« (Človek

¹ Izraz teološka antropologija ali nadnaravna antropologija se začne uporabljati v 19. stol. in zajema sistematično zbiranje teoloških trditev o človeku. Ta veda se je izoblikovala šele v zadnjih desetletjih 20. stoletja. V 19. stol. pa je že nastal t. i. traktat *De Deo creante et elevante*, ki je proučeval dovršitev Božjega stvarjenja v treh delih: svet, angeli in človek. Obravnaval je že človekovo duševno in telesno naravo, človekov nadnaravni cilj in človekovo padlo stanje po izvirnem grehu. (Scola, Marengo in Prades López 2003, 8–10)

pod znamenjem Kristusa) ali »Človek v Kristusu« (Strle 1984, 6; Flick in Alszegey 1973, 219). Tako Strle umeva teološko antropologijo v luči 2. vatikanskega cerkvenega zbora, ki Kristusa pojmuje kot »novega Adama«, saj »samo v skrivnosti učlovečene Božje besede res v jasni luči zasije skrivnost človeka« (CS 22).

Po biblični tipologiji »Adam - Kristus« se razodeva antropološka prвина kristologije in kristocentričnost teološke antropologije (MTK 1983, 321–322). Teološka antropologija proučuje človeka z bibličnega vidika, temelji na trditvah razodetja o stvarjenju, tuzemskem in eshatološkem stanju človeka. Ob tem Strle poudarja pomembno trojno vlogo Božje besede, ki: a) sporoča, da je človek ustvarjen od Boga, b) razodeva, kako se človek nahaja v stanju greha, c) govori, »da je človek kljub grehu poklican k občestvu z Bogom po Kristusu v Svetem Duhu« (Strle 1971, 3; 1984, 6).

Pri teološki antropologiji gre za teološko gledanje in pričevanje o človeku, ki je dozorel v luči vere kot »subjekt, oseba, Božji partner in prejemnik Božjega samopriobčenja.«² Strle priznava, da v Svetem pismu in pri cerkvenih očetih najdemo mnoge antropološke vsebine. Dalje Strle meni, da je sholastična teologija obravnavala človeka s kozmološkega vidika, novoveška filozofija pa z vidika filozofije avtonomnega subjekta.³ Filozofijo avtonomnega subjekta razume pozitivno, saj je človek v krščanski veri subjekt, ki ima svojo voljo, od katere je odvisna zgodovina odrešenja (Strle 1971, 5). Tudi H. Vorgrimler (2000, s. v. *Anthropologie*) izjavlja, da teološka antropologija ni neki zaprt traktat sistematične teologije, ampak jo, kakor Strle, povezuje z drugimi teološkimi področji: kristologijo, eshatologijo, naukom o milosti, biblično znanostjo, fundamentalno teologijo. To potrjuje Strletovo trditev, da naj bi bila antropološka misel navzoča v celotni teologiji (Strle 1984, 6). K. Rahner (1967, 43) temu pritrjuje, saj pravi, da so v teološko antropologijo vključena vsa druga teološka področja, vprašanja in odgovori o človeku. Prav zato naj bi teološka antropologija po Strletovem razmišljanju vsebovala najrazličnejše pomembne vidike.

3. Pet Strletovih vidikov teološke antropologije

Na osnovi 2. vatikanskega cerkvenega zbora Strle (1984, 2–5) poudarja, da naj bi današnja teološka antropologija upoštevala naslednjih pet neizogibnih vidikov:

1. Zgodovinskost: Po prepričanju Strleta je človek ves potopljen in vključen v zgodovino, Bog pa ponuja človeštvu in posameznikom odrešenje preko različnih dogodkov (2–3). Vse to povzema C. Sorč, ki zgodovino odrešenja pojmuje kot kategorijo, s katero razlagamo »celotni pojav človeka« (1999, 2).
2. Kristocentričnost: Strle razume človeško zgodovino kot odrešensko zgodovino,

² Tako razume bistvo človeka H. Vorgrimler (s. v. »*Anthropologie*«, v: NtW). To pojmovanje izhaja od K. Rahnerja (1976, 37–40, 42), ki gleda na človeka kot osebo in subjekt, poudarja personalni odnos do Boga in dialoško zgodovino odrešenja med Bogom in človekom.

³ Čeprav je bil prof. Strle bolj naklonjen neosholastični filozofiji in njenemu mislecu A. Ušeničniku kot pa novoveški filozofiji, je bil z njo seznanjen in jo je spremljal. Tu Strle misli na Kantovo filozofijo, ki se sprašuje, kaj lahko kot človek vem, storim in upam. Ravno ta vprašanja razodevajo, kaj človek je (Juhant 2003, 21).

saj smo vsi ljudje poklicani k zedinjenju s križanim in vstalim Kristusom ter k udeležnosti pri velikonočni skrivnosti. To kristocentričnost antropologije vidi že v stvarjenju človeka, še posebej pa v novem stvarjenju. Pravi, da se oboje izvrši *po* in v *Kristusu* ter v naravnosti nanj (Kol 1,16). Vse to upošteva in osvetljuje Sorč, ki pravi, da se v Kristusu srečujeta Bog in (uresničeni) človek.

3. Dialektičnost in svobodnost: Pri Strletu je odrešenjska zgodovina nenehni dialog med Bogom in človekom, ki vsebuje človekov svobodni odgovor na Božje vabilo in klic. Gre za »pogovor kot deležnost pri trinitaričnem Božjem dialogu« (1984, 4). Zanj je človek božji sogovornik in božji posinovljenec. Vse te elemente poudarja tudi C. Sorč, ki označuje človeka kot sad dialoga in Besede, ustvarjenega po »božjem pogovoru« (1999, 3).
4. Osebnost (personalnost): pomeni Strletu dopolnitev človekove dialektičnosti, saj odrešenjsko zgodovino razlaga kot medosebno odločanje in oblikovanje stališča, s katerim se človek odpira ali zapira za občestvo z Bogom. V Kristusu, v njegovi polnosti in v sinovskem dialogu z Očetom, prepoznava Strle človekovo rešitev in odrešenje, razvoj in uresničenje svojega osebnostnega bivanja, saj gre za bivanjski dialog med Očetom in človeško osebo v Jezusu Kristusu. Temu pri-trjuje C. Sorč, ki razume stvarjenje, odrešenje in poveličanje kot nekaj osebnega in enkratnega. Zanj pomeni stvarjenje poklicanost v bivanje, v lastno poslanstvo in odgovornost (Sorč 1999, 4–5).
5. Socialnost: Strle meni, da je Bog ustvaril človeka za skupno življenje, saj je želel narediti ljudstvo, ki bi ga priznavalo in mu služilo (CS 32, 1; Strle 1984, 5). Za Sorča se ta občestvenost uresničuje v ljubezni biblične *caritas*, ki predstavlja *communio* božjih oseb in je prostor človekovega delovanja, vzgoje in dozorevanja. Sorču je občestvo svete Trojice vzor in podlaga za zemeljska občestva, saj v njej pride do veljave vsak človek (1999, 5).

Da bi bil pogled na človeka čim bolj celovit in kompleksen, k tem petim Strletovim vidikom C. Sorč dodaja še dva:

- *pnevmatološkost*: Sveti Duh je obzorje in razsežnost teološke antropologije, saj človeka vedno »spominja našega dostojanstva /.../, naše odrešenosti in naše določenosti za zveličanje« (Sorč 1999, 2). Ima ga za pomembnega človekovega spremljevalca in svetovalca, ki mu na nov način daje razumeti samega sebe, lastno človeškost in mu osebno odkriva božji načrt.

- *trinitaričnost*: Človek je podoba svete Trojice (KKC 1702) in je deležen božjih milosti ter življenja sv. Trojice kot nedoumljive skrivnosti, v kateri spoznava resnico o sebi in o svojem poslanstvu (Sorč 1999, 2–3).

Tako C. Sorč upošteva, nadgrajuje in izpopolnjuje Strletovo antropološko misel, ki se je izkazala kot zelo dobra osnova za nadgrajevanje in oplemenitenje teološke antropologije v slovenskem prostoru. Strletova antropološka misel se kaže kot izrazito koncilski in kristocentrična, kot izredno aktualna, kot tista, ki je v vsem svojem bogastvu pomembna, vredna priznanja in upoštevanja, saj vsebuje tudi bogata spoznanja tujih teologov.

4. Pojmovanje teološke antropologije pri tujih teologih

Rahner (1975, 387) formulira teološko dimenzijo antropologije kot vprašanje človekove teološke dimenzije. Zato utemeljuje teološko antropologijo, kakor Strle, na Božjem razodetju, ki je izvor spoznanja o človeku (391). Za Rahnerja sta teologija in antropologija hkrati neločljivi in samostojni, saj je človek v svojem izkustvu in omejenosti za Boga neskončno odprt in nedoumljiv. Po Barthu pa se po drugi strani teologija in antropologija radikalno razlikujeta, saj se človek kot grešnik pred Bogom zapira, hkrati pa se poudarja absolutna drugačnost Boga in njegova nedosegljivost (Dirscherl, s. v. »Anthropologie, Theologische«, v: NLkD) ter sprejema luteranski nauk o opravičenju. Tudi E. Dirscherl razume teološko antropologijo kot racionalni govor o človeku, ki temelji na Svetem pismu in tradiciji Cerkve. Gre za celovit govor o človeku, ki je kot bitje odnosov poklicano k odgovornosti pred Bogom in do vsega ustvarjenega. Dirscherl s svojim traktatu upošteva filozofijo I. Kanta, nemških idealistov, eksistencialno filozofijo S. Kierkegarda in M. Heideggerja ter misel M. Scheclerja. Vendar pa, kakor Strle (1971, 16; 18–21), opozarja na pomen medsebojne notranje povezave med teološko antropologijo in kristologijo, saj po njegovem gledanju ne moremo razmišljati o učlovečenju Besede brez antropološkega koncepta. Meni, da učlovečenje Besede teološko antropologijo na neki način odločilno določa (Dirscherl, s. v. Anthropologie, Theologische, v: NLkD). S tem je potrjena pravilnost Strletove misli, ki pravi, da je možnost človeka utemeljena v radikalni možnosti učlovečenja. Zato Strle kristologijo pojmuje kot najbolj radikalen primer teološke antropologije (Strle 1971, 19; Vorgrimler, s. v. Anthropologie, v: NtW). Tudi E. Dirscherl pravi, da je mogoče teološko antropologijo razlagati samo v kristološki luči, ker se šele v Jezusu Kristusu do konca razkriva, kdo je človek (CS 22). To je tudi Strletova misel – njegova teološka antropologija je kristološka in vsebuje bogate misli zadnjega cerkvenega zbora. Zaveda pa se njene problematike in pomembnosti njenega razmerja z drugimi znanstvenimi vedami.

5. Strle in problematika teološke antropologije

Strle vidi antropologijo kot problematično, kadar je le traktat med drugimi traktati, in problem v antropološki dimenziji teologije sploh. To svoje mnenje osvetljuje v luči Bultmannovih in Rahnerjevih stališč.

1. Zanj je Bultmann antropološko in antropocentrično⁴ najbolj izrazit protestantski teolog, saj teologijo razume kot znanstveno refleksijo o lastni eksistenci, določeni od Boga. Bultmann meni, da je najprej treba govoriti o človeku in njegovi eksistenci, če hočemo govoriti o Bogu (Bultmann 1993, 118; Strle 1972, 6, 8–9).

⁴ »Medtem ko so različni miselni tokovi v preteklosti in sedanjosti hoteli in še hočejo teocentričnost in antropocentričnost ločevati ali ju celo postavljati v nasprotje, pa skuša Cerkev, ki sledi Kristusu, nasprotno zagotoviti njuno organsko in globoko povezanost v zgodovini človeka. To je tudi eno temeljnih načel, in morda celo najpomembnejše, v nauku zadnjega cerkvenega zbora«, pravi Janez Pavel II. (1981, 1; ²1999, 97). Zato Strle (1984, 2) meni, da naj bo vsaka krščanska teologija antropocentrična in teocentrična obenem.

Strle pripominja, da le toliko, »kolikor nas Bog nagovarja, deluje na nas in z nami« (1971, 6). Hkrati pa dodaja: »Tako mora teologija, če hoče govoriti o Bogu, govoriti o človeku, tj. o človekovi eksistenci kot od Boga določeni. Teološke trditve morajo iti skozi človeško eksistenco – in v tem smislu je mogoče reči, da Bultmann teologijo reducira na antropologijo« (8). Strle pri Bultmannu sviri pred nevarnostjo, da bi »Boga in božje realnosti preveč zreducirali na zgolj človekovo umevanje samega sebe« (8), kar bi po njegovi presoji vodilo teologijo v preveč individualistično in »zasebno« smer.

S katoliške strani Strle predstavlja K. Rahnerja kot tistega, ki je antropološki element v teologiji upošteval najbolj. Rahner meni, da je sprejemanje krščanstva pri današnjem človeku pogojeno s tem, kako lahko človek povezuje različne teološke trditve in verske resnice z umevanjem samega sebe. Zanj je Bog formalni objekt teologije (Rahner in Darlap 1967, s.v. Theologie) in teologiji daje antropološki značaj.

Čeprav Bultmann in Rahner zagovarjata pomembnost človekovega umevanja samega sebe in načelo, da »govoriti o Bogu pomeni govoriti o človeku« (Strle 1971, 9), pa Strle opozarja na različni izhodišči njunega zagovarjanja. Bultmann izhaja iz filozofskih kategorij mladostne Heideggerjeve miselnosti,⁵ Rahner pa iz metafizičnega spoznanja v svojih knjigah *Geist in Welt* in *Hörer des Wortes*.⁶ Strle pravi, da Rahner vidi potrebnost vključevanja transcendentalne antropološke dimenzije (10), saj se mora po njegovem prepričanju teologija spraševati po zadnjih razlogih oz. vzrokih, ker gre pri posameznih stvareh za njihov odnos do Boga Stvarnika, ki se razodeva. Zanj Bog »ni (poseben) predmet med drugimi predmeti« (Rahner 1976, 64), ampak »tisto, na kar se človek v svoji transcendenci nujno nanaša« (Rahner 1976, 64; Strle 1971, 10). V tem smislu naj bi bila zanj teologija transcendentalna antropologija. Strle (1971, 10–11; 14) skupaj z Rahnerjem (1976, 32; 67) pojmuje transcendenco kot bistvo in nujen pogoj za spoznavanje Boga in vsega tistega, kar je v odnosu do Boga.

Po drugi strani Strle pravi, da Rahner vidi v jedru razodetja Boga, ki samega sebe posreduje človeku. To jedro razodetja je sestavljeno iz skrivnosti troedinega Boga, »ki se navzven priobčuje v Kristusu in v milosti« (Strle 1971, 11). Zato Strle govori o milosti, učlovečenju in odrešenjski Trojici kot jedru razodetja in odrešenja ter vidi potrebnost antropološke dimenzije v teologiji, saj ravno v milosti prepozna: a) najbolj objektivno odrešenjsko realnost, ki je tudi najbolj subjektivna realnost, b) človekovo transcendentno neposredno naravnost na Boga, c) izvršitev človekove transcendentalnosti in posredovanje Boga človeku.

⁵ Bultmann, ki je šest let (1923–1929) tesno sodeloval s Heideggerjem v Marburgu, je v njegovi eksistencialni miselnosti odkrival človeka kot eksistenco, kot zgodovinskost in odprtost proti prihodnosti. Heidegger vidi bistvo *biti* ravno v tem, da biva oz. je v svoji eksistenci (Heidegger 2005, 70).

⁶ Karl Rahner, *Hörer des Wortes*, (Freiburg in Breisgau: Herder, 1971); Karl Rahner, *Geist in Welt*, (München: Kösel-Verlag, 1964). Tudi K. Rahner je študiral pri M. Heideggerju v Freiburgu im Briesgau. Na temelju vsega znanja, ki ga je pri njem pridobil, je napisal svoje delo *Geist in Welt* in to znanje uporabil v svojih teoloških refleksijah. Terminologijo M. Heideggerja prevzema in uporablja tudi v svoji knjigi *Grundkurs des Glaubens*.

Strle poudarja, da se H. U. von Balthasar ne strinja z Rahnerjevo antropološko interpretacijo razodetja, ker zagovarja teološko oz. teopragmatično interpretacijo razodetja, v kateri je norma Bog, ki hoče v Kristusu spregovoriti človeku.⁷ Razumljivo je, da je za Strleta antropološka interpretacija razodetja nesprejemljiva, saj postavlja človeka za merilo tistega, kar Bog sam lahko pove ali, nasprotno, ne more povedati (Balthasar 1963, 98; Strle 1971, 11). Vendar Strle poudarja, da je pri antropološkem značaju teologije treba upoštevati, da Bog v Kristusu sicer govori kot človek, obenem pa kot Bog v Kristusu govori človeku. Zaveda se, da razodetje govori o antropologiji, saj prikazuje »človeka v njegovi zavezi z Bogom« (13) ter mu razkriva, kdo in kakšen je. Zato Strle vidi teologijo samo v močni povezavi z Božjo besedo, ki o človeku in njegovem odnosu do sveta lahko pove marsikaj. Zanj ima teologija antropološki pečat sama po sebi, ker je Božja beseda tudi beseda odrešenja in beseda človeku. Hkrati pa se je Strle zavedal potrebnosti povezovanja teološke antropologije z drugimi znanostmi.

6. Razmerja med teološko antropologijo in drugimi vedami

Ogledali si bomo, kako Strle obravnava odnos teološke antropologije do kristologije, protologije, znanosti in filozofije ter izpostavili najpomembnejše poteze tega odnosa. Strle meni, da je teologija poklicana upoštevati znamenja časov, jih razlagati v luči evangelija in po smernicah 2. vatikanskega cerkvenega zbora (Strle 1984, 1). Pri njenem raziskovanju in študiju poudarja upoštevanje virov, poglobljanje in pravilno biblično umevanje antropoloških vsebin, razumevanje in poznavanje patrologije, upoštevanje dokumentov cerkvenega učiteljstva, spekulativni napor in vidik teologije (MTK 2012, 4–9; 21–32; 37–44).

6.1 Teološka antropologija in kristologija

Strle pravi, da kristologija razlaga, kaj je Kristus, vendar le ob predhodnem filozofskem in teološkem védenju, kaj je človek.⁸ Na osnovi tega razlikovanja je izdelana kristologija, »v kateri je pokazano, kaj sledi iz trditve, da je Kristus resnični človek in kakšne so razlike med stanjem človeka na splošno in Kristusom zaradi hipostatičnega zedinjenja« (Strle 1971, 17). Skupaj z Rahnerjem vidi v kristologiji »najbolj radikalni primer teološke antropologije, ker se v hipostatičnem zedinjenju človekova *potentia oboedientialis* kar najbolj aktualizira« (Strle 1971, 19; Rahner, s. v. Anthropologie, v: SM). Po Strletu je teološko antropologijo mogoče verodostojno razlagati samo v kristološki luči, ker se samo v Jezusu Kristusu skrivnost človeka

⁷ V zvezi s tem H. U. von Balthasar pravi: »Kaj hoče Bog v Kristusu povedati človeku, glede tega ni mogoče dobiti norme ne ob svetu v celoti ne ob človeku posebej. Tu gre brezpogojno za nekaj teološkega; bolje rečeno teopragmatičnega: za božje dejanje v smeri k človeku, za dejanje, ki razlaga samo sebe pred človekom in za človeka (in šele nato tako ob človeku in v človeku)« (Balthasar 1963, 5).

⁸ Tu se A. Strle podobno kakor K. Rahner razodeva kot filozof ter teolog-verniki. Zavedal se je, da ima filozofija pomembno vlogo pri umevanju Boga, človeka in vere (Janez Pavel II. 1999, 100).

razodeva do konca (CS 19,1). S pomočjo K. Bartha poudarja razliko med človekom in Kristusom, ki jo vidi v edinstvenem Jezusovem odnosu do Očeta,⁹ v Jezusovi brezgrešnosti in v tem, da je človeška narava v njem ohranjena v čistosti – kar govori o drugačnem stanju, ne pa o drugačni naravi v Jezusu.

Strle izpostavlja medsebojni odnos med teološko antropologijo in kristologijo, v kateri vidi težiščno točko, saj je posebnost teologije v tem, da je nauk o Bogu in človeku kristološko usmerjen. Kristus človeku ni samo posrednik zastonske Božje ljubezni in odrešenja, ampak tudi izpolnitev njegovega poslanstva in Božje podobe, ki odraža Božjo slavo (Pröpper 2012, 65–67), kar nujno kaže na potrebo po kristološkem tako temelju kot tudi usmeritvi teološke antropologije. To mnenje Strle argumentira z dejstvom, da stvarjenje sveta in človeka kot tudi zgodovina odrešenja težijo h drugemu Kristusovemu prihodu, v katerem se razodeva končna resnica o človeku.

6.2 Teološka antropologija in protologija

Strle povezuje vprašanje, kaj je človek, z vprašanjema, od kod človek prihaja in kam gre. Zanj teološka antropologija vključuje vprašanja o človekovem začetku in njegovem cilju, torej tudi področji protologije in eshatologije, ki sta »notranje povezani« (Strle 1971, 21). Strle poudarja, da »moramo govoriti o človeku kot osebi, o njegovi svobodni volji, o enoti človeka, kolikor je duh v človeku itd.« (21). Pri tem ne pozablja izpostaviti bistvenega vprašanja o človekovem izvoru. V tem se skriva eksegetično-teološki problem, kako razlagati 1 Mz 1–3, saj zaradi velikega napredka znanosti in eksegeze nekaterih nekdanih teorij ni več mogoče razlagati na dosednji način.¹⁰ Strle vidi rešitev v upoštevanju literarnih vrst teh besedil in opozarja, da je treba razlikovati med tem, kaj je želel hagiograf povedati in »med literarno obliko teh pripovedi« (Strle 1971, 21–22; VC 1997, 132–135). Zanj je bistveno vprašanje, od kod hagiograf jemlje svoje spoznanje o izvoru človeka in človeštva.

6.3 Teološka antropologija, znanost in filozofija

Strle meni, da mora teologija svetnim antropološkim znanostim priznavati kompetenco na področjih njihovega delovanja (MTK 2012, 72; 82), te pa so dolžne spoštovati postavljene meje, saj lahko zaradi nespoštovanja mej med teologijo in naravoslovnimi znanostmi pride do nasprotij. Zato zahteva od teologije in od cerkvenega učiteljstva odgovornost do zaklada vere ter iskrenost do svetnih znanosti.

Za Strleta je nesprejemljiva vsaka filozofska antropologija, ki nasprotuje trdi-

⁹ Balthasar (1986, 7) tu soglaša z Barthom in pravi: »Ko sem pokazal Kristusovo edinstvenost v primerjavi z vsemi religijami in tako razjasnil, da more vsaka filozofska antropologija imeti svoj višek samo v luči popolnega človeka Božjega Sina, ki nam omogoča, da iz svojega rojstva za smrt preidemo k novemu rojstvu za nesmrtno trinitarično božje življenje«.

¹⁰ Tu Strle misli na konkordizem (lat. concordia »sloga, skladnost«), ki je v 19. stol. za vsako ceno skušal najti skladnost med različnimi tedanjimi znanstvenimi dosežki in prvim bibličnim poročilom o stvarjenju (1 Mz 1,1–2,4a). Gre za poskus, pri katerem naj bi verski, razodeti nauk postal »samo skrito, šifrirano znanstveno videnje« (Stres 2018, s.v. Konkordizem).

tvam razodetja¹¹ ali ki bi želela »v zaprtem sistemu reči zadnjo besedo o človeku« (Strle 1971, 30), saj je zanj »študij Svetega pisma duša teologije« (MTK 2012, 21–23). Vendarle pa Strle priznava, da teološka antropologija sama v sebi predpostavlja neke vrste filozofsko antropologijo. S tem Strle potrjuje dialoški odnos med teologijo in filozofijo (Janez Pavel II. 1999, 77) ter dejstvo, da je filozofija ključna sogovornica teologije, saj ji pomaga pri razumevanju Božje besede in razodetja. Po zgledu sv. Tomaža Akvinskega razume filozofijo »kot nekakšno (miselno in izrazno) orodje, ki služi teologiji in teološkim znanostim« (Strle 2018, 171). Zato Strle pravi, da »mora filozofska antropologija človeka motriti predvsem kot duha v svetu, duha, ki stoji pred neizrekljivo skrivnostjo Boga – samo Bog more reči o človeku zadnjo besedo, in sicer besedo razodetja« (1971, 30–31). Strle tako torej svari pred nevarnostjo, da bi filozofska antropologija šla v smeri oblikovanja filozofske protologije in eshatologije, kar bi lahko pripeljalo v gnostično razmišljanje. Kot teolog se je zavedal, da bi bilo za avtonomijo in razvoj teološke antropologije škodljivo, če bi ji filozofska antropologija vsiljevala neke vrste svoje učiteljstvo, hkrati pa se je zavedal, da bi prehitro zlitje med teologijo in filozofijo lahko bilo vir verskih zmot (MTK 2012, 72; 81; 90). Prav zato se je Strle zelo dobro zavedal pomena Božjega razodetja, zvestobe apostolskemu izročilu, poslušnosti cerkvenemu učiteljstvu in cerkvenemu nauku v teologiji (20–32; 38–44).

7. Cerkevni dokumenti o teološki antropologiji¹²

Čeprav koncilski odloki 2. vatikanskega cerkvenega zbora izrecno ne govorijo o teološki antropologiji, pa prinašajo njene vsebine¹³ v prvem delu in v začetku drugega dela pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu: nauk o človeku in o svetu, v katerega je postavljen ter o svojem razmerju do njiju, o dostojanstvu zakona in družine (CS 1–52) itd. V njih tako prepoznavamo antropološke vsebine, najdemo pa celo neimenovano definicijo teološke antropologije, ko zadnji cerkveni zbor izjavlja: »V središču vsega našega razpravljanja je torej človek, človek v svoji enoti in celoti, s telesom in dušo, s srcem in vestjo, z razumom in voljo« (3,1).

Mednarodna teološka komisija je spregovorila o antropoloških vsebinah v dokumentu o teologiji, kristologiji in antropologiji, kjer poudarja, da so spoznanja in zaključki kristologije pomembni »za izdelavo nauka o človeku« (MTK 1983, 316). Dokument kaže, da spadajo teološko-antropološke vsebine k temeljem in v okvir

¹¹ Prof. Strle je bil velik poznavalec sv. Tomaža Akvinskega. Zanj pravi: »Bil je tako zelo teolog, da so bila njegova filozofska prepričanja izdelana z oziranjem na razodetje in pred ozadjem razodetja« (Strle 2018, 154). Po njem se je zgledoval in v tej luči lahko razumemo tudi zgornjo misel.

¹² Strle je prevedel in v svojih delih navajal mnogo cerkvenih dokumentov s teološko-antropološkimi vsebinami, ki so navzoči v njegovi knjigi *Vera Cerkve, Koncilski odloki in v drugih cerkvenih dokumentih*. Obstajajo tudi njegova skripta z naslovom: *Anton Strle, Dodatek k skriptam »Teološka antropologija«: nauk cerkvenega učiteljstva, drugi ponatis* (Ljubljana: Ciriško društvo slovenskih bogoslovcev, 1971), 1–32.

¹³ Tudi KKC govori o antropoloških vsebinah: že na začetku razlaga o človekovi transcendenci in o tem, da je človek »zmožen Boga«.

kristologije, opozarja pa: »Za svoj temelj in zgradbo je kot počelo razumevanja kristologija dostikrat sprejela antropologijo namesto teologije troedinega Boga. To se je dogajalo zlasti na področju soteriologije. Cilj odrešenja so videli raje v počlovečenju kot pa v pobožanstvenju človeka. S tem premikom je kriza metafizike, ki je razjedala že filozofijo, hudo prizadela samo srce teologije« (321). Zato je omejena komisija zahtevala ponovno določitev razmerja med kristologijo in antropologijo ter posebno obravnavo problema pobožanstvenja človeka (323–324), ki ga ta dokument predstavlja z različnih vidikov: a) kot človekovo približevanje Bogu s spreobrnjenjem srca, b) kot Božjo milost, ki nas rešuje greha in smrti ter nam posreduje Božje življenje, c) kot idejo, vrh uresničitve katere je v učlovečenju Jezusa Kristusa, č) kot izpopolnitev človeške narave in najvišje »počlovečenje« človeka, ki se mu pobožanstvenje daje kot udu občestva svetnikov, d) kot polnost sadu, ki obrodi šele v gledanju Boga.

8. Sklep

Sámo 20. stoletje in čas po 2. vatikanskem cerkvenem zboru odkrivata množico novonastalih teoloških smeri, ki so bile upravičene in nujne, da so po eni strani odražale katoliškost Cerkve, teološki pluralizem in določene nove vidike; po drugi strani pa je tako stanje v teologiji povzročilo večjo potrebo po komunikaciji in enotnosti (MTK 2012, 1; 3; 77). V množici teh teologij je nastala tudi teološka antropologija. Obravnavane vsebine o teološki antropologiji razkrivajo, da je Strle stanje v teologiji poznal zelo dobro; enako velja za njene različne miselne tokove in različne teologe (K. Rahner, H. U. von Balthasar, J. Ratzinger, R. Bultmann, K. Barth idr.). Iz odnosa do teologije v njegovih delih je mogoče sklepati, da se je kot katoliški teolog zavedal, da dogmatika in z njo tudi teološka antropologija nista neodvisni znanosti, ampak sta tesno povezani s Cerkvijo, njenim naukom in izročilom ter šele tako pridobivata svoj poln pomen in smisel (Barth 1953, XI) – kar je odlika tudi celotne Strletove teologije in njegove kristocentrične antropologije.

Teologija je v Strletovem času tudi po Rahnerjevi zaslugi doživela t. i. antropološki obrat, s katerim je postala bolj antropološka in transcendentalna, kar po Strletovem prepričanju spada k enemu izmed vidikov teologije. Po njegovem zatrjevanju prežema teološki pogled na človeka celotno teologijo. Vendar se zaveda, da je njeno središče Bog in notranje Božje življenje, ki se človeku posreduje na dojemljiv način (Strle 1984, 2). Strletovo pojmovanje in definicija teološke antropologije sta še vedno sodobna, jasna in aktualna, saj vsebujeta pogled zadnjega cerkvenega zbora, ki razodeva, da je človek poklican k občestvu z Bogom in da se skrivnost človeka razodeva v Kristusu, poslednjem Adamu (CS 22, 1–6). Strle se zaveda odgovorne vloge in pristojnosti teološke antropologije, ki naj služi Cerkvi in človeku. V luči 2. vatikanskega cerkvenega zbora je Strle poudarjal pomembnost sodelovanja teoloških znanosti z drugimi znanostmi. Zato se odgovorno in kritično loteva pomembne vloge teološke antropologije, ki naj bo na svojem področju avtonomna in vodilna, odprta za nova spoznanja o človeku v sodelovanju z ostalimi znanostmi,

vendar pa zvesta svojemu poslanstvu in nauku Cerkve ter cerkvenemu učiteljstvu. Strle različne antropologije sprejema in spoštuje njihovo avtonomijo, vendar pa v teološki antropologiji vidi njihovo dopolnitev, saj jim ta odkriva »najvišji in poslednji smisel in pomen« (Strle 1984, 25). Študij Svetega pisma zanj ni samo duša teologije, ampak tudi vir razodevanja človeka kot božje skrivnosti in božje podobe.

Tudi za prof. Strleta in njegovo teologijo, vključno s teološko antropologijo, po našem mnenju veljajo naslednje besede kardinala J. Ratzingerja (1998, 70–71; Štrukelj 2015, 19–20):

»Nikoli nisem skušal ustvariti kakega lastnega sistema, kake posebne teorije. /.../ hočem preprosto misliti skupaj z vero Cerkve in to pomeni misliti skupaj z velikimi misleci vere. To ni nikakršna izolirana, iz mene samega iztisnjena teologija, temveč teologija, ki se kar najbolj široko odpira v skupno miselno pot vere. Zato je bila zame eksegeza vedno zelo važna. Ne bi si mogel misliti nobene čisto filozofske teologije. Izhodišče je najprej beseda. Da verujemo Božji besedi, da jo skušamo spoznati in razumeti in potem misliti skupaj z velikimi mojstri vere. Od tod ima moja teologija nekoliko bibličen pečat, pečat cerkvenih očetov, posebno Avgušтина. Seveda pa se ne poskušam ustaviti v stari Cerkvi, temveč skušam zajeti velike vrhunce mišljenja in hkrati pritegniti v pogovor sodobno mišljenje«.

Kratice in krajšave

- CS** – *Koncilski odloki* 2004 [pastoralna konstitucija O Cerkvi v sedanjem svetu].
- KKC** – *Katekizem katoliške Cerkve* 2008.
- MTK** – Mednarodna teološka komisija.
- NLkd** – Beinert in Stubenrauch 2012 [*Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*].
- NtW** – Vorgrimler 2008 [*Neues Theologisches Wörterbuch*].
- SM** – Rahner in Darlap 1967 [*Sacramentum mundi*].
- VC** – Strle 1997 [*Vera Cerkve*].

Reference

- Balthasar, von Hans Urs** 2000. *Glaubhaft ist nur die Liebe*. 6. ponatis. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- — —. 1986. Živeti iz poslednjih globin, Koper: Ognjišče.
- Barth, Karl**. 1953. *Kirchliche Dogmatik*. Zv. 1, del 1. Ženeva: Labor et Fides.
- Beinert, Wolfgang, in Bertram Stubenrauch**. 2012. *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Bultmann, Rudolf**. 1993. *Glauben und verstehen*. Zv. 1. 6. ponatis. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Frančišek**. 2015. *Laudato.Si' / Hvaljen, moj Gospod*. okrožnica o skrbi za skupni dom. Cerkevni dokumenti 149. Ljubljana: Družina.
- Flick, Maurizio, in Alszegehy Zoltan**. 1973. *Fondamenti di una antropologia teologica*. Firenze: Libreria Editrice Fiorentina.
- Heidegger, Martin**. 2005. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Juhant, Janez**. 2003. Človek v iskanju svoje podobe: Filozofska antropologija. Ljubljana: Študentska založba.
- Katekizem katoliške Cerkve**. 2008. Ljubljana: Družina.

Koncilski odloki. 2004. Ljubljana: Družina.

Mednarodna teološka komisija. 1983. Teologija, kristologija, antropologija. *Bogoslovni vestnik* 43:315–331.

— — —. 2012. *Teologija danes: pregledi, viri in merila*. Cerkevni dokumenti 136. Ljubljana: Družina.

Müller, Gerhard Ludwig. 1995. *Katholische Dogmatik: für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg im Breisgau: Herder. <https://doi.org/10.5840/mayeutica2006327331>

Janez Pavel II. 1979. Papeževi govori v Mehiki. Cerkevni dokumenti 1. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.

— — —. 1981. Okrožnica o Božjem usmiljenju. Cerkevni dokumenti 10. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.

— — —. 1999. Vera in razum. Cerkevni dokumenti 80. Ljubljana: Družina.

— — —. 1999. Okrožnica o Božjem usmiljenju. Ponatis. V: *V znamenju Svete Trojice*, 95–163. Ljubljana: Družina.

Pröpper, Thomas. 2012. *Theologische Anthropologie* Zv. 1. 2. izdaja. Freiburg in Breisgau: Herder.

Rahner, Karl, in Adolf Darlap. 1967. *Sacramentum mundi*. Zv 1. Freiburg in Briesgau: Herder.

Rahner, Karl. 1975. *Schriften zur Theologie*. Zv. 12. Zürich: Benzinger Verlag.

— — —. 1976. *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg in Breisgau: Herder.

Ratzinger, Joseph. 1998. *Sol zemlje*. Ljubljana: Družina.

Scola, Angelo, Gilfredo Marengo in Javier Prades López. 2003. Čovjek kao osoba: Teološka antropologija, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Sorč, Ciril. 1999. Uvod v teološko antropologijo. V: Luis Ladaria. Teološka antropologija. Zv. 1. Ljubljana: Skriptarna Teološke fakultete.

Stres, Anton. 2018. *Leksikon filozofije*. Celje: Mohorjeva družba.

Strle, Anton. 1971. Teološka antropologija. Zv. 1. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.

— — —. 1971. Dodatek k skriptam »Teološka antropologija«: nauk cerkvenega učiteljstva. 2. ponatis. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.

— — —. 1984. Teološka antropologija I. Zv. 1. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.

— — —. 1997. *Vera Cerkev*. Celje: Mohorjeva družba.

— — —. 2018. Pomembnost Tomaža Akvinskega za filozofijo in teologijo. 1. del. *Communio* 28:154–178.

Štrukelj, Anton. 2015. *Zaupanje in pogum*. Ljubljana: Družina.

Vorgrimler, Herbert. 2008. *Neues Theologisches Wörterbuch*. Freiburg in Breisgau: Herder.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,127—140

Besedilo prejeto/Received:01/2019; Sprejeto/Accepted:04/2019

UDK/UDC: 27-312.47

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Pehar>

Marija Pehar

Immaculata-Doctrine and the New Evangelization

Nauk o Brezmadežni in nova evangelizacija

Abstract: This paper theologically articulates the Immaculata-doctrine of the Church and its dogmatic implications through Mariology and Ecclesiology. Moreover, the paper is following the soteriological relevance of the Christian dogmas, according to which they speak of revealed truth about affirmation of the human being. Accordingly, through theology we are able to get an insight to content significant for the Christian anthropology, which then also point back to theology as its authentic ground. It is primarily about the theological content of the dogma of Mary's Immaculate Conception, according to which Mary, mother of Jesus, is holy and immaculate (*sancta et immaculata*). Although the Immaculate-doctrine firstly concerns Mary, it was theologically accepted from a very early stage as a doctrine of the Church that had an emphasis in anthropological implications. This paper brings to question these anthropological implications as well, especially the contemporary relativization of sin and human sinfulness, where Immaculata-doctrine is seen, not in contrast to human nature, but as the one that deeply belongs to it. In that context, the old doctrine and its content can now be seen as precious and has a valuable meaning even in modern times, especially if accepted as the key of the new awoken evangelization.

Key words: Immaculata, Mary, Church, sin, holiness, humanity

Povzetek: Članek teološko naslavlja cerkveni nauk o Brezmadežni in njegove dogmatične implikacije v okviru mariologije in ekleziologije. Članek nadalje sledi prepričanju o odrešitveni relevantnosti krščanskih dogem, v skladu s katerim dogme govorijo o razodeti resnici glede potrditve vrednosti človeškega bitja. Na tak način lahko prek teologije dobimo vpogled v vsebine, ki so pomembne za krščansko antropologijo, ta pa v obratni smeri kaže na teologijo kot svojo pristno podlago. Tu gre predvsem za teološko vsebino dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju, po kateri je Marija, Jezusova mati, sveta in brezmadežna (*sancta et immaculata*). Čeprav nauk o Brezmadežni v prvi vrsti zadeva Marijo, je bil že v najzgodnejših časih teološko sprejet kot nauk Cerkve s poudarjeno antropološkimi implikacijami. Članek naslavlja tudi tovrstne antropološke implikacije, zlasti sodobno relativizacijo greha in človeške grešnosti, pri čemer nauk o Brezmadežni ni razumljen kot nasprotje človeške narave, temveč kot

nekaj, kar k njej najgloblje sodi. V tem kontekstu se lahko stari nauk in njegova vsebina izkažeta kot dragocena in pomembna tudi za sodobnost, zlasti če sta sprejeta kot ključ novo obujene evangelizacije.

Ključne besede: Brezmadežna, Marija, Cerkev, greh, svetost, človeštvo

1. Introduction

Deliberating about the content of the dogma of the Immaculate Conception, Karl Rahner has especially emphasized the soteriological relevance of the Christian dogmas, saying how neither of them is just any truth told by the Church, but the truth told to us and for our salvation. (Rahner 1967, 155). In Christian dogmas it is always about saying of what is accepted by faith as revealed truth about God and his relation to man, before all the truth of revelation of God's love to the man and by that also affirmation of the man and mankind in general. Soteriological dimension of Christian theology is in that way shown as an authentic anthropology and Christian anthropology is, according to this concept, directed to find its foundation and fulfillment in theology, direct doctrine of God. Since God, according to the Christian Creed, became man and by incarnating his Son stepped in the sphere of humanity, it is no longer possible to talk about God without seeing his relation to humanity. Since God stepped into the human history, we are only able to talk about that history as the history of salvation. We can only think of it as the history of God's relation to man and thus understand it within general human community and community of man with God, and finally within the universality of God's mercy over man.

This basic classification of the Christian dogmas is a starting point for revolving actuality of Christian speech of immaculacy, which is articulated principally as the speech of the Immaculate Virgin Mary and the dogma of Mary's Immaculate Conception. The content of this Marian dogma predicates the faith of the Church that the Virgin and Mother of God Mary was from the beginning of her life, by the salvific merits of her son Jesus Christ, given prevenient grace and was preserved free from the state called the original sin (which is understood as the lack of grace in every man caused by the first man's sin at the beginning of human history). Under the Immaculata-doctrine it is primarily thought that the Virgin Mary, unlike all other humans, from the beginning of her existence was captured by the divine graceful life, i.e. by the redeeming and consecrating God's love. Besides, the dogma of the Immaculate also pronounces the faith by which Mary had remained without sin during her entire life. So, she wasn't only preserved by the original sin but was also entirely and permanently preserved from any personal sin as well. She is holy and impeccable, *sancta et immaculata*.

Both of those aspects of the dogma of Mary's Immaculate Conception, although she is human, on the first glance separate her from other people because they point out the uniqueness and oneness of her person and the divine grace

given to her in relation to others. Indeed, according to the Christian belief, she was the only one of all people free from sin, while all others are born with an inheritance of sin which is called Adam's sin. She was the only who had not experienced any sin whatsoever, while all others are considered sinners by nature, often taking impurity as an excuse for our weaknesses (in a sense *errare humanum est*), also as a fundamental characteristic of humanity, as it was something distinctively human (in a sense of 1 Jn 1,8-10: »If we claim to be without sin, we deceive ourselves and the truth is not in us.«).

Unlike this opinion, according to which Mary is being observed as contraposition and opposition to the human race, Church, on the other hand, from the beginning accents the fact that Mary is the prototype of the Church and every man¹ and concrete presence of God's truth of every man and God's word directed for them. Rahner's thought of dogmas mentioned at the beginning of this paper can also be applied at this Marian dogma: no truth of Mary's life does not speak just to her and could not be applied only on her. Furthermore, the truth of Mary's life does not concern only her relation to God, nor is God's word pointed only to Mary. All Marian dogmas are understood as universal God's speech to man and about man. This can be seen with especial accuracy in the dogma of Immaculate Conception because in this dogma the Church accepts the content of exceptional soteriological importance for all the Church and every man. The strong connection between Mariology and theology is manifested exactly in this content and that link is reflected through correlation of Immaculata-Doctrine with Ecclesiology and Christian anthropology.

2. Immaculata-doctrine and ecclesiology

The biggest complaint about the dogma of Mary's Immaculate Conception and its theological content was the lack of its foundation in the Scripture, i.e. the New Testament. However, it cannot be said that the doctrine is lacking in the New Testament and the patristic texts entirely, but there that speech is not direct about Mary, but about the Church (Ratzinger 2008, 64). In Pauline and Deutero-Pauline opus, the purity and immaculacy are applied first on the Church and Christ's worshippers. They have been chosen before the genesis of the world to become »holy and immaculate« (*sancti et immaculati*) (Eph 1,4). The reconciliation had been given to them by Christ's death, so they could be governed to him »holy in his sight, without blemish« (*sanctos et immaculatos*). So it does not surprise when Paul writes to the believers in Corinth that he promised them to »one husband, to Christ, so that I might present you as a pure virgin to him« (2 Co 11,2). According to Paul, the Church is not seen here only in eschatological perspective as pure and immaculate, but as already free of sins (Ro 6,18), washed and sanctified (1

¹ About meaning of the Marian principle in the Church, under which the shaping of the Church and every Christian is thought, see especially Balthasar 2008, 65. About the close connection of Mary with the Church and Mary with every Christian, see also Štrukelj 2014, 661–670.

Co 6,11), sanctified in Jesus Christ (1,2). Certainly, it is not about the purity which is gained from the Church itself and its human credits, but bestowed purity and consecration that comes out from Christ's surrender for the Church, with a wish to present it to himself »glorious, not having spot, or wrinkle, or any such thing; but that it should be holy and without blemish« (Eph 5,27). Hence, Paul will accentuate that this purity the Church needs to keep until Christ's second coming. As reflected in the content of the Epistle of Ephesians, the Church has very early been called *ecclesia immaculata* in theological thought, which has also been enhanced by early patristic comments on Pauline Epistles and Old Testament Song of Songs, according to which the Church was identified as the bride, pure and holy. Therefrom the content of the »holy« Church appeared very early in the Christian symbol of faith: I believe (in) the holy Church² (Greshake 2014, 236–237).

Afterwards the content of this doctrine was transposed from Church to Mary as a person because she was represented as the beginning and impersonated reality of the Church. The early Christians, especially those from the first century, have cherished deep and true consciousness of holiness and immaculacy of the Church and they have, no matter what were the experiences of the real Church community, permanently kept in front of their eyes Christological founded brightness of the Church and her election as a virgin and a mother. Among Christians the need has arisen to look upon Mary as a pure image and archetype of the Church due to their own experience of weakness, insufficiency and sin, because she was the member of the Church who had been able to experience Church as holy and immaculate. As more the parallel Eve – Mary was being infiltrated, even more the contrast of Mary's immaculacy towards Eve's sinfulness and sinfulness of all other people and, of course, the Church in whole was being accentuated. As bigger the experience of one's weakness and sinfulness, as more the pure holiness was transferred and projected on Mary. Doing so, the doctrine of the Holy and Immaculate applied on Mary showed as »an expression of faith certainty for true existence of the holy Church – as a person and in person« (Ratzinger 2008, 67). It seemed that without this personal embodiment of perfect holiness of the Church in Mary, the holiness itself and belief in the holy Church would only remain unreached and abstract ideal (Greshake 2014, 238).

In the background we can identify the elements of an attitude, according to which the holiness is seen as the perfection of actualization, and is related to complete absence of sin, which theology of the Church never represented and with what in official doctrine did not relate to. According to the Church doctrine and theology, the Church, although holy, is not immaculate. Thus, the Christian faith in »the holy Church« does not exclude an open view on its sins and the real facing with its sinful side in the sense of acknowledging personal sins and human

² Believers' acknowledging the Church is expressed in the third pneumatological part of the Creed, i.e. together with expressing belief in the Holy Spirit. In so doing in some versions of the Creed and in the formal sense the distinction between believing in the Holy Spirit as a divine person and believers' acknowledgment of the Church: *credo in Spiritum Sanctum*, but *credo sanctam Ecclesiam* (accusative without preposition »in«) wants to be underlined. This distinction is significant also in the context of our speech of the holiness of the Church.

sinfulness. Even more, within faith in God the man necessarily faces with a secret of sin, and doing so he is having a true insight into his own sin and sinful nature. Hence the confession of sin and sinfulness is only possible in purified faith in God. This kind of faith in God along with the human consciousness of sin has kept the Church in humility, separating it from any kind of puritanism and equalization with some ideal, perfect and pure community of the holy. The Church has never reckoned only the perfect, but her members were always been both holy and sinful (*ecclesia mixta*), who considered themselves, from the Christological point of view, holy although sinful.

So, in what way we may see the holiness of the Church when it is obvious that we cannot see it in its perfect immaculacy? It is clear that from the beginning it is about the category of holiness which is not some moral attribute of the Church or her certain members, although that also could be the case, but it is more an ontological designation that it is based upon the inseparable connection between the Church and the holy God and his Son Jesus Christ (Congar 1972, 463). The holiness in its origin is first of all and above all, the feature of God's being, in the meaning of his transcendence and sublimity, i.e. ontological detachment from the creatures in whole. God is Holy One of Israel (Is 12,6). Also, Jesus Christ, Son of God, of one Being with the Father, is the Holy One of God (Mr 1,24). The Church as the »holy nation« (1 P 2,9) by God's call and election belongs to the area that is primary God's, the area of holiness, and so becomes the participant of it. The Church is holy because she has been a participant in Christ's work of salvation through the sacrament of baptism which gives to its every member purity and consecration. The mercy of God is that which makes from imperfect and sinful the justified and consecrated ones. By this gift of holiness, the Church becomes the chosen one and special property, the area of God's ownership, the property of the holy. Surely, this separation does not mean, and it has never meant the exclusiveness of the Church from the world, but just the opposite – the mission of the Church in the world. The holiness of the Church is not there for itself, but because it has been sent to the world to be its yeast and to make the whole creature holy, i.e. God's ownership and God's residence. It is hence a holiness which has been given to the Church as a gift and a mission.

Holiness of the Church is the gift achieved through action of the Christ, who himself chose the holy nation that he permanently consecrates through words and sacraments and by the Holy Spirit who is the Spirit of sanctity (2 Co 2,13) and who is renewing the Church in sanctity by sending her the new members all the time. »The Church is holy because it is the salvific instrument of the Holy Spirit. For this reason, it is indestructible in professing God's saving deeds, in her faith, in her teaching, and in the sacraments that Christ instituted in it.« (Štrukelj 2018, 724) Still, by this divine strength that is the permanent source of the sanctity of the Church, the Church always needs to keep awareness of its human dimension that is the source of weakness and sin. It is about human-mundane and human-divine element in the Church. Hence, with right we can speak at the same time

of the holy Church that is sinful and the Church of the sinners.³ It stands as a permanently valid patristic statement that the Church is holy virgin and pure harlot (*casta meretrix*⁴). This expression in the Patristic time had not been used in the sense of later principle *simul iusta et peccatrix* (simultaneously righteous and sinful), but in the sense that the Church that was once a sinful harlot, by merits of Christ, became purified and consecrated for the pure bride. However, the expression can be used, and today it is the case, in the sense of permanent danger of turning the view from the Christ, the only bridegroom, and tendency to adultery with the world we are living in. The Second Vatican Council emphasized the ambiguity of human imperfection and sinfulness, on the one hand, and given holiness of the Church, on the other, when it has spoken of the Church as the »spotless spouse« (*sponsa immaculata*) (LG, 6), but also »in the weakness of the flesh she may not waver from perfect fidelity, but remain a bride worthy of her Lord, and moved by the Holy Spirit may never cease to renew herself« (*sancta simul et semper purificanda*) (LG, 8), whereat this duality is thought as a permanent tension of the existence of the Church.

Taking in consideration both dimensions of Christian life seriously, both saint and sinner, we are not surprised by the already mentioned Paul's statement in which he called Christians saints, in spite of their sins and imperfections, taking this name at the same time as a fundamental Christian disposition, and also as a goal and ideal for Christians to strive for. Holiness of the Church is not, hence, firm and permanent deposition of the Church itself, which would arise from its inner nature or efficiency of its work (not even if it concerns its holy work or holy individuals), but always and permanently a new gift that comes from *ab extra*, from God. By its fundamental determination the Church is an answer to God's self-revelation in history, the answer based on Jesus' work of redemption and enhanced by the Holy Spirit. Since by this answer the Church – spouse – participates in the love of Jesus for his Father and salvific love for all men, Jesus Christ is the one who loves it continuously and holds in gifted holiness. The Church is, hence, holy because Christ keeps pulling it to himself, watching it in his love, wash it and consecrate it for his pure bride and because in it is the permanently active winning strength of Holy Spirit's holiness (Kehl 2010, 21).

3. Actuality of the Immaculate-doctrine and the new evangelization

The connection to ecclesiology, the doctrine of sin and grace, Immaculata-doctrine aims on the concretization in Christian anthropology that observes a man in relation to God, within the presence of God the Father, Son and Holy Spirit.

³ Whether the Church of sinners can also be denoted as the sinful Church, see: Rahner 1965.

⁴ More about »casta meretrix« in Balthasar, 1961. An expression »casta meretrix« Balthasar took over from Ambrose (*Expositio evangelii secundum Lucam*, VI,23), who uses it within a quite difficult chapter in which he typologically interpreters an Old Testament text about the harlot Rahab (Jos 2).

3.1 Immaculata-doctrine in the context of the contemporary understanding of holiness and sin

Since Mary is an archetype of man in a fullness of grace, Mariology could and should be understood as a graceful-theological concretization of anthropology; it is developed within the doctrine of creation and history of salvation. In that way the content of the Immaculate dogma points the Church and every man to Jesus Christ and through him to the mystery of Triune God as a fundamental and central stronghold of human fulfillment. In attempt of actualization of dogmatic doctrine of the Immaculate, we are going to extract here especially the relationship of the contemporary man towards holiness and sin.

In Mary Immaculate we recognize the acceptance of communion with God as an expression of human freedom which is in faith fulfilled in love, as the fullness of humanity, i.e. human fulfillment.⁵ Every man with holiness can realize that primordial human longing of »being as God«, described on the first pages of the Bible (Gn 3,5). Looking at the Immaculate as a highlight of God's graceful realization of man, we are able to recognize in her the realization of God's longing for man and his full potential. God imagined and created a man »in our image, in our likeness« (Gn 1,26-27), so, he wanted for a man to be »like God«, to be holy and without sin as the true image of his Creator, which was finally implemented in Mary. God's plan with men and human longing for true realization and happiness is accomplished in Mary's graceful immaculacy.

If we turn back to biblical text from Genesis about human longing to become as God, then we see how that text point to father of lies, who uses this primordial human longing and tries to twist it and direct it wrongly. The man's longing, which is according to God's plan written in human being as true God's offer and call to man, father of lies turns by demonstrating God as enslaving man, as the one from whom a man needs to turn away so he could fully realize himself and his real happiness. False directing man that it is even possible to be »like God« without God – this offer precipitates him in sin that actually closes the opportunity for true realization. Entering sin and becoming sin, the man faces his nudity and emptiness as the only thing that belongs to him by nature and the only thing by nature he can call his own. He lost the given being »like God«, and was given diabolic emptiness of »being like gods«, which is the sign of all idols, signs of nothingness, signs of not-to-be. The Bible denotes how the consequences of original sin uncover this fraud to men. This perfidious fraud is not seen only in the original sin, but also in every human sin.

Unlike this trap of seduction of man, the doctrine of Immaculate shows that standing on God's side, deciding for God and accepting God's given holiness (»be like God«), denotes in a true sense the fullness of human realization. Mary Immaculate, therefore, shows what every man was intended to be by God's plan, and

⁵ The Second Vatican Council instructs to that in its dogmatic constitution on Church when said that by holiness as such a more human manner of living is promoted in this earthly society, *humanior vivendi modus promovetur* (LG, 40).

also what he is still able to become by God's grace: to be like God. Mary is the evidence of true God's plan with man, a plan he never gave up, not even because of human sin. Due to that plan of Creator's love, even after the fall and after human sin, we have a full access to the divine nature through Jesus Christ (2 P 1,4), so we could be able to fully realize our humanity in that sense of »be like God«. In Mary Immaculate we see that, unlike persistent attempts of »emancipation« of man from God, only agreeing with God and entering in dependence on God, denotes true affirmation of man. Being like God is possible if man enters in the area of God's holiness, and that means entering the dependence on God, entering under the aegis of God's closeness in Christ and in Holy Spirit.

Unfortunately, in our time and culture the holiness is not represented in the light of biblical and Christian understanding. On one side, it is represented as something unnatural to man, something stiffed and archaic, so the name »saint« has a quite negative sound and therefore people are trying not to be perceived as such. According to the widespread opinion, saints are not fun people, they are not social and do not have a sense of humor, they are inadaptable, unready for compromises, they contrast from a lot of things we consider necessary virtues of contemporary man. On the other hand, we see true holiness, even then when we intimately admire it, as something extremely difficult to achieve, for ordinary man it is almost impossible, as something for which extraordinary effort is needed and is reserved only for exceptionally strong personalities. (St. Mother Teresa of Calcutta said in her speech in 1988: »Holiness is not luxury of the few. It is a simple duty of you and for me.«)

It is understandable that this attitude towards holiness is connected today to present and growing relativization of sin and human sinfulness. Unlike biblical faith that clearly uncovers sin and faces its consequences, the practice of the contemporary world, according to which the existence of sin is denied or the speech of sin is twisted, is obvious. The sin is not called to its true name and does not show its true meaning in relation to both God and humanity. It is justified in the name of human freedom and described as desirable in the name of human happiness. Instead of clear uncovering of sin, we witness the speech about human errors and imperfections as something that is a part of human being that belongs to it, that is even inevitable and almost attractive. When sin is described in such a manner, it is logical that it does not ask for remorse, forgiveness or justification. Often just a superficial excuse is enough (Raguž 2016), while real remorse, the consciousness of insult and pain that is caused, especially retribution for sin, redemption and true justification are lacking entirely. Saying that it is human to make mistakes, moreover, we express human empathy and acceptance of sin as something that is inherent to a man, so in every possible way the man is being justified from inner and external responsibility for committed sin. As if holding eyes wide shut in front of the mystery of sin, contemporary man tries to avoid the queasy of its devastating consequences that he nevertheless feels within and in the ruined relationships to others. This insufficient consciousness about sin or superficial approach to it then leads to the lack or crisis of forgiveness as a wanted and

expected forgiveness from God, as well as that of others in the sense of a needed condition of life. The contemporary man does not see what all the history of salvation points to – that sin can disappear only by given forgiveness, by God's strength and action after one's confession and remorse.

In the atmosphere of holiness, we can truly uncover sin, and in such a way we may say the speech about holiness and sin are somewhat inseparable and complementary. It certainly does not mean that believers invented sin and as such resent it to others as collective neurosis and frustration, but it is the fact that only in realizing God's holiness and greatness of his love we can see our sinfulness and insufficiency that devalues that love. Facing God's holiness, man can see more clearly and purify his inner view to recognize his sin. It is about purified human conscious that is shaped by living with the holy God, and in doing so, man can easily notice sin and try to avoid it. Hence, the awareness of sin actually exists only within a believer's point of view on the reality of man and the world, showing how, for example, all saints' biographies point to the fact that the bigger holiness is connected to bigger sensitivity for sin. On the other hand, only in faith it is possible to experience the freedom from sin and redemption from its consequences because forgiveness of sin and justification of man is an exclusive act of God. Looking at God's love encourages man to confess his sin and ask for forgiveness. Christians, believing in Jesus Christ, believe in love of God-Father from which man was created to be holy, they believe in Jesus' love that redeemed men from sins for holiness in the faith of Holy Spirit, whose love permanently keeps men in consecration and integrity. They admit the existence of sin and acknowledge themselves as sinners, they believe in the power and strength of God's love that justifies and forgives sins (by baptism, Eucharist and the sacrament of reconciliation).

In modern times we are facing a growing relativization of sin and indifference to it. The holiness has lost its attraction, and the sin is being observed as an ontological determination of man and a reality for which we need to show understanding. The consequences of all this, even in Christian Europe, is an empty theism, indifference, apathy and clemency of the man today; the lack of existential meaning of faith, spiritual void, various forms of idolatry and secular religiousness and more intense and louder practical atheism. Therefore, a few last popes were strongly inviting the Church for a new turn and on a new evangelization of the Christian world that starts to rise harder under influence of the Second Vatican Council.

3.2 New evangelization and the Immaculata-doctrine

The Second Vatican Council recognizes evangelization of the world as the main task of the Church, which means rediscovering original God's plan together with the world and collaboration of Christians on that God's work. The decree *Ad gentes* is directly dedicated to the evangelization work, although all the Council documents are permeated with this topic. A request for the new evangelization is especially visible in the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World: »For it is the function of the Church, led by the Holy Spirit Who renews and puri-

fies her ceaselessly, to make God the Father and His Incarnate Son present and in a sense visible.» (GS, 21) Ten years after the Council the Pope Paul VI has convened the Synod that resulted with Apostolic letter *Evangelii nuntiandi*, in which Mary is recognized as »the Star of the evangelization« (EN, 82). Evangelization is here emphasized as a grace and a mission for the Church from Jesus Christ himself. The Pope John Paul II continued his work of encouraging for evangelization. His speech in Poland 1979 about the exhausted Christianity that needs to accept the new swing, is taken as a beginning of the discourse on the new evangelization. This pope, as a participant of the Council, strongly felt the theme of evangelization, exposing it from the perspective of the Dogmatic Constitution on the Church, in which the fundamental thought is the universal call to holiness (LG, chapter V)⁶. In his Apostolic Letter *Novo Millennio Inuente* from 2001, he directs pastoral guidelines to the Church among which the universal call for holiness is especially pointed out. In that letter the pope is completely aware, and he strongly points it out, that the Church as God's property must find the way to holiness again, which means belonging to God himself. On that Council line, the graceful character of the holiness of the Church is emphasized, but also very seriously the responsibility of the Christians and their collaboration with grace in endeavoring holiness is underlined. The same striving about the new evangelization as returning to holiness of the Church was clearly articulated by the Pope Benedict XVI as well. In his audiences and speeches, he gladly showed saints and their lives as role models for the contemporary Church's life. The highlight of the new evangelization is noticeable in today's Pope Francis and his Apostolic Exhortation *Evangelii gaudium*, in which he sees the motivation for a new evangelization in the joy for belonging to the Lord and his Gospel. All these initiatives of the Church Magisterium have in common the content of the new evangelization that is recognized in the restoration of the Gospel in the Church and representing Christ and God's plan to the world. The new evangelization does not imply some new contents instead of the Gospel, but with the new strength and renewed glow to collaborate with God on the salvation of men and the world. Secondly, an important outcome of all these initiatives of the Magisterium is the call to the Church to be a participant and the first object of that new evangelization.

Where can we put the dogmatic content of the Immaculata-doctrine within this Church's strive around the new evangelization? We have seen that, according to the original Christian understanding of this doctrine, the Church itself is immaculate. As a chosen spouse it belongs to Christ, justified by him and as such is a part of God's salvific plan and area of Holy Spirit's activity. Its holiness consists in that, and that is also a natural state of every of its member. Therefore, being holy for the members of the Church should not have been an exception. Nevertheless,

⁶ In the commentaries of the Council ecclesiology, the most emphasized aspect is the communitarian character of the Church, which is, of course, a very important aspect. However, sometimes we get an impression that emphasizing the communitarian dimension (which is sometimes explicated in social categories and observed in contrast to the hierarchical system until the Council), we overlook the central and, it seems, the fundamental element of the council's constitution on the Church: the call for holiness as the Church' fundamental designation.

the fact that the Church is a human community implies that it is not once and for all purified, but it is always in a need of purification, and, according to the words of the Council, it needs to step on a journey of penance and restoration permanently (LG, 8). Although being Christ's spouse, it is permanently defined by the duality of its nature, it is a heavenly and earthly reality. It is washed and justified by Christ's blood, but cannot escape from the human element from which it is made of. This duality of nature is reflected in each member of the Church, but also in every man created from the earth that is at the same time bearer of God's spirit. The permanent and irrefutable ontological holiness of the Church, on the one hand, and soiled with sin, on the other, theology evokes with an image from the Song of Songs, when it observes that it as an image of the Church. In that text for the fiancée it is said to be »black, but beautiful«, *nigra sum sed Formosa* (Song of Songs 1:5) (more about this theme see in: Balthasar 1961.) The blackness is here the symbol of sin and beauty is a symbol of purity and holiness. The Church is, hence, sinful, but still holy, unlike Mary, personal role model of the Church, that has been called *tota pulchra*, »altogether beautiful« (Song of Songs 4:7) – because of her perfect holiness and complete immaculacy, according to the same image from the Song of Songs. Mary is completely holy and immaculate, while the Church is holy, although sinful.

Mary Immaculate in this image of the pure fiancée does not represent a higher and unreachable ideal, but a way of a possible itinerary of the Church and every man. Accepting God and trusting him about his revealed intention, the Church, like Mary, shows trust, not only in divine love but also in divine power that was manifested in her. What God's omnipotent love manifested in Mary, it is possible with every man. Marian dimension is not the one that only shapes the saints, but the one that should, as an open possibility for the commitment to Christ, be visible in the Church of the sinners as well (Balthasar 2005, 130). In conviction that for God nothing is impossible, holiness and life without sin is not an exception and unreachable dream, but a real human option and a logical consequence of opting for God. The new evangelization is an eye opener to the Church and the world in front of the call that this is an open possibility and a true offer for everyone. Each man was given freedom to decide for holiness and living without sin, or that sin can be despised and detested, and that we can pray for forgiveness and make decisions worthy of life. Human nature could not be determinate to that extent to define the power of God's love for man or to annihilate the freedom of choice and option for God. Human nature is sinful, but where the sin is being revealed and acknowledged, the grace of forgiveness and justification is even more present to release man from the burden of sin. This grace is manifested as a gift of freedom and strength for living holiness, especially through sacraments of baptism and Eucharist.

For the new evangelization of the Church is, therefore, extremely important to perseveringly lead the contemporary man to his wakening in front of the fake image of the world about sin. On the other hand, it needs to include witnessing and confirmation of the God's love and grace that overwhelm every sin which are the

only realities that are able to act liberating on man. It means that the new Gospel proclamation to today's man needs to support the ancient human longing for »being like God«, even though that longing is actually manifested in various wrong ways. Since that longing is a code written by the hand of Lord in the human being, contemporary man needs to see its genuine beauty and strength, but at the same time also all the false offers of its realization that the world offers need to be unmasked. This is possible by pointing our regard on holy and immaculate Mary. By watching her, it can be noticed how human longing for »being like God« is actually God's gift for man and completely achievable in community with God. Exactly this fundamental truth about man created in God's image and God's intention to the complete realization of this likeness Mary Immaculate shows and invites us on, should be the content of the new evangelization that Church calls to.

Mary Immaculate showed how man could enter in the area of the divine by serving and listening to God, in the area of holiness, the space of complete realization of its humanity. So, she became someone who exceeds every human thought about its own realization. She became a mother of God at his entering humanity. In her life all the greatness of God's love to man has been shown. It was clear that the claim of the father of lies is not true that God would hide his divinity and jealously keep it from human (Gn 3,5). Moreover, in his Son, born by Mary, God has clearly and openly showed his divinity, surrendering it in admirable exchange of love and gave it to men. It is obvious that belonging to God and dependence on him is not annihilation or limitation of the human freedom and potentials of humanity, nor God's fear that man would take his place. Moreover, belonging to God is the only real condition and realization of true sublimity, true divine life in man. As no branch can bear fruit by itself, it must remain in the tree (John 15, 4-5), so man can reach divinity only if he remains in God. Only with God Almighty people can become »gods and children of the most High« (Ps 82,6).

According to his fundamental determination that he has from the Creator, man is an image of God. However, fragility, weakness, inconsistency belong to his determination. To that points the creation from earth, material apt to pestle, waste and losing shape. Even in the realization of human existence this determination needs to be taken seriously. The man is not ontologically evil but is easily seduced and, in front of offers of the Evil, naïve. Mary Immaculata as realized existence of human embracing God is a clear and convincing example that directs man by his created nature to God, and from whose creating love he comes from and in whose salvific love he can reach highlight of his humanity.

4. Conclusion

We can see that Immaculata-doctrine as a primarily dogmatic doctrine of the Immaculate Virgin Mary has always been understood also as a doctrine of the Church with its anthropological consistencies, and in contemporary time is again precious if accepted as a key of the new awaken evangelization in the Church. The

content of this doctrine directs contemporary man, even when faced with sin, being born within sinfulness and a burden of the culture of sin, belonging to human race wounded with sin and his own tendency to sin (in a sense of: »Behold, I was shapen in iniquity; and in sin did my mother conceive me.« Ps 51,7). Man has and permanently keeps the gifted freedom (especially Christian by the strength of the sacraments of baptism, reconciliation and Eucharist) and decides over and over again for God, God's closeness and to choose life without sin (life of holiness) as a deeply humane option. As we say that err is human, which is the statement about the determination of the human inclination to sin, we can also, by watching Mary Immaculate, say that not to err is human. To the original human inclination understood as God's intention with man belongs life without sin, i.e. by God's grace the possibility of being a part of God's holiness. Biblical anthropology and the Church Immaculate-doctrine show how this option is the Creator's original intention, revealed as a content of God's will. God »wants all people to be saved and to come to a knowledge of the truth« (1 Ti 2,4).

A substantial content of the new evangelization that starts from renewing the faith of the Church is hidden in a renewed recognition of the connection between Immaculata-doctrine in contemporary ecclesiology and anthropology. This recognition becomes clear in the confidence in the original God's intention with man and God's grace during the realization of that intention. It is about faith and trust that, following Mary's example, for every man is salvific, possible and beautiful to be holy, and collaborating with God seriously we can stand up against the sin and fight it, resisting it without looking for excuses in our weaknesses. God's love for humanity opens the unthinkable space of freedom in which every man, according to the psalmist (Ps 51,7) could say: even though I was conceived by my mother in sin, the sin does not have to be my final destination, so I could freely decide for entering God's closeness and ask for his help not to give birth to my children in sin. Immaculata-doctrine exactly confirms, accepted as a prototype of all humanity, such a potential of the human dignity, according to which man is free to give up sin and accept holiness as entering God's presence, with a deep conviction that holiness is the most suitable option for the human nature. The content of the new evangelization first needs to be accepted by the Church, so it could, as the realization of the fullness of life, be able to offer it to the world.

Abbervations

- AG** – Drugi Vatikanski koncil 2008 [Ad gentes: Dekret o misijskoj djelatnosti Crkve].
- EG** – Franjo 2013 [Evangelii gaudium].
- EN** – Pavao VI. 1976 [Evangelii nuntiandi].
- GS** – Drugi Vatikanski koncil 2008 [Gaudium et spes: Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu].
- LG** – Drugi Vatikanski koncil 2008 [Lumen gentium: Dogmatska konstitucija o Crkvi].
- NMI** – Ivan Pavao II. 2001 [Novo millennio ineunte].

References

- Balthasar, Hans Urs von.** 1961. *Casta meretrix*. In: *Sponsa Verbi*, 203–305. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- — —. 2005. Die marianische Prägung der Kirche. In: Joseph Cardinal Ratzinger and Hans Urs von Balthasar. *Maria, Kirche im Ursprung*, 112–130. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- — —. 2008. *Klarstellungen: Zur Prüfung der Geister*, Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Congar, Yves.** 1972. Die Wesenseigenschaften der Kirche? In: Johannes Feiner and Magnus Löhrer. *Mysterium Salutis: Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Vol. 4/1, 357–502. Einsiedeln: Benziger.
- Drugi Vatikanski koncil.** 2008. *Dokumenti*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Franjo.** 2013. *Evangelii gaudium*. Apostolska pobudnica biskupima, prezbiterima i đakonima, posvećenim osobama i svim vjernim laicima o naviještanju evanđelja u današnjem svijetu. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Greshake, Gisbert.** 2014. *Maria-Ecclesia: Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Ivan Pavao II.** 2001. *Novo millennio ineunte*. Apostolsko pismo na završetku Velikoga jubileja godine. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Kehl, Medard.** 2010. *Mit der Kirche fühlen*. Würzburg: Echter Verlag.
- Neuner, Josef, and Heinrich Roos.** 1971. *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Pavao VI.** 1976. *Evangelii nuntiandi*. Apostolski nagovor o evangelizaciji u suvremenom svijetu. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Raguž, Ivica.** 2016. »Reknemo li da nismo zgriješili, pravimo ga lašcem i riječi njegove nema u nama« (1 Iv 1,10): O dostojanstvu čovjeka grešnika. *Diacovensia* 4:539–554.
- Rahner, Karl.** 1965. *Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils*. In: *Schriften zur Theologie*. Vol. 6, 321–347. Einsiedeln: Benziger.
- — —. 1967. *Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens und unsere Frömmigkeit*. In: *Schriften zur Theologie*. Vol. 3, 155–167. Einsiedeln: Benziger.
- Ratzinger, Joseph.** 2008. *Kći sionska: Marijanska pobožnost u Crkvi*. Split: Verbum.
- Štrukelj, Anton.** 2014. Die marianische Bereitschaft, *Bogoslovni vestnik* 74:661–670.
- — —. 2018. The Purification of Memory. *Bogoslovni vestnik* 78:721–727.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,141—152

Besedilo prejeto/Received:11/2018; Sprejeto/Accepted:04/2019

UDK/UDC: 272-74

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Jakubiak>

Tomasz Jakubiak

Reception of Vatican Council II Decrees and the Choice of Godparents in the Latin Church

Recepcija dekretov drugega vatikanskega koncila in izbira botrov v latinski Cerkvi

Abstract: The nature of tasks facing godparents in the Catholic Church seems to substantiate the view that affiliation to a non-Catholic Church or community renders one incapable of being entrusted with the role of a godparent in the Catholic Church. Such possibility is not provided for in the Code of Canon Law. Considering numerous doubts concerning the matter, it is necessary to identify criteria to be used on the ecumenical plane when entrusting non-Catholics with the role of a witness or godparent. In view of the above, the goal of analyses performed for the purposes of this article was to identify norms in the legal system of the Catholic Church (in particular Latin Church) which provide for the possibility of Christians who are not members of the Catholic community to be admitted to the role of godparents or witnesses at baptism.

Key words: non-Catholics, godparent, Christian witnesses of baptism, ecumenism

Povzetek: Zdi se, da narava nalog, s katerimi se v katoliški Cerkvi soočajo botri, pogojuje pogled o neprimernosti vloge botra v katoliški Cerkvi pri tistih, ki pripadajo nekatoliški Cerkvi ali skupnosti. Te možnosti Zakonik kanonskega prava ne predvideva. Ob upoštevanju številnih zadržkov glede obravnavane zadeve je nujno potrebno prepoznati merila, ki naj se na ekumenski ravni uporabljajo pri zaupanju vloge priče ali botra nekatolikom. V luči omenjenega je cilj v tem članku opravljenih analiz prepoznanje norm znotraj pravnega sistema katoliške Cerkve (zlasti latinske Cerkve), ki dajejo kristjanom, ki niso pripadniki katoliške skupnosti, možnost oziroma dovoljenje za opravljanje vloge botra ali krstne priče.

Ključne besede: nekatoliki, boter, krščanska krstna priča, ekumenizem

In accordance with the ancient Church practice, the one who is to be baptized is accompanied by at least one sponsor. (Ecclesia catholica 1986a, No. 8) As a repre-

sentative of the community of faith, the godparent confirms the desire for ecclesial communion and faith in the baptismal candidate. In addition, the godparent also assumes responsibility for the Christian upbringing of the godchild. (Directorium 1993, No. 98)

Considering the nature of the tasks that lie before them, it is assumed that candidate godparents should be members of the Church or ecclesial community, in which baptism is celebrated. In the case of baptism performed in the Catholic Church, one of the basic conditions that must be met by candidates for this church function is belonging to the Catholic Church (Catholic Church 1994, No. 1650). In the current code of the Latin Church, this requirement was regulated by the legislator in c. 874§1 No. 3 CIC. We read in it, among other things: »To be permitted to take on the function of sponsor a person must be a Catholic /... /.« (Ecclesia catholica 1983, c. 874§1 No. 3)

Is this an absolute requirement? It turns out that it is not. Along with the development of ecumenism, the legislator allowed the possibility of dropping its observance.

1. A non-Catholic sponsor or witness of the baptism exercised in the Catholic Church

During the work of the Second Vatican Council, the special bond existing between the non-Catholic Eastern Churches (*Ecclesia orientalis*) and the Catholic Church was stressed. For this reason, in the Decree on Ecumenism of 1965, the Council Fathers made an ordinance that in appropriate circumstances, and with the consent of the ecclesiastical authority, the aforementioned Churches could participate in sacred rites (*communicatio in sacris*). (Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II. 1964, No. 15) We did not have to wait long for detailed indications. Two years later, the Secretariat for Promoting Christian Unity published a directory dedicated to the implementation of the decrees of the Council on Ecumenism. This document included, among others, the norm according to which members of the Eastern Churches (*Ecclesia orientalis*), which were not in full communion with the Catholic Church, could be admitted for a just cause to undertake sponsor duties in the Catholic Church together with a Catholic godfather or godmother. The condition for admission was to secure the Catholic education of the baptized person and the assurance that the non-Catholic candidate was fit to be a sponsor. For the Catholic education of the person to be baptized, the Catholic sponsor was supposed to be primarily responsible. (Directorium 1967, No. 48)

Considering the development of ecumenism and the fact that non-Catholics of the Eastern rites were admitted to the function of sponsor in the Catholic Church, the Secretariat of State established a »substitute« of the sponsor function for other non-Catholics. (Peters 2008, 94–98) In the Directorium 1967 (No. 57) there

was a norm permitting the admission of Christians who were not in full communion with the Catholic Church (with the exemption of members of the Eastern Churches, because it is they who were mentioned in No. 48 of this document) together with the Catholic sponsor to be a Christian witness of the baptism.¹ In this case, for the Catholic education of the baptized, only the Catholic sponsor was made responsible. The motives for this norm, as written in it, are »blood or friendship ties«. According to Cueno (1988, 84), the function of the »Christian witness«, referred to in the quoted norm, is a family rather than ecclesiastical function, although the participation of the non-Catholics in the belief in Christ is recognized.

In 1969, under the special order of the Holy Father, the Congregation for Divine Worship announced reformed rites of the baptism of infants. (*Sacra Congregatio pro Cultu Divino* 1969) In the »General Introduction« to them, in No. 10.3 (*Ecclesia catholica* 1969a, No. 10), indications of the Fathers of the Second Vatican Council and the norms 48 and 57 of the *Directorium* 1967 on the role of non-Catholics in the Catholic baptism were included (*Secretariat for Christian Unity* 1970). The regulations explicitly allowed non-Catholics, if there was such a wish of their parents, to be a sponsor or witness of the baptism of those who were baptized in the Catholic Church. Detailed solutions were to be sought in the law regulating the principles of ecumenism.

By the way, it should be noted that in the second edition of the *Ordo baptismi parvulorum in Praenotanda Generalia*, No. 10 (Latin text) there was no mention that witnesses could be admitted to this role at the request of their parents. (*Ecclesia catholica* 1986a, No. 10.6) This condition cannot be found in the Ecumenical Directory of 1993. (*Directorium* 1993, No. 98) In spite of this liberalization of the regulations, the Polish Episcopate Conference in subsequent translations into the national language of the *Praenotanda Generalia* did not resign from this condition. (*Kościół katolicki* 1987, No. 10.6; 1994a, No. 10.6)

In 1983, Pope John Paul II promulgated the Code of Canon Law for the Latin Church. In c. 874§2 CIC, the norm was written: »A baptized person, who belongs to a non-Catholic ecclesial community, is not to participate except together with a Catholic sponsor and only as a witness of the baptism.« There was a lively discussion among canonists about the interpretation of the said norm. Some even thought that after the promulgation of the codex there was a regression in the ecumenical field, and that now in the Latin Church, the Eastern rite non-Catholics could no longer be sponsors, but only witnesses of the baptism (Cuneo 1988, 85–86). Confusion and doubts were created by a loophole in the Code of Canon Law. It did not make the distinction between ecclesial communities and the Eastern Churches, which was introduced in *Directorium* 1967 in No. 48 and 57. (Provoost 1985, 49) The proper interpretation of canon 874§2 CIC is facilitated by the

¹ There have been cases in Church history, when non-Catholics were witnessing at the baptismal ceremony. It seems, however, that the role of witness they could then perform was not the same as the function of Christian baptismal witness introduced after the Second Vatican Council. (*Sacra Congregatio Sancti Officii* 1763)

explanation given in the *Acta Commissionis*, which the Pontifical Council for Promoting Christian Unity refers to in footnote No. 98b to the *Directorium* 1993 (Pontificia Commissio ad novissimum Schema Codicis Iuris Canonici Recognescendo 1983, 182). According to the information in it, the expression »ecclesial communities« recorded in c. 874§2 CIC does not include Eastern Churches. This means that the absence of reference in c. 874 CIC – to sponsors who are members of the Eastern non-Catholic Churches – does not close the possibility of their performing the sponsor function in the Catholic Church and that the norm laid down in the *Directorium* 1967, No. 48, is still binding. Explaining the doubts related to the interpretation of c. 874§2 CIC, it should be noted that its terminology indicates that the norm prescribed in it does not refer to the faithful of the Eastern non-Catholic Churches. This is because the term »ecclesial community« (*communitas ecclesialis*) is distinguished by the legislator from the term »Eastern Church« (*Ecclesia orientalis*) (Cuneo 1988, 86).

Ten years after the promulgation of the Code of Canon Law for the Latin Church, another Ecumenical Directory was proclaimed. The norms concerning non-Catholic sponsors or witnesses at the Catholic's baptism and the analogous role of Catholics in Churches and non-Catholic communities recorded in it did not differ significantly from the prevailing law. (*Directorium* 1993, No. 98)

Part of the norm recorded in the *Directorium* 1993, No. 98b – regarding the role of a non-Catholic Eastern Churches at the Catholic's baptism – was in the later published Code of Canons of the Eastern Churches. (*Ecclesia catholica*. 1990) In c. 685§3 CCEO was written: »For a just cause, it is permitted to admit the Christian faithful of another Eastern non-Catholic Church (*Ecclesia orientalis acatholica*) to the function of a sponsor, but always together with a Catholic sponsor«.

2. The conditions that a Christian baptismal witness must meet

If Christian non-Catholics can act as a baptismal witness or sponsor (if they belong to the Eastern rite), the question arises whether they also have to meet the requirements of c. 874 CIC. In order to answer this question, one should refer to the norms published in c. 874 CIC; *Directorium* 1967, No. 48; *Directorium* 1993, No. 98 and No. 10 of the »General Introduction« to the *Ordo Baptismi Parvulorum* (*Ecclesia catholica* 1986a, No. 10), in which the legislator allowed non-Catholics to take on the function of sponsor or witness.

Number 10 of the »General Introduction« consists of an introductory sentence (declaring who may be admitted to accept the task of sponsor) plus six points, in which the legislator sets out the conditions to be met by the candidates for sponsors. In the sixth point there is the permission for admitting non-Catholic Christians as baptismal witnesses. It contains also a reference to special regulations for the Eastern Churches, among others, *Directorium* 1993, No. 98b, where it is men-

tioned that the eastern rite non-Catholic may be sponsor in the Catholic Church. The manner of listing these six conditions (points) – if we adopt a broad interpretation of the norm enshrined in No. 10 of the »General Introduction« – allows one to conclude that witnesses are also obliged to meet the conditions listed therein as long as it is possible. Since that law restricts the free exercise of the rights of witnesses, according to c. 18 CIC, it cannot be interpreted broadly. Thus, it should be acknowledged that points 1-5 do not bind non-Catholic witnesses, because the permission for the selection of witnesses listed in section 6 is an exception to the norm laid down in No. 10.1–6, and not only in No. 10.6 of the »General Introduction«.

In the Polish translation of the Renewed Rite of Baptism for Children, the Polish Bishops' Conference added in No. 10.6 that baptismal witnesses should adhere to the faith in Christ (Kościół katolicki 1987a, No. 10.6; Konferencja Episkopatu Polski 1975, No. 5), which was in accordance with the *Directorium* 1967, No. 57. By the way, it should be noted that in later translations of the rites into Polish this requirement was still repeated, although it was no longer included in *Directorium* 1993. (Kościół katolicki. 1994a, No. 10; 2001a, No. 10). In the second edition of the typical *Ordo Baptismi Parvulorum* it was then also omitted and replaced with the requirement of belonging to a non-Catholic community. (Ecclesia catolica 1986a, No. 10)

Returning to the interrupted train of thought, it should also be noted that in the pastoral instructions published by the Polish Bishops' Conference, after the translation of the Rite of Baptism for Infants into Polish, the Polish bishops noted in No. 5: »The conditions for admitting a baptismal witness are as mutatis mutandis when admitting Orthodox godparents«. Considering the norms set by the Polish Bishops' Conference, Christian baptismal witnesses should be admitted to this role if: a) the child's parents wish so for justified reasons, b) raising a child in the Catholic faith is assured, c) the first godparent is a Catholic (male or female), d) the candidate has been baptized in the Church or non-Catholic community whose faith (s)he professes, and has completed the 15th year of age. (Konferencja Episkopatu Polski 1975, No. 5)

In c. 874 of the CIC, the permission to be a witness at the non-Catholic Christians' baptism was placed in a separate paragraph (second), not referring to the first paragraph of that canon, in which the conditions to be met by sponsors were announced. The lack of reference is a clear sign that the legislator does not require from the witnesses mentioned in c. 874§2 CIC to meet the conditions referred to in c. 874§1 CIC. This is because the »Christian witness of baptism« is the »substitute« of the sponsor function. Because there are no duties on him/her, apart from possible witnessing to the baptism, (s)he does not have to have any other qualifications, apart from those necessary, so that (s)he can, if needs be, attest appropriately.

It is noteworthy that in the *Directorium* 1967, No. 48, 57 and *Directorium* 1993, No. 98, there was no requirement for candidates for Christian baptismal witnesses

to be able to perform this task. In the case of godparents coming from the non-Catholic Eastern Churches, the dicastery of the Roman Curia, responsible for ecumenical activity, made such a condition very clearly »de idoneitate patrini constet« (Directorium 1967, No. 48), »à condition qu'on ait suffisamment pourvu« (Directorium 1993, No. 98b).

Among the canonists, however, there are different opinions. As Peters (2008, 94–95) points out, one can find such scholars who – considering the principles of ecumenism and the *Directorium* 1993, No. 98a – demand a Christian witness to be bound by family or friendly ties with the person to be baptized or with his/her legal guardians and give a good example. While the first condition can be read out directly from ecumenical directories:

»Attamen, propter cognationis vel amicitiae rationes, Christianus diversae Communionis /... /« (Directorium 1967, No. 57),

»se basant sur le baptême commun, et à cause des liens de famille ou d'amitié, un baptisé qui appartient à une autre Communauté ecclésiale peut être admis comme témoin du baptême« (Directorium 1993, No. 98a),

the second – giving a good example – is no longer so obvious if the document of the Holy See is considered.

Concluding this part of the considerations, it should be noted that, although c. 874§1 of the CIC does not apply to the admission of persons to the role of Christian witnesses of baptism – which is mentioned in c. 874§2 CIC – however, considering other norms of canon law, applicable to persons admitted to this function, they must:

- Be properly designated by a competent person. In the current Polish translation of the »General Introduction«, No. 10.6 to the rite of baptism for children and adults, it has been written that the admission of a non-Catholic to the role of baptismal witness is made at the explicit request of the parents of the person to be baptized. This indication seems to have only a pastoral value, because otherwise it would deprive people mentioned in c. 874§1 No. 1 CIC of the right to designate a witness, namely the one to be baptized, those replacing parents, pastors or ministers (in the absence of parents or guardians of the person to be baptized). In *Praenotanda Generalia*, No. 10.6 (Latin text) there is no mention of the admission of a non-Catholic to the role of a baptismal witness at the explicit wish of parents (Ecclesia catolica 1986a, No. 10.6).
- Be admitted by a competent person (probably it means the one who has the power to allow sponsors to accept their commitments. (Ecclesia catolica 1986a, No. 10.6)
- Have appropriate qualifications so that, if necessary, they can certify that the baptism has taken place. Therefore, »children and people who are mentally insane or at the moment unconscious as well as deprived of both sight and hearing, cannot act as a witness«. Bearing in mind the pastoral reasons, it is fitting that in specifying the minimum age of the witness one is guided by the norms defining the age of godparents. (Góralski 2006, 239)

- Believe in Christ. This requirement was added by the Polish Bishops' Conference in the »General Introduction«, No. 10.6. It seems to be well founded in a pastoral way. Since, due to their baptism – based on the common baptism (Directorium 1993, No. 98a) – the non-Catholics are admitted to the role of baptismal witnesses, they should be guided by the duties resulting from their received baptism.
- Not be the father or mother of the person who receives baptism. Since the Christian witness is a kind of substitute for the sponsor function, this requirement, logically speaking, should also be applied to Christian baptismal witnesses.
- Be bound by family or friendship ties to the person to be baptized or his legal guardian. (Directorium 1993, No. 98a). It is difficult to see other reasons than those indicated in the Ecumenical Directories of 1967 and 1993, for which a non-Catholic would be a Christian witness to the baptism.

3. The conditions that a non-Catholic must meet to be a sponsor

After explaining the conditions to be met by Christian baptismal witnesses, it is time to consider what criteria Eastern rite non-Catholics must meet to be admitted to fulfil the function of sponsor in the Catholic Church. As has already been indicated earlier, the Code of Canon Law of 1983 does not contain any norms for the admission of these persons to the sponsor function. They were to be found in the Ecumenical Directories of 1967 and 1993 and in the »General Introduction« to the rites of baptism.

In the first edition of the *Ordo Baptismi Parvulorum* of 1969, in *Praenotanda Generalia*, No. 10.3, the legislator included a provision, according to which detailed solutions regarding the issue of non-Catholic baptismal witnesses and sponsors in the Catholic Church should be sought in the law established for ecumenism. (Ecclesia catholica 1969a, No. 10.3; Secretariat ad Christianorum Unitatem Fovendam 1967, 597–599) This law was published two years earlier in the *Directorium* 1967. In the No. 48 of the document, issued by the Secretariat for Christian Unity, it was written that for a just cause it is allowed to admit members of Eastern Churches not being in full communion with the Catholic Church (*Ecclesiae orientalis*) to sponsor persons to be baptized in the Catholic Church. The condition was – apart from the existence of the above-mentioned »just cause« – that, besides the non-Catholic sponsor, the baptized person would also have a Catholic godparent, the Catholic education of this baptized person was secured, the non-Catholic candidate was suitable to be a godparent. (Directorium 1967, No. 48)

Additionally, it should be noted that in the *Directorium* 1967, No. 48, the requirement of consent by the non-Catholic from the child's parents in order to fulfil the function of a sponsor was not recorded. It was documented in *Praenotanda Generalia*, No. 10.3 *Ordo baptismi parvulorum* of 1969.

In the instruction of the Polish Bishops' Conference of 1975, to help priests implement the norms of universal law, the bishops wrote: »the faithful of the Orthodox Church may be designated a sponsor if: a) the child's parents wish so for justified reasons, b) raising the child in the Catholic faith is assured c) the first sponsor designated is a Catholic (a man or a woman), d) the candidate was baptized in the Orthodox Church, whose faith (s)he professes, and has completed the 15th year of age.« (Konferencja Episkopatu Polski 1975, No. 5)

The specification in point 5c of the Polish Bishops' Conference instruction that the first sponsor is to be a Catholic corresponds to the *Directorium* 1967, No. 48 and later the *Directorium* 1993, No. 98b, where it is written that the duty of watching over the Catholic education of the baptized person rests primarily with the Catholic godparent.

At this point it is worth mentioning that among canonists there are also those who believe that diocesan bishops, on the basis of authority granted to them in c. 87§1 CIC, can for the right reason dispense from the requirement in c. 874§1 No. 3 CIC, according to which both godparents should be Catholics, allowing both sponsors of the one to be baptized in the Latin Church to be members of the Eastern non-Catholic Churches. (Vere 2000, 95–96) Although the dispensation seems theoretically possible, it is difficult to imagine the existence of such a just cause or spiritual benefit for which it would be possible to grant a dispensation. Admitting one faithful of the Eastern non-Catholic Church to the function of sponsor, with the reservation that the other godparent is a Catholic, according to the Ecumenical Directory, is already done for a just cause (*Directorium*, No. 98b). In addition, the admission of two godparents from the Eastern non-Catholic Church may violate another condition enshrined in the Ecumenical Directory, namely that the Catholic education of the recipient of baptism must be protected. According to the will of the legislator, when the non-Catholic of the Eastern Church is admitted to fulfil the function of sponsor, watching over the Christian education rests primarily with the godfather (or godmother) who is a member of the Catholic Church. On the one hand, this provision protects the non-Catholics from obliging them to do something that would be against their convictions, and on the other hand – more importantly – secures the baptized person from the danger of proselytizing.

In the second edition of the *Ordo Baptismi Parvulorum* of 1986, number 10 of the »General Introduction« was rewritten, so that the matter concerning non-Catholic godparents and Christian witnesses of baptism was regulated in separate sentences. The sentence regarding sponsors in the Polish language version of the rites sounds similar to the Latin version: »As to the separated brethren of the Eastern Churches, special provisions for the Eastern Churches must be taken into consideration.« (Quoad orientales seiunctos, si casus ferat, attendatur ad peculiarem disciplinam pro Ecclesiis orientalibus) (Ecclesia catolica 1986a, No. 10.6) Special regulations, which were referred to before 1993, were to be found in the *Directorium* 1967, No. 48. Since the publication of the new Ecumenical Directory in 1993 by the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, number

10 of the »General Introduction« refers already to the *Directorium* 1993, No. 98b. Analyzing the norm stipulated in the latter, we see that the conditions that must be met by members of the non-Catholic Eastern Churches (Églises orientales orthodoxes) in order to be admitted to take on the tasks of sponsors are the same as those prescribed in the *Directorium* 1967.

Noteworthy is the condition regarding the suitability, qualification, and hence, the suitability of a member of the Eastern Church to be admitted to accept sponsor's obligations in the Catholic Church. In the *Directorium* 1967, No. 48, the words »de idoneitate patrini constet« speak about it, and in a later document of 1993 (*Directorium* 1993, No. 98b): »que l'idonéité du parrain soit reconnue«. This condition is not very precise. Its fulfilment will certainly be determined by the person who designates and admits a sponsor to accept the obligations arising from the accepted function.

However, the question arises if the persons have to meet some other requirements besides the conditions laid down in the *Directorium* 1993, No. 98b? Considering the manner of recording the norm in No. 10 of the »General Introduction« to baptism rites and an analogous norm in c. 685 CCEO, one can come to the conclusion that non-Catholic sponsors must additionally meet the same conditions that are fulfilled by Catholic godparents; if it is possible in their case. The law regulating the possibility of choosing godparents among non-Catholics was written by the legislator as an exception to the part of the norm stipulating that sponsors must be Catholics (*Ecclesia catholica* 1986a, No. 10.6; CCEO, c. 685§1 No. 2), and not as an exception to the whole norm regulating the conditions that must be met by sponsors. The regulations so drafted suggest that in the case of members of the Eastern non-Catholic Churches applying for the function of sponsor in the Latin Church, they must:

- Be designated by the one receiving the baptism or by the parents, or someone who replaces them, and when they are not present, by the parish priest or the minister of baptism. (CIC, c. 874§1 No.1; *Ecclesia catholica* 1986a, No. 10.1)
- Have the qualifications required for this. (CIC c. 874§1 No.1, *Ecclesia catholica* 1986a, No. 10.1; *Directorium* 1993, No. 98b)
- Have the intention to perform this task. (CIC, c. 874§1 No.1; *Ecclesia catholica* 1986a, No. 10.1)
- Have completed the 15th year of age (on the territory of the Polish Bishops' Conference); unless the parish priest or minister is of the opinion that a just cause recommends admitting an exception. (Konferencja Episkopatu Polski 1975, No. 5; CIC, c. 874§1 No. 2; *Ecclesia catholica* 1986a, No. 10.2)
- In the understanding of the Catholic Church, be a member of the Eastern non-Catholic Church. (CIC, c. 874§1 No. 3; *Ecclesia catholica* 1986a, No. 10.6)
- Lead a life according to faith in Christ and corresponding to the function they are to perform. (CIC, c. 874§1 No. 3 CIC; *Ecclesia catholica* 1986a, No. 10.3)
- Not to be the father or mother of the person to be baptized. (CIC, c. 874§1 No. 5; *Ecclesia catholica* 1986a, No. 10.1)

Moreover, there must:

- Be the assured upbringing of the baptized person in the Catholic faith. (Directorium 1993, No. 98b)
- Be a Catholic designated as the first sponsor – male or female. (Directorium 1993, No. 98b; Konferencja Episkopatu Polski 1975, No. 5e)
- Be the just cause. (Directorium 1993, No. 98b)

4. Conclusion

The admission by the highest legislator of non-Catholics to perform the function of a baptismal witness, and – in the case of the faithful of the Eastern non-Catholic Churches – to be a sponsor, is a major event at the level of ecumenical activity. Norms regulating this matter in the legal system of the Latin Church, enshrined in CIC, c. 874§2:

»A baptized person who belongs to a non-Catholic ecclesial community is not to participate except together with a Catholic sponsor and then only as a witness of the baptism«,

and in the *Directorium* 1993, No. 98b:

» /... / il est permis pour une juste raison d'admettre un fidèle oriental au rôle de parrain en même temps qu'un parrain catholique (ou une marraine catholique) au baptême d'un enfant ou d'un adulte catholique, à condition qu'on ait suffisamment pourvu à l'éducation du baptisé et que l'idonéité du parrain soit reconnue«,

should not be treated as an alternative to the general rule that the godparent may only be a Catholic, but as an exception to it. This means that the law written in them is subject to strict interpretation (CIC, c. 18). In its implementation, it is not allowed to put up a sign of equality between Catholics who do not fulfill the conditions to be admitted to the sponsor function and the non-Catholics. Thus, the former may not be allowed to perform the functions of a Christian baptismal witness or sponsor on the rights of members of non-Catholic communities, which were granted to them in the Catholic Church after the Second Vatican Council.

Abbreviations

AAS – Acta Apostolicae Sedis. 1909– /... /. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis.

c. – canon

CCEC – Ecclesia catolica 1990 [Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium].

CIC – Ecclesia catolica 1983 [Codex Iuris Canonici].

Directorium 1967 – Secretariatus ad Christianorum Unitatem Fovendam. 1967. Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda. 14.05.1967. AAS 1967, No. 59:574–592.

Directorium 1993 – Pontificium Consilium ad Unitatem Christianorum Fovendam. 1993. Directorium oecumenicum noviter compositum. 25.03.1993. AAS 1993, No. 85:1039–1119.

Reference

- Acta Apostolicae Sedis.** 1909–. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Catholic Church.** 1994. *Catechism of the Catholic Church*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.
- Cuneo, J. James.** 1988. Canon 874: Members of Greek Orthodox Church as Sponsors at Catholic Baptism. In: William A. Schumacher and J. James Cuneo, eds. *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions*, 83–86. Washington: Canon Law Society of America.
- Ecclesia catholica.** 1969a. Praenotanda Generalia. In: Ecclesia catholica. *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Pauli PP. VI Promulgatum Ordo Baptismi Parvulorum*, 7–13. Editio typica. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1969.
- – –. 1969b. *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Pauli PP. VI Promulgatum Ordo Baptismi Parvulorum Editio typica*. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis.
- – –. 1983. *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis.
- – –. 1986a. Praenotanda Generalia. In: Ecclesia catholica. 1986b. *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Pauli PP. VI Promulgatum Ordo Baptismi Parvulorum*, 7–14. Editio Typica Altera 1986; Nova impressio 2003. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis.
- – –. 1986b. *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Pauli PP. VI Promulgatum Ordo Baptismi Parvulorum*. Editio Typica Altera 1986; Nova impressio 2003. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis.
- – –. 1990. *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Góralski, Wojciech.** 2006. *Kościelne prawo małżeńskie*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Konferencja Episkopatu Polski.** 1975. Instrukcja duszpasterska Episkopatu o udzielaniu sakramentu chrztu świętego dzieciom z 1975 roku., as cited in: Czesław Krakowiak and Leszek Adamowicz, eds. *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966–1998*, 19–26. Lublin: Polihymnia.
- Kościół katolicki.** 1987a. Wprowadzenie ogólne. In: Kościół katolicki. 1987b. Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, wyd. 2 poprawione, tłumaczenie zatwierdzone przez Konferencję Episkopatu Polski w dn. 25.03.1987 r., 9–18. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- – –. 1987b. Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, wyd. 2 poprawione, tłumaczenie zatwierdzone przez Konferencję Episkopatu Polski w dn. 25.03.1987 r. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- – –. 1994a. Wprowadzenie ogólne. In: Kościół katolicki. 1994b. Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, wyd. 3, tłumaczenie zatwierdzone przez Konferencję Episkopatu Polski w dn. 25.03.1987 r., 9–18. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- – –. 1994b. Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, wyd. 3, tłumaczenie zatwierdzone przez Konferencję Episkopatu Polski w dn. 25.03.1987 r. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- – –. 2001a. Wprowadzenie ogólne. In: Kościół katolicki. 2001b. Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, wyd. 3, tłumaczenie zatwierdzone przez Konferencję Episkopatu Polski w dn. 25.03.1987 r., 9–18. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- – –. 2001b. Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, wyd. 3, tłumaczenie zatwierdzone przez Konferencję Episkopatu Polski w dn. 25.03.1987 r. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Peters, Edward. N.** 2008. Canon 874§2: Responsibilities of Christian Witness at Baptism. In: Joseph. J. Koury, Rose McDermott and Siobhan M. Verbeek, eds. *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions*, 94–95. Washington: Canon Law Society of America.
- Pontificia Commissio ad novissimum Schema Codicis Iuris Canonici Recognescendo.** 1983. Relatio completens thesimum animadversionum ab Em. mis atque Exc. mis Patribus Commissionis ad novissimum Schema Codicis Iuris Canonici exhibitum, cum responsionibus a Secretaria et Consultoribus datis. *Communicationes*, No. 151:170–253.

- Pontificium Consilium ad Unitatem Christianorum Fovendam.** 1993. Directorium oecumenicum noviter compositum, 25.03.1993. AAS 1993, No. 85:1039–1119.
- Provost, James H.** 1985. Canons 874 and 1247: Ecumenical Permissions with Orthodox. In: William A. Schumacher and J. James Cuneo, eds. *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions*, 48–50. Washington: Canon Law Society of America.
- Sacra Congregatio pro Cultu Divino.** 1969. Decretum 15.05.1969, Prot. No. 50/69, as cited in: Ecclesia catolica. *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Pauli PP. VI Promulgatum Ordo Baptismi Parvulorum*. Editio typica 5. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis .
- Sacra Congregatio Sancti Officii.** 1763. Instructio (ad Praef. Mission. Tripol.) ian.1763, as cited in: Petrus Gasparri, ed. *Codicis Iuris Canonici Fontes* 4, No. 812 (1926), 93. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II.** 1964. Decretum de Oecumenismo Unitatis reintegratio.
- Secretariat for Christian Unity.** 1970. Letter to bishop of Garzon, Non-Catholic Christians as Godparents, 03.12., as cited in: J. I. O'Connor, ed. *Canon Law Digest, Officially Published Documents Affecting the Code of Canon Law 1968–1972*. Vol. 7, 597–599. Chicago-Illinois: s.l., 1975.
- Secretariatus ad Christianorum Unitatem Fovendam.** 1967. Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda, 14.05.. AAS, No. 59:574–592.
- Vere, Peter J.** 2000. Canon 874: Orthodox Christians as Godparents in Catholic Church. In: Stephen Pedone and James I. Donlon, eds. *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions*, 95–96. Washington: Canon Law Society of America.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,153—179

Besedilo prejeto/Received:12/2018; Sprejeto/Accepted:01/2019

UDK/UDC: 272-9(497.4) "1965/1975"

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Pacek>

Dejan Pacek

Odziv oblasti na pastoralno dejavnost Katoliške Cerkve v Sloveniji v letih 1965–1975 (2. del)1

Government's Response to Pastoral Activities of the Catholic Church in Slovenia in 1965–1975 (Part Two)

Povzetek: Katoliška cerkev v Sloveniji je zaradi uresničevanja sklepov drugega vatikanskega koncila, normalizacije odnosa med Jugoslavijo in Svetim sedežem ter sočasnega nastopa liberalnega obdobja v jugoslovanski notranji politiki po letu 1965 opazno prenovila in intenzivirala pastoralno dejavnost. To je vodilo v konflikt s komunistično oblastjo, saj je postal ogrožen njen dotedanji monopol nad slovensko družbo na področju urbanizma, vzgoje in izobraževanja, dobrotelčnosti in dejavnega organiziranja ljudi. Članek obravnava odziv slovenske oblasti na pastoralno Katoliške cerkve med letoma 1965 in 1975 v luči njenih dveh temeljnih dejavnosti: diakonije in koinonije. V zvezi s prvo je predstavljen odziv oblasti na organizirano karitativno dejavnost Cerkve, pri drugi pa je predstavljen odziv oblasti na pojav župnijskih pastoralnih svetov.

Ključne besede: Katoliška cerkev v Sloveniji, pastoralna, diakonija, karitativna dejavnost, Ognjišče, koinonia, župnijski pastoralni svet, Komisija za verska vprašanja

Abstract: : Slovenian Catholic Church has noticeably renewed and intensified its pastoral activities after 1965 due to the Second Vatican Council conclusions, more stable relations between Yugoslavia and the Holy See and the contemporary era of liberalism in the country. This situation led to a conflict with the communist government, as its monopoly over urbanism, educational system, charitableness and social organization was at risk. The article covers the government's response to pastoral work of the Catholic Church in Slovenia between 1965 and 1975, characterised by its two main activities: diakonia and koinonia. Considering diakonia, the article introduces the government's response to organised charitable work of the Catholic Church. Considering koinonia the article discusses the government's response to arising parish pastoral councils.

Key words: Catholic Church in Slovenia, pastoral, diakonia, charitable work, Ognjišče, koinonia, parish pastoral council, Office for Religious Affairs

¹ Članek je nastal kot rezultat dejavnosti raziskovalnega programa P6-0262 Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

1. Uvod

Katoliška cerkev (dalje: Cerkev) z razliko od pričakovanj slovenske komunistične oblasti v pogojih jugoslovanskega socializma ni »čez noč izginila« (AS 1211, šk. 23, Posvet, 4. 11. 1968, 20), ampak je bila od sredine šestdesetih let naprej – po besedah predsednika republiške Komisije za verska vprašanja (bolj znane pod imenom verska komisija) Pavla Bojca – prav nasprotno »v renesansi, poletu« (AS 1211, šk. 149, Zabeležka, 15. 4. 1968, 1). To je bila posledica uresničevanja sklepov drugega vatikanskega koncila, normalizacije odnosa med Jugoslavijo in Svetim sedežem ter sočasnega nastopa liberalnega obdobja v jugoslovanski notranji politiki. Za pokoncilsko Cerkev v Sloveniji je bila po sodbi omenjene komisije značilna »izredna pestrost delovanja in iskanje vedno novih metod dela, ki močno presegajo tradicionalne okvire« ter težnja »po razširitvi delovnega področja na vsa tista torišča, kjer kakorkoli prihaja v vprašanje formiranje fiziognomije človeka« (AS 1211, šk. 23, Kratek pregled stanja in delovanja verskih skupnosti v SR Sloveniji, 27. 11. 1967, 4–5). Konflikt med oblastjo in Cerkvijo se je odvijal na tistih področjih, na katerih je Cerkev s svojim delovanjem načenjala dotedanji monopol oblasti nad slovensko družbo, tj. na področju urbanizma, vzgoje in izobraževanja, dobrotelčnosti in organiziranja ljudi. Kot odgovor na to je oblast do leta 1975 sprejela ali pripravila vse najpomembnejše ukrepe, ki so naredili konec desetletje prej začemu izhodu Cerkve iz zakristij.

2. Diakonija

2.1 2.1 Karitativna dejavnost Cerkve: »poseg klera na zunajcerkvena področja«

V študiji o posledicah komunizma za pastoralno dejavnost Cerkve v Sloveniji dr. Peter Kvaternik opozarja, da je bila v celotnem komunističnem obdobju »Cerkvi organizirana karitativna dejavnost povsem prepovedana« in se je lahko vršila »le osebno in naskrivaj« (2003, 375). Vendar so se že v drugi polovici šestdesetih let začele porajati – oblasti znane – »nekaterne konkretne pobude, da bi cerkev tudi institucionalno prevzemala določena dobrotelna in socialno-varstvena opravila (zametki otroških vrtcev pri župnijah, zbiranje prostovoljnih prispevkov za socialno šibke)« (AS 1211, šk. 23, Nekateri vidiki delovanja verskih skupnosti na območju Ljubljane in vloga komisij za verska vprašanja, 25. 10. 1968, 12). V zvezi s tem je predsednik Odbora Izvršnega sveta Socialistične republike Slovenije (SRS) za samoupravljanje in notranjo politiko Jožko Štrukelj na razgovoru o pravni oceni nekaterih dejavnosti Cerkve v Sloveniji aprila 1968 poudaril, da »v zadnjem času, ki ga karakterizira široka demokratizacija vsega našega družbenega življenja – kot odraz z ustavo in z zakoni zajamčenih svoboščin in pravic državljanov, posebno pa še po podpisu protokola med Jugoslavijo in Vatikanom v juniju 1966 – vse bolj oživlja aktivnost cerkve, ki po svojem značaju presega z normativnimi predpisi določene okvire« (AS 1211, šk. 149, Zabeležka, 15. 4. 1968, 1). Izjavil je še, da na

področju sociale »obstajajo ob naši nedejavnosti oziroma premajhni dejavnosti in ob (pre)majhnih naših sredstvih na eni ter ob velikih sredstvih cerkve na drugi strani nove dileme. Postavlja se namreč vprašanje, ali je oportuno prepovedovati cerkvi karitativno dejavnost tam, kjer smo mi slabi.«² Vprašal se je tudi, »v kakšni obliki in s kakšnimi sredstvi mi to lahko preprečujemo, ko postane cerkev agresivnejša«? Nastop je sklenil z oceno, da je konflikt med oblastjo in Cerkvijo »pripravljen«, saj je prva trdila, da je »človek osnovna skrb družbe«, druga pa poudarjala karitativnost »kot osnovo svoje dejavnosti« (4). Riko Kolenc, uslužbenec Službe državne varnosti (UDBA), je na obravnavanem razgovoru opozoril še na drugo težavo: »Mi kritiziramo dejavnosti cerkve, cerkev pa te razne aktivnosti smatra kot del svoje dejavnosti in stoji na stališču, da v smislu protokola vse to lahko dela« (5). Slovenska verska komisija je tedaj podobno ocenjevala, da vse bolj izrazita dejavnost Cerkve »povzroča neprestane konflikte v odnosih med družbo in Cerkvijo«. Slednja je namreč karitativno dejavnost, kakor tudi publicistične, kulturne, športne, zabavne in rekreativne dejavnosti, vrednotila kot »sredstvo verske vzgoje in zadovoljevanje potreb vernikov«, nasprotno pa je oblast sodila, da je »v socialistični družbi takšna dejavnost družbena skrb in je tako nismo pripravljeni deliti s Cerkvijo« (AS 1211, šk. 145, Obrazložitev k predosnutku republiškega zakona o verskih skupnostih, 30. 8. 1968, 2).

V drugi polovici šestdesetih let je bilo razumevanje karitativnega poslanstva Cerkve pri oblasteh še zelo ozko. Tajnik slovenske verske komisije Franek Sladič je na posvetu s predstavniki občinskih verskih komisij severne Primorske februarja 1968 izjavil: »Esenciale cerkve je skrb za bližnjega, vendar je spet vprašanje, v kakšni obliki to skrb cerkev izvaja. Če se spušča na področje sociale, ki se ne nanaša na skrb za boljše stanje duhovnikov, potem to ni njeno področje« (AS 1211, šk. 23, Zapisnik, 13. 2. 1968, 2). Z drugimi besedami: oblast je dopuščala Cerkvi karitativno delovanje le »za interni krog med samimi duhovniki oziroma bogoslovci«, ker so bila po njem prepričanju vsa druga področja skrbi za bližnjega »tipično naša« (4). Na sočasnem posvetu občinskih verskih komisij z republiško versko komisijo v Mariboru je Bojc izrazil skepso ob udejstvovanju Cerkve na karitativnem področju, saj ta »v svojem končnem cilju zasleduje načela, med katerim je tudi materialna skrb za človeka (pomoč revežem, pomoč zapuščenim), ampak so verjetno ta načela tudi pogojena, kar morda cerkev danes bolj zakriva, s ciljem vpliva na mase« (AS 1211, šk. 23, Zapisnik, 20. 2. 1968, 17).³

² Kaže, da se je oblast zavedla škodljivosti finančne podhranjenosti sociale, zdravstva, izobraževanja in kulture šele takrat, ko je njene naloge na navedenih družbenih področjih začela prevzemati Cerkev. Komisija za verska vprašanja Skupščine mesta Ljubljana je marca 1970 mestno politiko opomnila, da je v zvezi s tem treba imeti pred očmi »verski moment, ki terjaja predvsem materialne osnove (moči) teh družbenih področij. Na ta način bi lažje sistematično odpravljali „praznine“, kamor nam večkrat predvsem zaradi materialne nemoči naših institucij in organizacij vdira s svojim materialno solidnim potencialom politizirana cerkev« (AS 1211, šk. 25, Nekateri vidiki delovanja verskih skupnosti in položaj komisij za verska vprašanja, 10. 3. 1970, 18).

³ Tovrstno vrednotenje karitativne dejavnosti verskih skupnosti je pri oblasti prevladovalo v celotnem obravnavanem obdobju. V razpravi na zvezni Socialistični zvezi leta 1975 je bila podana ocena, da je organizirana karitativna dejavnost verskih skupnosti, poleg dejavnosti na drugih družbenih področjih, v službi »boja za človeka od rojstva naprej«. Posebej v karitativni dejavnosti Cerkve je oblast videla »boj

V začetku sedemdesetih let je slovenska verska komisija do karitativne dejavnosti Cerkve zavzela tolerantnejše stališče: »Kolikor duhovniki organizirajo tako dejavnost za vernike, ki so vključeni v obstoječe cerkvene organizme (ministranti, cerkveni pevci, obiskovalci verouka, člani župnijskih svetov itd.), te dejavnosti načeloma ni mogoče označiti za nedovoljeno cerkveno dejavnost«. Navedena komisija je v letu 1971 ugotavljala, da je ta sprememba prispevala k temu, da so v primerjavi z letom 1969 občinske verske komisije tovrstno dejavnost ocenjevale »precej drugačno, lahko bi rekli objektivneje«. Od občin je pridobila »le skromne podatke o tej zvrsti aktivnosti«, vendar dovolj za ugotovitev, da v obravnavanem obdobju »ni bilo večjih razlik na tem področju« (AS 1211, šk. 83, Analiza gradiva iz posvetov z občinskimi KVV, 6. 8. 1971, 7). Zaznan je bil le porast aktivnosti Cerkve pri nudenju pomoči bolnikom, ostarelim in socialno ogroženim, katere nosilec so bile »predvsem redovnice kot »zasebnice«, ki so se razdajale »pomoči potrebnim, ne glede na svetovnonazorsko opredeljenost« (8). Republiška verska komisija je v zvezi s karitativno dejavnostjo Cerkve morala priznati, da »nisimo dobili podatkov, ki bi potrjevali domnevo, da Cerkev z delovanjem na tem področju organizira nekakšne vzporedne strukture« (10).⁴

Podatki občinskih verskih komisij o organizirani karitativni dejavnosti Cerkve v Sloveniji – obravnavani na splošno kot »poseg klera na izven cerkvena področja« (AS 1211, šk. 26, Poročilo o nekaterih pojavih in stališčih klera Rimokatoliške verske skupnosti, 28. 4. 1971, 2) – sicer kažejo, da je bila ta najbolj razvejana in učinkovito izvajana v nekaterih ljubljanskih mestnih župnijah. V obravnavanem obdobju so šentjakobski, šempetrski in stolni župnik posameznim občanom nudili občasno pomoč v hrani in denarju, vendar cerkvena karitativna dejavnost nikjer v mestu »ni tako očitna kot pri frančiškanih«. V ta namen je bil v njihovem samostanu na Prešernovem trgu vsako sredo odprt poseben urad s uslužbenkami, ki sta vodili evidenco oseb in danih pomoči. Frančiškani so oblasti dali vedeti, da je karitativno delovanje »njihova absolutna pravica in dolžnost in ki jo tudi ne skrivajo« (3). Nekoliko starejše poročilo Komisije za verska vprašanja Skupščine občine Ljubljana-Center prinaša podrobnejšo predstavitev karitativne dejavnosti v središču republiške prestolnice. Ugotovljeno je bilo, da se s karitativno dejavnostjo v obliki pomoči v denarju, hrani, obleki, obutvi ukvarjajo vse župnije v občini. »Pomoči so deležni skoraj vsi, ki zanje zaprosijo. Med prosilci je precej študentov, prav tako pa delomrznežov, potepuhov, pijancev in nasilnežev«. Oblast je tudi izvedela, da o izdajanju pomoči župniki vodijo »posebno kartoteko z osebnimi in splošnimi podatki prosilcev ter obliko izdane pomoči« (AS 1211, šk. 27, Informacija, februar

za dušo revnejšega sveta in starcev na koncu življenja« (AS 1211, šk. 29, Stališča in mnenja o položaju in delovanju verskih skupnosti v političnem življenju države, 1975, 48).

⁴ Edini republiški verski komisiji znan primer organiziranja t. i. vzporednih struktur na področju karitativnosti je bila ustanovitev organizacije Rdečega križa v Zadvoru v občini Ljubljana-Moste-Polje, katere namen je bil legalizacija karitativne dejavnosti mladine in bogoslovcev. Ustanovitev je uspela, toda na zahtevo občinskega odbora Rdečega križa je morala obravnavana organizacija v kratkem času prenehati delovati (AS 1211, šk. 26, Informacije št. 2, 12. 3. 1971, 18). Tamkajšnja občinska verska komisija je bila mnenja, da je župnija v Sostrem na ta način poskusila ustanoviti »cerkveno organizacijo Rdečega križa« oziroma »samaritansko družbo« (AS 1211, šk. 26, Osnutek poročila, 13. 5. 1971, 3).

1973, 33). Komisija za verska vprašanja Skupščine mesta Ljubljana je o karitativni dejavnosti Cerkve, ki se je kazala v obliki skrbi za mladino, socialno šibke, nege bolnikov na domu ter otroškega varstva, sklenila, »da ne bo mogla tolerirati teh in podobnih želja cerkve, ker Cerkev za takšno dejavnost ni pooblaščen niti upravičena« (AS 1211, šk. 27, Delovanje mestnih in občinskih komisij, 1973, 38).⁵

2.2 Poštni predal dobrote in vzporedne strukture

Posebno pozornost zasluži primer Poštnega predala dobrote, s pomočjo katerega je hotelo uredništvo verskega mesečnika *Ognjišče* svoje bralce povezati s pomoči potrebnimi in jih spodbuditi h konkretni dobroti. Na spletni strani *Ognjišča* so predstavljeni začetki omenjene karitativne pobude:

»Na uredništvu Ognjišča smo od vsega začetka iskali primeren način, kako bi naše bralce spodbudili za »dobra dela«, brez katerih ni pravega krščanstva. Po vojni je bila vsaka organizirana dobroti Cerkve strogo prepovedana. Pozneje je celo izšel poseben zakon o Pravnem položaju verskih skupnosti, ki je »verskim skupnostim« izrečno prepovedoval zbiranje denarnih sredstev in blaga za pomoči potrebne. V Ognjišču smo že septembra 1967 (tretje leto izhajanja) odprli Poštni predal dobrote. V njem smo spodbudili bralce, da bi si dopisovali z bolniki in invalidi, dajali svoj prispevek v Sklad škofa Antona Vovka in za tiste, ki si ne morejo plačati Ognjišča (misijonarji, bolniki, upokojenci). Objavljali smo pisma darovalcev in obdarovanih. Tako se je spletla vedno bolj gosta mreža dobroti.« (*Milijonarji dobrote*)

Oblast – pričakovano – vznika prve povojne cerkvene karitativne organizacije ni spremljala neprizadeto. Zaradi »nespornega prekrška«, ki ga je predstavljalo zbiranje denarnih prispevkov brez dovoljenja »pristojnega občinskega organa«, je škofu Apostolske administrature Slovensko Primorje dr. Janezu Jenku zagrozila z zaplenbo zbranih sredstev in izrekom kazni organizatorjem (AS 1211, šk. 83, Pregled verskih skupnosti, 25. 12. 1967, 6). Ker grožnja ni zalegla, se je oblast poslužila sankcioniranja s (sebi v celoti podrejenim) pravosodnim sistemom. Sodnik za prekrške občin Koper in Izola je 14. junija 1968 Franca Boleta, glavnega in odgovornega urednika revije *Ognjišče*, ter dr. Bojana Ravbarja in Silvestra Čuka, sourednika in sodelavca omenjene revije, kaznoval z najvišjo zakonsko predpisano denarno kaznijo (200 dinarjev), ker »so od meseca septembra 1967 do 10. 5. 1968

⁵ Navedenemu stališču si je drznil oporekati dr. France Perko, profesor ljubljanske Teološke fakultete in član Komisije za koordinacijo odnosov med samoupravno socialistično družbo in verskimi skupnostmi pri Republiški konferenci Socialistične zveze delovnega ljudstva (RK SZDL). Sledeč pozivu republiške verske komisije, naj vsi zainteresirani izrazijo svoje mnenje o osnutku novega Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji (Slovenija bo najbrž dobila nov zakon o verskih skupnostih, 3), je v pismu omenjeni komisiji opozoril na pogostost očitkov, »da Cerkev s karitativno dejavnostjo posega na neversko področje. Dejansko je bila karitativna dejavnost sicer v različnih oblikah integralni del vsakega udejstvovanja krščanskih skupnosti od začetka krščanstva do danes. Spada torej ne k nekemu izvenverskemu delovanju Cerkve, ampak je bistven del njene verske dejavnosti, ki jo po ustavnih določilih Cerkve svobodno opravlja« (AS 1211, šk. 145, Ob pripravi novega republiškega zakona o pravnem položaju verskih skupnosti, 25. 7. 1972, 6).

nabirali prostovoljne prispevke za Sklad Antona Vovka brez dovoljenja pristojnega upravnega organa skupščine občine Koper«. ⁶ Obsojeni so med sodnim procesom utemeljevali svoje delovanje s tem, »da se Cerkev, kljub temu, da ima družba nalogo in sredstva, da skrbi za javno blaginjo, ni nikoli odrekla svojemu poslanstvu, da pomaga bližnjemu, ki je v stiski«. Bole je sodišču pojasnil, da se je »misel o zbiranju prostovoljnih prispevkov v dobrodelne namene porodila v njemu samemu, na podlagi dopisovanja z bralci verskega glasila, saj se je dopisoval z ljudmi, ki so po eni strani pomoči potrebni, na drugi strani pa z ljudmi, ki bi radi pomagali z lastnimi sredstvi tistim, ki so pomoči potrebni«. Dopisovanje z bralci je potekalo preko rubrike Izberite naslov, ki pa so jo v bojazni, da ne bi bili objavljeni naslovi zlorabljeni, ukinili in septembra 1967 ustanovili novo rubriko Poštni predal dobrote. Drugi del rubrike je nosil ime Sklad Antona Vovka, kjer so se objavljala pisma tako pomoči potrebnih kot tistih, ki so želeli nuditi pomoč v denarju ali v kakšni drugi obliki. Prejeti denar in ostalo darovano blago je Bole dodeljeval osebam, ki so se mu zdeli do pomoči upravičeni. Bole je sodišču priznal, da zbiranje pomoči »ni imelo verskega namena, pač pa socialnega«, v isti sapi pa poudaril, da je »karitativno delo del duhovnikovega dela in je nerazdružno povezano z verskim delovanjem«. Opozoril je še, da sta tovrstne akcije, ne da bi bile obravnavane kot nezakonite, že izvajala hrvaški katoliški list *Glas koncila*⁷ in *Glasnik Srbske pravoslavne Cerkve*, pa tudi domača revija *Tovariš*. Tudi Ravbar in Čuk sta sodišču zatrnila, da »spada karitativno delo v program krščanstva vse od njegovega začetka in če bi se mu to delo odvzelo, bi ga okrnili«. Sodnik je bil nasprotno stališča, da

⁶ Zbiranje prostovoljnih prispevkov sta urejala Zakon o prekrških zoper javni red in mir (11. in 12. člen) in Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti (drugi odstavek 12. člena). Prvi zakon je izdajo dovoljenja za zbiranje prostovoljnih prispevkov pogojeval s tem, da je pri prosilcu za dovoljenje zadostno izkazano, da se bodo sredstva porabila v določen splošno koristen namen. Drugi zakon je opredelil, da se smejo nabirati prispevki v verske namene v cerkvah, hramih in drugih prostorih, ki so za to določeni, brez dovoljenja upravnega organa, medtem ko se je smelo zunaj navedenih prostorov prispevkov pobirati samo z dovoljenjem pristojnega občinskega upravnega organa. Prispevki za verske namene so se po mnenju Republiškega senata za prekrške v Ljubljani smeli porabiti za gradnjo cerkva, vzdrževanje duhovnikov ipd. Omenjeni senat je zavzel stališče, da je bil z zbiranjem sredstev za Poštni predal dobrote prekoračen legalen delokrog Cerkve, saj je ta zgolj »upravičena, da navaja svoje pripadnike k dobrodelnosti in jih opozarja na moralne obveznosti do sočloveka in podobno« (AS 1211, šk. 23, Št. Sp/5-64/2-68, 19. 4. 1968, 2–3).

⁷ Bole je sodil, da je bila uvedba dobrodelne rubrike v *Glasi koncila* Tko je moj bližnji? (Karitativno delo pri nas, 180) leta 1965, ki je bila po mnenju dolgoletnega glavnega urednika tega osrednjega hrvaškega verskega časopisa Ivana Miklenića »jedro obnove karitas pri nas« (2013, 215), znamenje »ponovnega prebujanja karitativne zavesti ali njegova posledica«. Če slednje velja predvsem za Hrvaško, se je v Sloveniji po prepričanju uredništva *Ognjišča* šele s Poštnim predalom dobrote »začelo buditi zanimanje za karitativno delo, ki je nujno povezano z resničnim krščanstvom« (Ognjišče, 16). Med obema rubrikama je mogoče vleči vzporednice le v njunih začetkih. V letih, ki so sledila ustanovitvi, Poštni predal dobrote ni prestopil okvirov *Ognjišča*, delo pomoči potrebnim preko rubrike Tko je moj bližnji? pa se je razširilo in razvilo do mere, da je iz nje leta 1968 nastal Karitas zagrebške nadškofije, ki so ga, da bi se izognili težavam z oblastjo, poimenovali Urad za zvezo Jugoslovanske škofovske konference z Mednarodnim Caritas (*Povijesni dio*). In če je leta 1971 Dobrodelna pisarna Poštnega predala dobrote začela gostovati v ljubljanskem stolnem župnišču, kjer ji je župnik Anton Smerkolj dvakrat na teden dal za nekaj ur na razpolago veroučno sobo (kasneje je bila odprta pisarna Poštnega predala dobrote v pritličju ljubljanske Teološke fakultete), je Karitas zagrebške nadškofije tedaj že imela več zaposlenih, na Kaptolu pa svoje uradne prostore in skladišča (Karitativno delo pri nas, 180). Uredništvo *Ognjišča* je moralo priznati: »V primerjavi z brati Hrvati smo zelo v zaostanku, saj so oni npr. samo za veliko noč /1971/ razposlali okrog 20 ton blaga v paketih po 15 do 20 kg« (Poštni predal dobrote, 44).

taka akcija spada »v pristojnost določenih javnih služb in družbenih organizacij, katerih naloga in dolžnost je med drugim tudi izvajanje karitativne dejavnosti«. Zato je obsojenim, brez posluha za njihove argumente, pripisal, da so »v korist svojih osebnih ambicij z nabiranjem prostovoljnih prispevkov brez dovoljenja posegli v področje družbenega življenja in izvajali akcijo, ki nima značaja verske dejavnosti« (AS 1211, šk. 23, Odločba, 14. 6. 1968, 1–2).

V »prvi načelni razpravi o karitativni dejavnosti RKC« na republiški verski komisiji junija 1972 se je razvila razprava o vprašanju, kdaj nekatere oblike karitativne dejavnosti postanejo do te mere organizirane in institucionalizirane, da dobijo »značaj vzporednih struktur« in tudi »politični prizvok«. Člani komisije so se poenotili v ugotovitvi, da to ne velja za vsako obliko cerkvene karitativnosti, treba pa je paziti, da pri zakonskem urejanju te problematike – v teku so že bile priprave na objavo osnutka novega republiškega Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti – ne bodo ostale pravne praznine. V razpravi je bilo izraženo stališče, da je treba verne in duhovnike kot občane usmerjati, da bodo karitativno delovali v Rdečem križu in drugih tovrstnih družbenih organizacijah. Pri tem »je potrebno v teh organizacijah ustvarjati takšno vzdušje, da se verni ne bodo počutili zapostavljeni« (AS 1211, šk. 6, Zapisnik 7. seje Komisije SRS za verska vprašanja, 6. 6. 1972, 4). Pojasnilo, kakšne namene je imela oblast pri pozivanju slovenskih katoličanov, da se odpovedo lastnim organizacijam in se vključijo v obstoječe družbene organizacije, najdemo v informaciji o 69. seji sekretariata Centralnega komiteja Zveze komunistov Slovenije v januarju 1971, ki je bila posvečena vprašanju politike do Cerkve:

»Uveljavljanje politike socialističnih sil do religije in cerkve je odvisna od večih činiteljev. Med drugim od razmerja političnih sil na Slovenskem, kjer nesocialistične sile v ne povsem premaganih klerikalnih ambicijah lahko dobe zaveznike v težjih političnih in družbenih situacijah. Dalje od /.../ spoznanja, da religioznost ljudi ni sama po sebi ovira za njihovo sodelovanje pri graditvi socialističnih samoupravnih družbenih odnosov, ampak je njihovo sodelovanje pogoj za zmago socializma pri nas, kot je bilo to v času OF. To spoznanje sprošča ustvarjalne moči naše družbe. Na drugi strani pa je pomembno spoznanje, da je je družbena aktivnost vernikov in njihovo organiziranje v demokratičnih ustanovah naše družbe najboljša garancija za preseganje političnih ambicij hierarhije rimokatoliške cerkve, za preprečevanje politične zlorabe verskega prepričanja in je ovira ambicijam in usmerjenosti rimokatoliške cerkve, ki je še vedno nepomirljiva s socialističnim značajem slovenske družbe. Perspektiva rimokatoliške cerkve je v sprejemanju mesta, ki cerkvi gre kot privatni instituciji vernih ljudi v naši družbi. /.../ Predvsem pa je potrebno poudariti, da je demokratizacija socialistične zveze hkrati tudi pogoj za uspešnost te politike. Demokratičnost in uspešnost socialistične zveze sta pogoj za to, da bo odvečna sleherna potreba za politično aktivizacijo ljudi izven njenih okvirov.« (AS 1211, šk. 26, Informacija št. 2, 1971, 17–18)⁸

⁸ V luči navedenega postane razumljivo, zakaj je slovenska SZDL, katere del je bil tudi republiški Rdeči križ,

Razgovor Bojca z Jenkom in Boletom maja 1972 se je sukal okoli omenjenih dveh problemov: nastajanja samoupravnim organizacijam vzporednih cerkvenih struktur in vključitve katoličanov v republiški Rdeči križ (RK). Bojč je izrazil stališče, da organiziranje Poštnega predala dobrote »objektivno« pomeni organiziranje vzporednih struktur (AS 1211, šk. 149, Informacija, 29. 5. 1972, 1), še posebno zato, ker »že obstoji mnogo družbenih organizacij in ustanov za karitativno področje«. Bole mu je odgovoril, da je »karitativno delo bistveno delo RKC, saj vera ni le katekizem, ampak tudi življenje po veri. Odsekati Cerkvi to, kar je skozi celo zgodovino delala, pomeni biti ozek. Poglejte koliko je svobodnejša RKC na Hrvaškem, kjer je celo oddelek »Caritas«, v Sloveniji pa želite zaostri«. Bojč je vztrajal, da »ni smotno na tem področju deliti sil« in sogovornikoma zastavil vprašanje, »zakaj se ne bi vključili v že obstoječe organizacije, kot npr. v RK«. Jenko mu je na to odgovoril, da je v Rdečem križu »vzdušje tako, da verni niso zaželeni«. ⁹ V prid vzpostavitvi cerkvene karitativne organizacije je po njegovem govorilo dejstvo, »RK ni povsod v vsaki vasi in uslužbenci RK nimajo vedno najboljšega pristopa ob delitvi (delijo počasi, delijo nepravim, se ne znajo približati človeku ipd.)«. Pojasnil je še, da znotraj Cerkve v Sloveniji na karitativno delovanje obstajata dva pogleda: »Čeprav je karitativno delovanje eno od bistvenih poslanstev cerkve, ni nikjer določeno, kako naj se to izvaja. Zato so eni zagovarjali naj ima cerkev svoje organizacije in ustanove, drugi pa so menili, da mora cerkev predvsem učiti in pozivati vernike, da dobrodelno delujejo« (2). ¹⁰ V razgovoru med Jenkom in predsednikom

leta 1973 v svojem novem statutu opredelila sektaški odnos do duhovnikov in še posebej do vernikov za enako škodljiv kot nasprotovanje socializmu in samoupravljanju. Vendar tovrstna deklarativna obsodba sektaštva, ki »ne loči med vero in klerikalizmom kot pojavom, ki verovanju ni imanenten, marveč vsiljen in pogojen s povsem neduhovnimi cilji cerkvene organizacije« (Somrak bogov, 2), nadejanega pozitivnega vpliva na odnose med komunisti in katoličani v največji karitativni organizaciji pri nas ni imela. Član slovenske verske komisije Tone Fajfar je novembra 1978 ugotavljal: »Poseben problem predstavlja karitativna dejavnost. Glede na prepoved ločenega in organiziranega opravljanja te dejavnost s strani verskih skupnosti je tem treba omogočiti karitativno dejavnost v okviru obstoječih družbenih institucij, žal pa te, zlasti Rdeči križ, ne kažejo potrebnega razumevanja za sodelovanje, njihov odnos pa je pogosto izrazito sektaški« (AS 1211, šk. 156, Zapisnik 2. seje komisije SRS za odnose z verskimi skupnostmi, 20. 11. 1978, 2–3). »Nikoli in nikjer pa oblast ni dopustila, da bi aktivni verniki prišli v vodstvene organe te dobrodelne organizacije, niti na krajevni ravni ne.« In to kljub dejstvu, da so slovenski katoličani »navadno dejavno sodelovali pri akcijah, ki jih je organiziral Rdeči križ« (Kvaternik 2003, 305).

⁹ Član uredništva *Družine* dr. Drago Klemenčič si je dovolil še večjo mero kritičnosti, ko je v enem od razgovorov na republiški verski komisiji izjavil, da so slovenski katoličani v republiškem Rdečem križu »izigrani« (AS 1211, šk. 149, Zabeležka, 14. 11. 1973). Slednje ni veljalo za evangeličansko cerkveno občino v Ljubljani, ki je preko republiškega Rdečega križa prejela materialno pomoč mednarodne Caritas in jo enkrat mesečno delila svojim članom (AS 1211, šk. 26, Analiza gradiva iz posvetov z občinskimi KVV, 6. 8. 1971, 4).

¹⁰ Dr. Stanko Cajncar, profesor na ljubljanski Teološki fakulteti in vodilni član oblasti lojalnega CMD, je na posvetovanju o odnosih med samoupravno družbo in Cerkvijo v Sloveniji oktobra 1970 v okviru razlage pojava klerikalizma podal sodbu, da vzroki »za pojave klerikalizma niso v neki težnji po klerikalizmu, ampak v tem, ker se verni občani počutijo v društvih in drugih oblikah organiziranja in zbiranja občanov odtujene«, nato pa zahteve po lastni karitativni dejavnosti (kakor tudi lastnem šolstvu) ocenil za »potencialni klerikalizem, ki se lahko razvije v pravi klerikalizem«. Odgovornost zanj je pripisal duhovnikom, ki »ne razumejo sedanjega časa, da se premalo ukvarjajo in razmišljajo o tem, kaj je to samoupravna družba, ki je za nas danes najvišja oblika demokracije« (AS 1211, šk. 25, Zapis, 29. 10. 1970, 2). Nasprotno je uredništvo *Družine* februarja 1972 izrazilo podporo predlogu enega od bralcev, ki je – spodbujen z novico, da sta na Štajerskem dva onemogla moška živela v skrajni revščini, pri čemer so po njegovem mnenju odpovedali tako »nekateri forumi« kot verniki tistega območja – predlagal, »da bi v vsaki fari

Komisije za verska vprašanja Skupščine občine Koper dr. Svetozarjem Poličem septembra istega leta je slednji Poštni predal dobre ocenil kot »sporen« in kot »politično zelo občutljivo vprašanje« ter »da bi tudi v tem primeru kazalo dobro razmisliti in proučiti, ali se ne ustvarja neka vzporedna organizacija, nekakšen vzporeden Rdeči križ«. Jenko mu je zatrdil, da gre v tem primeru »za karitativno dejavnost Cerkve, ki jo je ta vedno vršila in se ji ne more odreči«, po njegovem mnenju pa v tem primeru niti »ni šlo za ustanavljanje neke vzporedne karitativne organizacije« (AS 1211, šk. 27, Zapis, 21. 9. 1972, 6).

Iz analize odnosov med oblastjo in Cerkvijo v Sloveniji, ki je z oznako »zaupno« uglejala luč sveta januarja 1974, je razvidno, da se je odločen nastop oblasti proti vse večji prisotnosti Cerkve v družbi odvijal v okvirih uveljavitve »interesov delavskega razreda in vodilne vloge ZK«, kar je evfemizem za obračun z liberalnim krilom znotraj Zveze komunistov Jugoslavije (kot njegov najvidnejši predstavnik v Sloveniji je bil predsednik republiškega Izvršnega sveta Stane Kavčič primoran ta položaj zapustiti oktobra 1972) ter hkratno ponovno vzpostavitev monopola komunistov in njihove ideologije nad vsemi vidiki družbenega življenja.¹¹ Po oceni republiške verske komisije je Cerkev v Sloveniji osemletno obdobje od podpisa Beograjskega protokola »izrabila za svojo notranjo konsolidacijo,« obenem pa se je Cerkev

»kot organizacija skušala pojaviti v različnih pollegalnih oblikah na mnogih področjih, kjer so bila družbena prizadevanja ter delovanje pristojnih služb in organizacij nezadostna ali neučinkovita ter s tem hotela ustvarjati samoupravnim socialističnim dejavnikom vzporedne strukture. Odločen nastop zavestnih političnih sil za ponovno uveljavitev interesov delavskega razreda in vodilne vloge ZK ter dosledno izvajanje te politike v vsakodnevni praksi sta ogrozila omenjeno strategijo in taktiko cerkvenega vodstva, katerega končni cilj je bil brez dvoma utrjevanje in razvijanje lastnih struktur, katere bi v danem momentu lahko uporabila tudi za politične cilje« (AS 1211, šk. 6, Odnosi z rimokatoliško cerkvijo v SR Sloveniji, 24. 1. 1974, 2).

Politične razsežnosti cerkvenih vzporednih struktur (četudi ne dejanske, ampak zgolj potencialne) se je v največji meri zavedala nova oblastna garnitura, ki je bila izredno pozorna na vse, kar bi utegnilo njen nadzor nad slovensko družbo ogroziti ali ga celo povsem onemogočiti. Zato je o običajnih dejavnostih Cerkve, kot so zbiranje materialnih sredstev, povečana pastoralna dejavnost, organizacija vero-

deloval odbor, sestavljen in zastopnikov vseh delov fare, ki bi odkrivali primere revščine in jim pomagali« (Pomoč našim revnim – tudi skrb Cerkve, 14).

¹¹ Prizadevanje za uresničitev tovrstnega monopola je dobilo svoj značilen izraz v komentarju Janka Tedeška v glasilu Zveze socialistične mladine Slovenije *Mladina* iz februarja 1976 o t. i. šoli za življenje, ki sta jo v obravnavanem obdobju kot obliko priprave na zakonsko in družinsko življenje izvajali pod istim imenom – toda z različnih ideoloških izhodišč – Cerkev in omenjena mladinska organizacija: »Naša družba ustvarja svojo moralo – samoupravno socialistično moralo. Dveh moral ni in ne more biti. Ne more biti dveh humanizmov! Vsakdo ima pravico izražati religiozna čustva in ta čustva tudi gojiti. Toda ustvarjanje dveh kategorij državljanov – vernih in nevernih –, dveh načinov obnašanja v družbenih situacijah je našemu družbenemu razvoju škodljivo« (šola za življenje v dveh izvedbah, 5).

učnih skupin in njihovo medsebojno povezovanje, širjenje verskega tiska, uveljavljanje laičnega apostolata, odpiranje novih predvsem ženskih redovnih hiš, dobrodelna dejavnost ter posebna skrb za zdomce ipd. menila, da te »ne služijo samo verski vzgoji in zadovoljevanju vernikov po liturgičnem udejstvovanju, ampak nosijo v sebi tudi klice preštevanja in organiziranja vernikov. Trenutno ti poskusi lastnega organiziranja še nimajo zaznavnih oblik odtujevanja vernikov od načel in prakse samoupravnega socializma, jih pa ob naši nebudnosti in nedejavnosti v določenih pogojih in v določenem času lahko dobe« (3). Ena od sklepnih ugotovitev obravnavane analize, ki se med drugim nanaša na organizirano cerkveno karitativnost, se glasi:

»Z odločnimi nastopi proti kakršnikoli politizaciji cerkve in proti širjenju vpliva na necerkvena področja so bile samo spodrezane korenine za razne špekulacije cerkvenega vodstva, da se lahko v določenih okoliščinah naši družbi vsili kot pomemben partner. Te špekulacije niso dokončno in za vedno utišane in se lahko ponovijo, vendar cerkveno vodstvo trenutno z njimi javno ne more nastopati. Odločnost, da bomo z vsemi sredstvi zadržali cerkev v njenih verskih okvirih, je bila izražena v bližnji preteklosti tudi v javnih govorih tovarišev Popita, Dolanca in Šetinca, ter ponovljena na razgovorih s škofi ter ob drugih prilikah.« (18)

2.3 Zapolnjevanje »zakonske praznine« na področju karitativnosti verskih skupnosti

RK SZDL je marca 1968 sprejela sklepe o delovanju Cerkve z vidika vloge in nalog te organizacije. Izhodišče za oblikovanje sklepov je bilo prepričanje oblasti, da se je Cerkev z Beograjskim protokolom, ki je v celoti pritrdil jugoslovanski ustavni in zakonski ureditvi delovanja verskih skupnosti, dokončno odrekla dejavnostim, ki niso strogo verskega in cerkvenega značaja.¹² Izhajajoč iz tega »nevarnost klerikalizma obstaja vse dotlej, dokler se v kakršnikoli obliki javljajo težnje po posebnem organiziranju vernikov za zadeve splošno človeškega pomena izven religioznega področja«. Tako tudi ni presenetljiv sklep, da je v družbenih organizacijah »po načelu neposredne demokracije široko polje dela za vse zavzete ljudi, zato niso dopustne posebne, na verski osnovi organizirane ustanove ali akcije, ki so v naspro-

¹² »Sveta Stolica potrjuje načelno stališče, da se mora dejavnost katoliških duhovnikov pri opravljanju njihovih duhovniških dolžnosti odvijati v verskih in cerkvenih okvirih in da v skladu s tem ne morejo zlorabiti verske in cerkvene funkcije v namene, ki bi dejansko imeli politični značaj« (AS 1211, šk. 136, Protokol o razgovorih, ki so jih vodili predstavniki vlade Socialistične federativne republike Jugoslavije in predstavniki Svete Stolice, 25. 6. 1966, 2). Beseda »dejansko« je bila v besedilo Beograjskega protokola vnesena na pobudo vatikanskega diplomata Agostina Casarolija. V svojih spominih na obdobje »mučeništva potrpežljivosti« Svetega sedeža v odnosih z evropskimi komunističnimi državami v letih 1963–1989 in v okviru tega na težavna pogajanja o vsebini omenjenega protokola je zapisal: »Sveti sedež s svoje strani ni imel težav ponovno potrditi načelo nevmešavanja Cerkve in s tem duhovnikov kot takih v dejavnosti političnega značaja; toda samo, če so dejansko političnega značaja«. Sveti sedež je namreč želel preprečiti, da bi jugoslovanska oblast popolnoma običajno pastoralno dejavnost Cerkve, torej kadar gre za »uveljavljanje in spodbujanje moralnih vrednot v zvezi z osebo, družino, družbo« še naprej obravnavala kot »neprimerno ali celo nedopustno vmešavanje v politično področje, ali jo v skrajnem primeru razglasila za pregonljivo kaznivo krivično dejanje« (2001, 333–334).

tju z ustavnim redom in zakoni ter z uveljavljeno dolgoletno prakso in ki uvajajo pritisk na človekovo vest» (AS 1211, šk. 23, Št. Sp/5-64/2-68, 19. 4. 1968, 3). Karitativno delovanje Cerkve je bilo torej razumljeno kot neskladno z jugoslovanskim ustavnim redom in zakonodajo, pri čemer pa se oblast ni mogla sklicevati na nobeno konkretno zakonsko določilo, ki bi verskim skupnostim organizirano dobrodelnost prepovedalo.¹³ Vir nesporazumov je bilo nesoglasje med oblastjo in Cerkvijo, kaj je verska oziroma cerkvena dejavnost, katere svobodo so jamčile vse jugoslovanske ustave, in ali k tej sodi karitativna dejavnost, monopol nad katero si je lastila t. i. samoupravna socialistična družba.

Ustavni amandmaji iz leta 1971 so urejanje odnosov z verskimi skupnostmi v celoti prenesli iz jugoslovanske federacije na republike in avtonomni pokrajini. Slovenski oblasti je bilo s tem omogočeno, da je urejanje področja karitativne dejavnosti verskih skupnosti uredila v skladu s strategijo, katere bistvo je bila »sistematična in dosledna politika uokvirjanja verskih skupnosti v z ustavo in zakoni določene okvire« kot sredstvo boja »proti poskusom oživljanja klerikalizma in neoklerikalizma v Sloveniji« (AS 1211, šk. 6, 1. seja Komisije SRS za verska vprašanja, 27. 2. 1974, 5). Zvezni zakon o pravnem položaju verskih skupnosti iz leta 1953 je v skladu z omenjenimi ustavnimi amandmaji prenehal veljati s koncem leta 1971. Vendar je ta zvezni predpis veljal kot republiški zakon do leta 1976, ko ga je nadomestil namenski Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji. Slovenska verska komisija je njegovo sprejetje utemeljevala na sledeč način:

»V naši in vseh drugih republikah je odločno prevladalo mnenje (izjema je le SR Hrvaške, ki svojega republiškega zakona ne namerava sprejeti), da je republiški zakon o pravnem položaju verskih skupnosti potreben in nujen, saj bi v nasprotnem primeru ostala cela vrsta vprašanj, ki zadevajo položaj verskih skupnosti, nedefinirana. To bi imelo za posledico na eni strani motnje v odnosih med verskimi skupnostmi in državo oziroma družbo, na drugi pa neomejeno težnjo zlasti nekaterih verskih skupnosti po »vstopanju v družbo« z organiziranjem takoimenovanih vzporednih struktur po nazorski pripadnosti.« (AS 1211, šk. 146, Utemeljitev, 16. 2. 1973, 2)

Da bi slednje bilo onemogočeno, je bil v prvem osnutku tez za novi republiški zakon o pravnem položaju verskih skupnosti iz februarja 1973 deležen dopolnitve 5. člen tedaj veljavnega republiškega zakona o pravnem položaju verskih skupno-

¹³ Sladič je na posvetu z nekaterimi dolensjkimi občinskimi verskimi komisijami januarja 1968 podal oceno, da je bila Cerkve v Sloveniji po drugem vatikanskem koncilu in podpisu Beograjskega protokola »v veliki ofenzivi«, nadalje, da je »nedvomno izkoristila našo pasivnost in nepripravljenost« ter da svojo dejavnost vrši »v svobodni razgibanosti«. »Tu pridemo do najtežjega vprašanja, da često ne vemo, ali je cerkev pri teh spremembah svoje dejavnosti še ostala v okviru tistega, o čemer menimo, da sme delovati, ali je okvire že preseгла. Današnje oblike cerkvene dejavnosti v praksi so namreč take, da včasih, če še tako „obračlaš“ našo zakonodajo, ne veš, ali je nekaj cerkvi dovoljeno ali ni. Zato tudi ni naključje, da zato, ker stvari ne poznamo, ne ukrepamo. Cerkve pa to razume tako, da je sedaj nova doba taka, da je cerkvi pač več dovoljeno. Ker mi ne reagiramo, potrjuje njeno domnevo, da je dovoljeno in je zato toliko bolj aktivna« (AS 1211, šk. 23, Zapisnik, 13. 2. 1968, 2–3). Tako je utemeljena sodba, da so se pri organizirani karitativni dejavnosti Cerkve »kazali na pol ilegalni poskusi« (Kvaternik 2003, 375), ki jih oblast vse do sredine sedemdesetih let ni mogla nedvoumno opredeliti za nezakonite.

sti. Slovenska verska komisija je predlagala, da bi se njegov dodatni četrti odstavek glasil: »Prepovedano je v okviru verskih skupnosti (ali njenih organov) ustanavljati take organizme, ki bi s svojim delovanjem posegli na področja, ki so po ustavi in zakonu splošnega družbenega pomena«. Navedeni odstavek je po sodbi slovenske verske komisije predstavljal »pomembno novost«. Določena mu je bila namreč naloga, da »pokrije sedanjo zakonsko praznino v smislu preprečevanja vzporednih struktur kot oblik nastajanja političnega klerikalizma¹⁴ (neverska dejavnost cerkve, socialna, kulturna in druga, klub Ognjišča, Poštni predal dobrote)« (AS 1211, šk. 146, Prvi osnutek tez za republiški zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji, 16. 2. 1973, 6). Eden od ključnih ciljev, ki ga je oblast zasledovala pri pisanju novega republiškega zakona o pravnem položaju verskih skupnosti, je bil preprečiti nastanek obstoječim javnim ustanovam vzporednih organizacij verskih skupnosti:

»Hočemo namreč jasno povedati, da ne dovoljujemo nikakih posebnih dejavnosti na verski podlagi v zadevah splošnega in posebnega družbenega pomena, saj se lahko verniki kot občani enakopravno vključujejo v obstoječa društva samoupravne organizacije, interesne skupnosti in druge organizacije.« (AS 1211, šk. 146, Obrazložitev tez za novi republiški zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji, 24. 9. 1973, 5)

Sekretariat Centralnega komiteja Zveze komunistov Slovenije je v mnenju o osnutku tez za novi Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji, pod katerega se je podpisal Milan Kučan, opozoril: »Državna politika mora na osnovi sprejete politične ocene jasneje začrtati z zakonom določene meje in okvire za delo verskih skupnosti« (AS 1211, šk. 146, Št. 02-9894, 19. 4. 1973, 1). V dejavnosti pokoncilске Cerkve na različnih družbenih področjih je oblast videla ne pastoralno, ampak politično dejavnost, zato je bil v obravnavano mnenje vključen leitmotiv iz sočasnih ocen njenega delovanja: »Interesno združevanje na verski osnovi za opravljanje družbenih aktivnosti pa pomeni dejansko politično organiziranje, a to je politični klerikalizem«. Glede teze četrtega odstavka 5. člena obravnavanega zakona je bil navedeni sekretariat mnenja, da je treba v bodoče preprečiti ne samo organizacijske oblike vzporednih struktur, ampak tudi vsakršno dejavnost verskih skupnosti na področjih, ki si jih je lastila po imenu samoupravna, v resnici pa partijsko vodena družba:

»Ob tej tezi je kaže posebej razmisliti, ali je naš smoter, da prepovedujemo le organizme, ki bi posegali na področja splošnega družbenega pomena, ali takšno dejavnost verskih skupnosti nasploh. Mislimo, da gre za slednje in da so tu organizmi le sredstvo oz. oblika že organizirane tovrstne dejavnosti. In dalje, da kaže izpustiti iz drugega odstavka te teze formulacije, ki

¹⁴ Kako velik pomen je oblast pripisovala t. i. (političnemu) klerikalizmu, je mogoče razbrati iz govora predsednika RK SZDL Mitje Ribičiča na seji zvezne konference SZDL januarja 1976: »V Sloveniji smo že velikokrat rekli, da grozita naši revoluciji dve nevarnosti, informbirojevski dogmatizem in klerikalizem kot edina neposredna možnost reakcionarnega angažiranja religioznih množic v protikomunistično dejavnost« (Skozi umetni prah propagandnih laži se v svet prebija resnica o nas, 5).

so po ustavi in zakonu splošnega družbenega pomena. S takšno formulacijo so torej kot taka obravnavana le področja, ki jih zakon izrecno navaja, s tem pa ostaja realna možnost, da zakon nekaterih področij ne bo mogel nikoli dovolj podrobno opredeljevati.« (2)¹⁵

Mnenje sekretariata se zaključuje z izrazom polne podpore sprejetju novega republiškega zakona o pravnem položaju verskih skupnosti, katerega pglavitni namen je bil – kar se s tem potrjuje še enkrat – preprečiti Cerkvi delovanje izven ozkih verskih okvirov in tako ohraniti nadzor komunistične partije nad vsemi vidiki javnega življenja: »Razumljivo je, da zakon sam ne mogel rešiti vseh zadev, za spreminjanje odnosov bo zelo važna nadaljnja politična akcija subjektivnih političnih sil. Zakon naj bi dal osnovo, da se brez omahovanj in hitreje rešujejo nekatera vprašanja, ki so bila v preteklosti kamen sporov in tudi oblika poizkusov predvsem rimokatoliške cerkve, da se uveljavi kot politična sila.« (3)

V poročilu o sestanku, ki ga je o obravnavanemu zakonskemu osnutku aprila 1975 imel Koordinacijski odbor za urejanje odnosov med samoupravno socialistično družbo in verskimi skupnostmi pri RK SZDL, je po poročanju *Ljubljanskega dnevnika* Ribičič dejal, »da predstavlja osnutek zakona – in pa seveda ustava – edini možni okvir delovanja verskih skupnosti. Vsakršno preseganje te jasno določene črte ločnice med samoupravno družbo in verskimi skupnostmi – mislil pa je na dejavnost verskih skupnosti – lahko izzove le polemičen odgovor organiziranih socialističnih sil, vendar pa bo dobil ustrezen odgovor tudi tisti, ki bo oviral delovanje verskih skupnosti, če se le-te držijo meja ustave in zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v naši republiki.« (Usklajevanje z ustavo, 2) Svoje stališče sta oktobra 1975 podalo tudi Predsedstvo RK SZDL in Druženopolitični zbor Skupščine SR Slovenije. V prvem primeru je bila poudarjena nedorečenost obstoječega republiškega zakona o pravnem položaju verskih skupnosti: »Dopolnitve v nekaterih njegovih postavkah, predvsem tistih, ki so bile doslej kdaj pa kdaj predmet nesporazumov prav zaradi premajhne določnosti in jasnosti, so bile vnesene zato, da bo moč z novim zakonom še dosledneje urejati odnose med verskimi skupnostmi in državo.« (AS 1211, šk. 147, št. 0512/37, 3. 10. 1975, 1)¹⁶ V drugem primeru je bilo ponovljeno stališče oblasti, da je treba z novim Zakonom o pravnem polo-

¹⁵ Predstavljeno stališče slovenskega partijskega vrha je bilo skladno s prizadevanjem, da se z novim Zakonom o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji »poda v čim bolj natančni obliki meje dovoljenega delovanja verskih skupnosti« (AS 1211, šk. 147, Ekspoze k osnutku zakona o pravnem položaju verskih skupnosti (Osnutek), 1975, 7). V primerjavi s prvotnim osnutkom končna verzija četrtega odstavka 5. člena ni vsebovala zgolj prepovedi organizacijskih oblik, temveč vsakršne dejavnost na t. i. zunajcerkvenem področju: »Prepovedano je v okviru verskih skupnosti oziroma njihovih organov organizirati ali opravljati dejavnosti, ki jih ustava in zakon opredeljujeta kot dejavnosti splošnega družbenega pomena oziroma dejavnosti posebnega družbenega pomena ali ustanavljati organizme za takšne dejavnosti« (Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji, str. 794).

¹⁶ Ob tem je Kučan kot novoimenovani sekretar Predsedstva RK SZDL opozoril, »da se objektivno vzeto nahajajo tudi verske skupnosti v SR Sloveniji v položaju, ko morajo računati z občutljivim položajem Jugoslavije in z občutljivostjo dejavnikov socialističnega samoupravljanja, ko gre za poizkuse rušenja ali zoperstavljanja našemu skupnemu z ustavo opredeljenemu razvoju« (3).

žaju verskih skupnosti v SR Sloveniji »dosledno izpeljati načelo, da so verske skupnosti zasebno-pravne skupnosti in mora biti zato njihova dejavnost ločena od kakršnihkoli oblik družbenega, samoupravnega in javnega delovanja občanov oz. da dejavnosti verskih skupnosti ne opravljajo dejavnosti, ki jih ustava in zakon opredeljujeta kot dejavnosti posebnega družbenega pomena« (AS 1211, šk. 6, Stališče družbenopolitičnega zbora Skupščine SR Slovenije, 8. 10. 1975, 1). O karitativni dejavnosti verskih skupnosti je sicer oblast najjasneje spregovorila v uradni obrazložitvi četrtega odstavka 5. člena osnutka zakona o pravnem položaju verskih skupnosti s strani republiške verske komisije:

»Po naših zakonih in načelih medsebojne solidarnosti ima tudi organizirana karitativna dejavnost splošen družbeni pomen in cerkev ne more ustanavljati za to vrsto delovanja posebnih organov ali takoimenovanih vzporednih struktur. Zavedamo se, da je dobrodelnost ena od bistvenih značilnosti večine cerkva in verskega delovanja. Vendar v naših razmerah humanitarne akcije, ki jih organizirajo družbene institucije, nimajo nikakršnega ozko ideološkega obeležja, ampak je njihov edini cilj človeška solidarnost, ki je tudi ena od vrednot socialističnih načel. Zato je sodelovanje verujočih v teh akcijah samoupravne socialistične družbe ne le možno, ampak prav zaželeno. Človekoljubje vernikov pa naj se kaže predvsem v neposrednem odnosu do tistih, ki so pomoči potrebni. Zato naj na tem mestu poudarimo, da smo in bomo proti javnemu nastopanju verskih skupnosti v organizirani karitativni dejavnosti, ki je enostranska in meji na politično propagando.« (AS 1211, šk. 147, Ekspoze k osnutku zakona o pravnem položaju verskih skupnosti, 1975, 6)

Najverjetneje je bila vrsta »špekulacij in dezinformacij« med sprejemanjem Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji (AS 1211, šk. 31, Informacija, 7. 6. 1976, 3) razlog, da je podpredsednik republiške verske komisije Tone Poljšak septembra 1975 v intervjuju za uredništvo *Nedeljskega dnevnika slovenski* (katoliški) javnosti pojasnil, da v vsebinskem pogledu glede na veljavni pravni položaj verskih skupnosti edino večjo novost predstavlja četrti odstavek 5. člena omenjenega zakona:

»Tu je z generalno klavzulo postavljena meja tako imenovanem prodoru verske skupnosti na razna področja družbenega dogajanja in vplivu, ki se mu del cerkve in cerkvenih krogov pri nas še ni ali pa ni povsem odrekel. Za področje splošnega ali posebnega družbenega pomena so z zakonom opredeljene naslednje pomembnejše družbene dejavnosti: organizacija osnovnega, srednjega in visokega šolstva ter izobraževanja na delovnem mestu, kulturne dejavnosti, zdravstveno in socialno varstvo, komunalne usluge in določene gospodarske in druge dejavnosti.«

Poljšak je priznal, da je karitativna dejavnost »eminentna za večino verskih skupnosti«, obenem pa naglasil, da »zanjo verske skupnosti ne smejo ustanavljati posebne organizme, službe in podobno«. Najpomembnejši del intervjuja predsta-

vlja neke vrste deklarativna izjava oblasti o (ne)dovoljeni dobrodelnosti vernikov in verskih skupnosti: »Nihče pa ne bo preprečeval dobrodelnega delovanja vernikov, ki se lahko pokaže predvsem v vseh javnih akcijah solidarnosti, pa tudi v intimnem odnosu do tistih, ki so pomoči potrebni. Do sedaj nas je motilo in tudi v bodoče družba ne bo dopustila takšnih oblik karitativne dejavnosti verskih skupnosti, ki je z javnim nastopanjem po svojih oblikah in enostranski usmerjenosti izgubljala svoj temeljni namen in že mejila na politično propagando« (Nihče ne prepoveduje verovanja, 3).

Na razgovoru s predstavniki republiške verske komisije, skupščine in izvršnega sveta o osnutku Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji oktobra 1975 so slovenski škofje zahtevali dodatna pojasnila oziroma predstavili svoje razumevanje zakonskih novosti s področja delovanja verskih skupnosti v Sloveniji.¹⁷ Dan pred obravnavanim sestankom se je mariborsko-lavantinski pomožni škof dr. Vekoslav Grmič sestal s Poljšakom in mu »brez posebnega poziva« med drugim zaupal, »da škofje glede karitativne dejavnosti pričakujejo pojasnilo, da individualna karitativna dejavnost in karitativna dejavnost občestva nista prepovedani, ampak je v nasprotju z zakonom le vzpostavljanje takoimenovanih vzporednih struktur, to je cerkvenih oziroma katoliških organizacij za dobrodelne namene (n. pr. CARITAS)« (AS 1211, šk. 150, št. 5/1975-26, 31. 10. 1975, 2). Naslednji dan je v prisotnosti preostalih slovenskih škofov Grmič prvi komentiral določilo četrtega odstavka 5. člena obravnavanega zakonskega osnutka. Dejal je, »da škofje to določilo razumejo tako, da posamezniki v župniji ali versko občestvo, ki ga v praksi predstavlja župnijski ali pastoralni svet, lahko spodbuja in vodi nekatere oblike dobrodelnosti za vse tiste vernike, ki so tega potrebni«. Posebej je poudaril, »da v kolikor bi cerkvi prepovedali ali onemogočili prvi dve obliki dobrodelnosti, kjer so subjekti te dejavnosti posamezniki ali takoimenovano »farno občestvo«, bi to pomenilo, da se cerkev odpoveduje veri in evangelijskim načelom«. K temu je Jenko pripomnil,

»da je pri tolmačenju te določbe potrebno upoštevati, da je praksa RKC v Sloveniji že uveljavila tudi nekatere oblike dobrodelnosti, ki presegajo župnijske meje in se izvajajo v okviru dekanij ali posameznih škofij. Organ, ki le v nekem smislu skrbi za vodenje in usmerjanje take dejavnosti, po navadi imenujemo »svet dobrodelnosti«, da pa seveda škofje ocenjujejo, da v teh primerih ne gre za vzporedne strukture, ter da je to zato tako, ker pač vsaka dejavnost vendar zahteva določeno stopnjo organiziranosti oziroma je potrebno v okviru navedenih internih cerkvenih organizmov določiti osebe, ki so za to odgovorne.«

¹⁷ Ljubljanski pomožni škof dr. Stanislav Lenič je nekaj mesecev prej slovenski verski komisiji posredoval lastne pripombe k osnutku Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji. Svoje stališče je strnil v izjavi, da je zakon »v glavnem v redu, zato kakih bistvenih pripomb ne bi mogel dati«. V zvezi z četrтим odstavkom 5. člena je dal sledečo pripombo: »Karitas je integralni del cerkvene dejavnosti, ki se ji Cerkev ne more odreči. Naj se dostavi: Spontana karitas se dopušča (podčrtal S. L.)« (AS 1211, šk. 147, št. 14/1975-2, 17. 7. 1975).

Nazadnje sta Jenko in Lenič to določbo komentirala z besedami, »da jo škofje razumejo tako, da se na njeni osnovi ne bo prepovedovalo nudenje pomoči bolnikom na domu, za kar skrbe pri nas nekatere ženske redovne skupnosti« (AS 1211, šk. 150, Zabeležka, 31. 10. 1975, 2).

Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji je bil sprejet na seji Zbora občin Skupščine SR Slovenije dne 26. maja 1976, pri čemer je Slovenija to storila kot prva izmed jugoslovanskih republik. V hramu samoupravnega socialističnega demokracije je bilo podano pojasnilo, da je Cerkvi po novem »dovoljena karitativna dejavnost v okviru nekega verskega občestva (n. pr. župnije) za njegove člane, ni pa dovoljeno organizirati cerkvenih ali katoliških dobrotelnih organizacij, ki bi bile formirane kot samostojne pravne osebe (n. pr. »Caritas«, kot je sedaj organiziran na Hrvaškem, ter prvotna forma delovanja sklada »Lačni otrok«)¹⁸» (AS 1211, šk. 31, Informacija, 7. 6. 1976, 4).¹⁹ Slovensko duhovniško društvo (v kar se je leta 1970 preimenoval CMD) je še istega leta obravnavani zakon izdalo v obliki knjižice in v zvezi z njim v spremni besedi nekritično ponovilo stališče oblasti, da ta »niti ne razširja niti ne oži ustavnih načel o verskih svoboščinah pri nas, ampak s svojimi določili le bolj natančno postavlja meje med verskim in verskim delovanjem verskih skupnosti – torej med tistim, kar je po ustavi dovoljeno, ter tistim, kar po ustavi ni dovoljeno« (Zakon, 9). V tem smislu se je na vztrajno Jenkovo enačenje vere in dobrotelnosti med razgovorom slovenskih škofov z republiško versko komisijo decembra 1976 njen tajnik Peter Kastelic odzval z lakonično izjavo, da je za oblast po sprejetju nove zakonodaje »to vprašanje razčiščeno« (AS 1211, šk. 33, Zapisnik o razgovoru o izvajanju zakona o verskih skupnostih, 28. 12. 1976, 10).

¹⁸ Mednarodni sklad »Lačni otrok« je leta 1969 ustanovil Hrvat Vladimir Paleček z namenom reševati življenje umirajočih od lakote. *Družina* je o delovanju sklada obveščala od njegovih začetkov in obenem pozivala k darovanju vanj. Med njenimi bralci je ta altruistična pobuda »nalletela na izredno širok odmev« (uredništvo je redno objavljalo sezname darovalcev) in sam Paleček je leta 1971 zatrdil, da so »bralci Družine najbolj velikodušni darovalci« (S skladom »Lačni otrok« je vse v redu, 7). Iz Slovenije so darovi v sklad pritekali vse dokler ni Republiški sekretariat za notranje zadeve z odlokom dne 3. oktobra 1973 prepovedal skladu zbiranja prostovoljnih prispevkov na območju Slovenije. Prepoved je bila pospremljena z utemeljitvijo, »da je v naši republiki dovoljeno zbiranje prispevkov samo z dovoljenjem pristojnega organa« in »da si »Lačni otrok« tega dovoljenja za nobeno občino v SRS ni oskrbel« (Prepoved zbiranja za sklad »Lačni otrok«, 5). Povedno je, da je bila prepoved izdana teden dni zatem, ko je Organizacija združenih narodov Palečku sporočila, da prispevek sklada zelo ceni ter da njen generalni sekretar dr. Kurt Waldheim »trdno upa, da boste svoje delo nadaljevali in razširili« (OZN podpira sklad »Lačni otrok«, 1). Znamenje tihega kljubovanja uredništva *Družine* temu ukrepu slovenske oblasti je bila hkratna objava nasprotujočih si novic, saj je bila v luči pozitivne vsebine ene v polnosti razvidna negativnost druge. Obenem je bil z vestjo, da bodo s podporo Sveta Evrope »krščanske karitativne organizacije lahko pomagale pri sestavljanju boljše evropske socialne zakonodaje« (Evropa krščanske dobrotelnosti, 16), za pozornega bralca še dodatno osvetljen nezavidljiv položaj diakonije pri nas.

¹⁹ Zaradi tovrstnega tolmačenja je tudi po začetku veljavnosti Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji junija 1976 smel zakonito nadaljevati z delom Poštni predal dobrote oziroma ga slovenske oblasti niso prepovedale na način, kot so Mednarodni sklad »Lačni otrok«. Naslednji mesec je bil tako bralec *Ognjišča* kot običajno seznanjen z imeni darovalcev, ki so prispevali svoje darove za najrazličnejše potrebe Cerkve: romanje bolnikov na Brezje, pokritje naročnine *Ognjišča*; obnovo cerkva in revne župnije; župnije s potresnega področja na Tolminskem; cerkev sv. Jerneja v Seči pri Portorožu; za stolnico v Skopju; lačne otroke v misijonih; organizacijo misijonov; vzdrževanje katehistov. Poleg tega so številni darovali v razne namene namesto pogrebni vencev in zahval, še največ pa se jih je odločilo postati t. i. Milijonarji dobrote in v tej vlogi prispevati za Poštni predal dobrote vsak mesec vsaj 30 dinarjev (Poštni predal, 43–45).

Postavlja se vprašanje, zakaj slovenski škofje ordinariji (ljubljski, mariborsko-lavantinski in koprski) niso uresničili pobude Jugoslovanske škofovske konference iz aprila 1971, »naj v svojih škofijah ustanove podružnice zagrebške mednarodne Caritas, ker je karitativno delo nujna prvina verskega življenja« (Tudi naši duhovniki bodo povedali svoje mnenje, 2). Na osnovi obravnavanih virov je mogoče podati odgovor, da je to po eni strani izhajalo iz odločenosti slovenske oblasti, da bo uveljavitev Cerkve na družbenih področjih, ki si jih je lastila, preprečila z vsemi (pravnimi) sredstvi, po drugi strani pa iz umanjkanja konsenza v vrstah Cerkve, na kakšen način naj v pogojih socialistične družbene ureditve uresniči sebi lastno karitativno poslanstvo. V zvezi s tem je povedna primerjava odnosa slovenskih škofov ordinarijev do organizirane karitativnosti Cerkve. Jenku ni mogoče očitati pomanjkanja zavzetosti za vzpostavitev cerkvenih karitativnih struktur in verske svobode nasploh. Pravzaprav so bile dobrodelfne akcije *Ognjišča* edine te vrste pri nas in so iz Kopra dosegle celoten slovenski prostor. Nasprotno pa vodstvo mariborsko-lavantinske škofije volje za posnemanje primorskega zgleda ni kazalo. Sklicujoč se na odnos škofa Antona M. Slomška do revolucije v letu 1848 je njegov naslednik dr. Maksimilijan Držečnik v intervjuju za *Družino* decembra 1971 izrazil osebno prepričanje, »da je treba sprejeti nove čase, nove razmere in jih obrniti v prid Cerkvi« (Dr. Maksimilijan Držečnik – človek in škof, 10).²⁰ Podobno je bilo Grmiču »primarno, da se cerkev ukvarja z onostranskimi cilji«, s »politiko in življenjskimi problemi človeka pa naj se bori država in družba, v katero se naj popolnoma enokoppravno vključi tudi vernik«, saj ko bo to doseženo, »bo cerkev osvobodena klerikalizma, družba pa bo rešena predsodkov proti cerkvi« (AS 1211, šk. 149, Zabeleška, 28. 6. 1973, 4).²¹ Za ljubljansko nadškofijo je bilo odločilno stališče nadškofa metropolita dr. Jožefa Pogačnika. Ta je sredi leta 1970 prejel Kavčičevo pismo, v katerem je bil opozorjen, da »vsak poizkus ustanavljanja ali organiziranja posebnih cerkvenih institucij, ki naj opravljajo socialno, zdravstveno, kulturno, športno, prosvetno ali podobno dejavnost, mimo obstoječega samoupravnega mehanizma, vodi k razdvajanju družbenih sil in ustvarjanju nasprotij v obstoječi samoupravni družbi«. Enopartijska oblast, četudi z oznako liberalna, v tem primeru Cerkvi ni bila pripravljena popuščati: »Pričakujemo, da bodo slovenski ordinariji ukrenili vse potrebno, da v prihodnosti ne bo prihajalo do nezaželenega škodljivega in celo nezakonitega delovanja posameznih katoliških skupin.« (Griesser - Pečar 2012, 137–138) Pogačnikov odziv beremo v pismu škofijskim duhovnikom iz novembra

²⁰ Slovenska oblast je v drugi polovici šestdesetih let, ko je bila po lastnem prepričanju soočena s težnjo »po vmešavanju Cerkve v družbena, politična in druga vprašanja« in s tem z domnevno nevarnostjo »njenege preraščanja v politično organizacijo«, ocenjevala, da »opisana generalna ugotovitev glede aktivnosti in pestrosti delovanja velja za večino starejše duhovščine le v manjši meri, enako pa tudi ni mogoče pripisati težnji in stremeljenju po uveljavljanju Cerkve na necerkvenem področju za večino članov CMD«. Poleg tega »je mariborski škof dr. Držečnik znatno bližje našim pogledom in stališčem do vloge Cerkve v novih pogojih, kakor pa sta to dr. Pogačnik in dr. Jenko, čeprav tudi ta dva sodita v jugoslovanskem merilu med „razumnejše“ škofe« (AS 1211, šk. 23, Kratek pregled stanja in delovanja verskih skupnosti v SR Sloveniji, 27. 11. 1967, 4–5).

²¹ Profesor rimske univerze Gregoriana dr. Vladimir Truhlar je avgusta 1975 slovenski verski komisiji glede Grmiča izjavil, da je »že bolesto obseden s kompleksom antiklerikalizma«, saj klerikalizem »vidi v vseh institucijah cerkve« (AS 1211, šk. 150, Informacija, 5. 8. 1975, 2).

1970, v katerem izraža stališče, da uresničevanje krščanske ljubezni do bližnjega ni pogojeno z obstojem cerkvene karitativne organizacije:

»Župljani naj si med seboj duhovno in gmotno pomagajo, delujejo pa naj tudi preko mej župnije. S krščanskim, to je nadnaravnim, namenom lahko pomagamo preko obstoječih socialnih struktur, npr. Lačnega otroka, Rdečega križa, krvodajalske akcije /.../ Cerkev, tako pravi koncil, ima sicer načelno pravico do lastnih karitativnih organizacij (Odlok o laičkem apostolatatu), niso pa vedno nujne, da se po njih spolnjuje zapoved ljubezni. Pri nas jih v današnjih časih ne ustvarjamo.« (Kvaternik 2003, 306)²²

Prav tako ni nepomembno, da Cerkev na Slovenskem pri vzpostavljanju organizirane cerkvene dobrotelčnosti ni mogla računati na podporo Svetega sedeža, saj ta v odnosih z Jugoslavijo – vsaj v obravnavanem obdobju – tega vprašanja ni odpiral. Predsednik slovenske verske komisije Rudi Čačinovič je tako v govor na tradicionalnem novoletnem sprejemu omenjene komisije za predstavnike verskih skupnosti januarja 1976 pri razlagi ciljev novega Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji s pridom vključil sočasno izjavo papeža Pavla VI., v kateri je ta odnose med državo in Cerkvijo v Jugoslaviji ocenil kot »zadovoljive« ter podal oceno, da ima slednja »svoj prostor in razmere za mirno delovanje« (Demokratsko do zakona, 2).

²² Pri tem je težavno soditi, ali se v navedeni Pogačnikovi izjavi razodeva pravilno razbiranje znamenj časa ali pa odnos do oblasti, v katerem ga je proti koncu škofovske službe po mnenju nekaterih »kdaj zaneslo v pretirano servilnost« (91). Iz govora na novoletnem sprejemu verskih skupnosti v prostorih republiškega Izvršnega sveta januarja 1972 je mogoče razbrati, da ga je k sodelovanju in vzdrževanju nekonfliktnih odnosov z oblastjo poleg spodbud Svetega sedeža za normalizacijo odnosov med jugoslovanskim episkopatom in oblastjo nagibala osebna humanistična in narodna zavest. Kot kaže, se je prva oplajala ob dokumentih drugega vatikanskega koncila, posebej ob koncilski izjavi o verski svobodi *Dignitatis humanae*, druga pa budila pod vtisom obračuna s t. i. hrvaško pomladjo iz začetka sedemdesetih let, katerega žrtev je bila tudi tamkajšnja Cerkev, ter delovanja močnih protislovenskih struj v Italiji in Avstriji: »Našo širšo domovino pretresajo preizkušnje. Mislim, da je Slovenija v tem nemiru dokaj miren otok. Dogodki zadnjih dni pa nas morajo vse še bolj prepričati, kako življenjsko nujna je za nas vse, za Slovence še posebej, skupna Jugoslavija. Kar je pred desetletji dejal neki slovenski politik, velja še danes, da je celo najslabša Jugoslavija za nas Slovence najboljša rešitev. /.../ Zavedamo se, da živimo v isti družbi, v isti narodni družini, čeprav smo različnega mišljenja in deloma celo nasprotnih ideologij. Pa družijo nas isti imenovalci: človeško dostojanstvo, ki ga moramo spoštovati v vsakem človeku, in družijo nas ista narodna kri, ki bi nas morala, posebno, ker smo često ogroženi, tako tesno združiti, da bi med nami ne smelo biti sovraštva in mržnje, zakaj mržnja je predhodnik narodne smrti« (Človeško dostojanstvo in narodnost nas združujeta, 2). Osebni pogled na odnos med pripadnostjo domovini in Cerkvi, ki je bil vse prej kot nezapleten, saj je ravnanje oblasti narekovala borbena razpoložena ateistična ideologija, je leta 1977 strnil v naročilu slovenski katoliški mladini: »Verni mladini želim, da bi bila mladostno pogumna, radikalna, dosledno katoliška in naj ljubi svojo domovino takšno, kakršna je« (Slovenski metropolit nadškof dr. Jože Pogačnik zlatomašnik, 9). Da Pogačnikov spravljiv odnos do oblasti ni bil v škodo uresničevanja temeljnega poslanstva Cerkve, je razvidno iz tri leta starejše ocene slovenske verske komisije: »Pri širjenju verskega nauka je Cerkev na Slovenskem programsko načrtna, nepopustljiva, dosledna, brezkompromisna in pripravljena na konfrontacijo z vsem in vsakomur, ki bi jo želel pri tej dejavnosti ovirati in omejevati. Ima jasno izdelan program in jasno perspektivo« (AS 1211, šk. 28, Odnosi, 24. 1. 1974, 5).

3. Koinonia

3.1 Nastop »ure laikov« v očeh oblasti

O možnostih laičnega apostolata pri nas po drugi svetovni vojni Kvaternik sodi, da so bile vse katoliške organizacije strogo prepovedane ves čas od konca vojne naprej. »Zato katoliški laiki sploh niso mogli organizirano delovati« (2003, 333). Bolj kompleksna podoba povojnega organiziranega laičnega apostolata se nam kaže ob prebiranju arhivskega gradiva slovenske verske komisije. Tako izjava Ribičiča z začetka šestdesetih let dokazuje, da so laiki že leta pred drugim vatikanskim koncilom v Cerkvi na Slovenskem začeli prevzemati številne odgovornosti, k čemur naj bi jih spodbujala obstoječa samoupravna ureditev: »Imajo tudi že določene elemente skupinskega upravljanja, ko formirajo župnijske odbore, katehetske odbore, liturgične, glasbene kolektivne odbore za upravljanje cerkve, ker vedo, da so te oblike privlačne in ki so danes postale že element našega družbenega življenja« (AS 1211, šk. 145, Informacija, 1961, 9). Tudi uvodničar *Družine* je januarja 1972 glede stanja laičnega apostolata pri nas opozoril, da se sedem let po koncilu »kaj bistvenega ni spremenilo«. »Tudi pred koncilom smo pri nas že imeli cerkvene ključarje, ki so imeli zelo važno vlogo v gospodarskih zadevah, nekateri pa so se z župnikom resno pogovorili tudi o pastoralnih vprašanjih. Imamo katehiste in katehistinje, redovniške in laiške. Tudi pred koncilom so pri nas semintja poučevali verouk za to usposobljeni laiki.« (Ura laikov, 1)

Drugi vatikanski koncil je v prizadevanjih za večjo prisotnost Cerkve v družbi laike pozval k aktivni vključitvi v apostolat.²³ V skladu s tem pozivom so bili po koncilu tudi pri nas ustanovljeni župnijski pastoralni sveti (ŽPS), ki so ponudili nove možnosti organiziranega delovanja laikov. Leta 1966 zasledimo v ljubljanski škofiji prvi ŽPS v župniji Ljubljana-Šentvid. Število ŽPS je nato hitro raslo in leta 1971 jih je bilo že okrog 50 s približno 700 člani. Pogačnik je sicer župnike ljubljanske nadškofije svaril pred prehitrim ustanavljanjem ŽPS: »Z ustanavljanjem župnijskih dušno-pastirskih svetov počakajte, da boste svoje vernike prej dobro poučili o vlogi laikov v Cerkvi po koncilu. Mnogi sprašujejo in žele od ordinariata navodil, kaj naj sveti delajo. To izpričuje, da je treba prej formacije, potem šele pride izvrševanje apostolata v župniji.« (Kvaternik 2003, 338)²⁴ Zato ne preseneča stališče republiške verske komisije iz decembra 1967, da je ob 939 duhovnikih, ki so tedaj delovali na v Sloveniji, »nujno« treba upoštevati »nenehno številčno in vplivno rast laičnih elementov v RKC (cerkveni odbori, katehistinje, ognjiščarji, laični apostolat)« (AS 1211, šk. 83, Pregled verskih skupnosti v SR Sloveniji, njihovih kadrov

²³ Na obstoj laičnega apostolata pri nas že v obdobju pred drugim vatikanskim koncilom kaže ugotovitev republiške verske komisije iz novembra 1967, da duhovniki »že dolgo niso več edini apostoli in misijonarji Cerkve, temveč se ta vse pogosteje poslužuje samih vernikov pri širjenju krščanske misli, katoliškega pogleda na svet, pri upravljanju Cerkve in celo pri nekaterih aktih dušnega pastirstva« (AS 1211, šk. 23, Kratek pregled stanja in delovanja verskih skupnosti v SR Sloveniji, 27. 11. 1967, 5).

²⁴ Cajnkari je julija 1971 pred člani Slovenskega duhovniškega društva izjavil, da so mnenja o vlogi laikov v pokoncilski Cerkvi »močno različna. Od skrajno reakcionarnih, naj laiki le ubogajo in vršijo zunanji apostolat, do skrajno modernističnega, da med laiki, duhovniki in škofi ni bistvene razlike« (AS 1211, šk. 26, Laiki in duhovniki, 12. 7. 1971, 1).

in ekonomska moč, 25. 12. 1967, 1). Omenjena komisija je pričakovala, da se bo z »aktivizacijo instituta laičnega apostolata, ki v naši republiki še ni dobil aktivnejših oblik,²⁵ nedvoumno sprožen niz dodatnih vprašanj, v katerih oblikah in pri kakšni vsebini dela laičnih apostolov bo možno govoriti o dovoljeni cerkveni dejavnosti. Iz splošnega /koncilskega/ prikaza nalog laičnega apostolata izhaja, da so prisotne težnje in ukrepi Cerkve, ki predstavljajo latentno nevarnost, da bi se tudi pri tej dejavnosti prehajali okviri čiste verske aktivnosti« (6). Februarja 1968 je imenovana komisija ugotavljala »krepitev pozicij laičnega elementa«, ki se je kot tak pojavljal zlasti v »samoupravnem organizmu cerkve, v tako imenovanih cerkvenih svetih, ki skupaj z duhovniki upravljajo župnišče, skrbijo za bolne in iščejo kader za srednje-verske šole« (AS 1211, šk. 23, Zapisnik posvetovanja komisije za verska vprašanja, 20. 2. 1968, 4). Istočasno je Sladič predstavnike verskih komisij obalnih občin posvaril pred kadrovsko okrepitvijo Cerkve s pomočjo porajajočih se ŽPS: »Cerkev v Sloveniji s svojim kadrom ne predstavlja niti polnih 1000 duhovnikov – vi vsi pa veste, da ima cerkev poleg duhovnikov tudi svoje somišljenike. Računate lahko, da se vsak župnik obda z velikim številom svojih ljudi, ki nekako kopirajo naše delavske svete. Danes ti še ne dajo slutiti, kaj in kako bodo delovali.« (AS 1211, šk. 23, Stenografski zapisnik, 7. 2. 1968, 3)

S stališča oblasti je trenutek resnice o ŽPS pri nas napočil leta 1969. Rezultati anketiranja občinskih verskih komisij (od 60 odgovorov republiški verski komisiji niso posredovale le štiri) so pokazali, da institucije laičnega apostolata

»na terenu po večini praktično še niso zaživele. Delna izjema so le nekatere večje mestne občine (Ljubljana,²⁶ Maribor, Kranj), kjer je takih institucij že nekaj, medtem ko na podeželju – izjema je le Zagorje in Gomilsko – tega še niso zasledili. Precej razširjeno je pritegovanje posameznih laikov v cerkveno dejavnost, kar še posebej velja za delovanje katehistinj, kakor tudi ustanavljanje občasnih cerkvenih odborov za posamezne konkretne naloge (gradbeni, prireditveni, romarski in podobni odbori). Na splošno dejavnost laikov ni ocenjena kot posebno aktivna in uspešna.« (AS 1211, šk. 83, Nekateri aspekti stanja in delovanja verskih skupnosti v Sloveniji, 26. 11. 1969, 13)

Bistveno drugače ni bilo niti dve leti kasneje; republiška verska komisija je na osnovi posvetov z občinskimi verskimi komisijami podala oceno, da »v pokoncilski dobi zelo forsirana institucija laičnega apostolata v praksi še ni zaživela« (AS 1211, šk. 83, Analiza gradiva iz posvetov z občinskimi KVV, 6. 8. 1971, 8).²⁷

²⁵ Nekaj mesecev prej je slovenska verska komisija v Beograd poročala, da laični apostolat v Sloveniji »še nima konkretnih aktivnih oblik« (AS 1211, šk. 22, Poročilo slovenske KVV zvezni KVV, 5. 7. 1967).

²⁶ Do novembra 1970 sta bila ustanovljena ŽPS le v dveh od 21 župnij dekanije Ljubljana-mesto (AS 1211, šk. 26, Informacije št. 1, 12. 1. 1971, 14).

²⁷ Porajanje ŽPS ni potekalo brez težav. Iz začetka sedemdesetih let sta primera, ko je župnik ŽPS imenoval samovoljno (Gornja Radgona) oziroma ga razpustil (Gomilsko) (7).

V nasprotju s preteklimi leti je analiza ŽPS, ki jo je januarja 1974 objavila Republiška verska komisija, pokazala, da je tako številčni kot vsebinski razvoj ŽPS tedaj dosegel poln razmah:

»Najširši krog sodelavcev omenjenega števila duhovnikov predstavljajo župnijski sveti. V ljubljanski nadškofiji jih je 80 s približno 1.500 člani.²⁸ V mariborsko-lavantinski škofiji je približno 120 župnijskih svetov z 2.400 člani, za Primorsko pa ni točnih podatkov. Navedene številke kažejo, da ima svete manj kot polovica župnij. Ob tem ugotavljamo, da se župnijski sveti pretežno ukvarjajo z gospodarskimi vprašanji župnije. So pa seveda tudi resni poskusi in prizadevanja, da bi vse bolj sodelovali pri duhovni obnovi in osveščanju vernikov. Opazna je težnja k čim večji reprezentativnosti teh organov, kamor žele pritegniti predvsem prosvetne, znanstvene, medicinske in druge strokovne kadre ter na vasi ugledne kmete. S takšno sestavo župnijskih svetov skušajo pri vernikih prikazati cerkveno organizacijo kot družbeno pomembno in koristno v svetovnem in domačem merilu. Med člani župnijskih svetov so na določenih območjih tudi člani KS in odborniki občinskih skupščin.« (AS 1211, šk. 28, Odnosi z rimskokatoliško cerkvijo v SR Sloveniji, 24. 1. 1974, 5)

Oblast je vedela, da je Cerkev »zelo skrbno izbirala člane laičnih apostolatov« ter da je po njenem »opozorilu« (najverjetneje je mišljeno obravnavano Kavčičevo pismo iz leta 1970) dal Pogačnik župnikom ljubljanske nadškofije »izrecna navodila, naj ne vključujejo članov družin, ki so aktivno sodelovale v vojni« (AS 1211, šk. 26, Bazensko posvetovanje Komisij za verska vprašanja, 19. 5. 1971, 1), oziroma »prepovedal vključevanje klerikalnih politikov v cerkvene organe in kakršnokoli organiziranje vzporednih političnih struktur« (AS 1211, šk. 83, Analiza gradiva iz posvetov z občinskimi KVV, 6. 8. 1971, 11).

3.2 »Nastaja občutek, da raste vzporedna družbena struktura, nova katoliška akcija«

Čeprav se je od šestdesetih let dalje negativen odnos do Cerkve preobražal v željo po normalizaciji odnosov, je oblast organiziranju kristjanov v javnem življenju še naprej nasprotovala (Piškurić 2018, 591–594). Predsedniku republiške verske komisije Borisu Kocijančiču se je sredi leta 1967 zdelo potrebno opozoriti člane komisije »na novo, zelo forsirano institucijo – laični apostolat«. V njegovem okviru »naj bi vsi verniki sodelovali pri širjenju krščanske misli, katoliškega gledanja na svet in sploh pri vsem upravljanju Cerkve (cerkveno gospodarstvo, pomoč pri dušnem pastorstvu, pri vzgoji mladine, skrbi za sirote in bolne, skrbi za dotok in šolanje semeniščnikov ter bogoslovcev in drugo). Laiki lahko delujejo individualno ali v organiziranih skupinah, ki so v zapadnih državah poznane kot Katoliška akcija. Trenutno je pri nas še vsa zadeva v stadiju organizacijskih priprav, če izvzamemo nastope laikov pri lanskem

²⁸ Podano informacijo smiselno dopolnjuje podatek, da se je v ljubljanski nadškofiji število ŽPS od leta 1972 do leta 1977 povzpelo z 79 na 113 (Župnijski pastoralni sveti 1980, 93).

misijonu v Ljubljani. Ordinarijem je znano in razumljivo, da Katoliška akcija v našem družbeno političnem sistemu nima mesta, vendar je nedvomno, da bo tudi delovne apostolata v individualnih oblikah praktično izredno povečalo število aktivnih katoliških kadrov» (AS 1211, šk. 83, Nekatera vprašanja iz odnosov z rimokatoliško cerkvijo v Sloveniji, 3. 6. 1967, 3). Podobno se v Sladičevem nastopu pred predstavniki občinskih verskih komisij t. i. goriškega bazena februarja 1968 odraža, lahko bi rekli, dobesedno tolmačenje dokumentov drugega vatikanskega koncila: »Bistven namen Cerkve je pridobiti človeka, za kar je po sposobnostih najti ustrezne oblike za pridobivanje izredno uspešna. Oblika, ki je za sedanjo dobo zelo značilna, je pridobivanje laičnega človeka. Cerkev prehaja na aktivizacijo laičnega elementa v tolikšnem smislu, da je vsak kristjan, ki je krščen, lahko katolik samo kot aktiven član njene sredine«. Govornik je zato ocenil, da bodo načrtovani ŽPS »spet nova oblika, ki bo predstavljala težave za v bodoče« (AS 1211, šk. 23, Zapisnik, 13. 2. 1968, 3).

Vznik ŽPS je bil pri oblasti pospremljen z veliko mero bojazni, da gre pri tem za neke vrste politični projekt Cerkve v Sloveniji. Značilno je stališče, ki ga je Komisija za verska vprašanja Skupščine občine Tolmin zavzela februarja 1970, da organiziranje laikov kot posebnih družbenih skupin »pomeni oživljanje politično klerikalnih ambicij«, čemur se je oblast »dolžna upreti« (AS 1211, šk. 25, Nekateri naloge komisije za verska vprašanja, 3. 2. 1970, 7). V razpravi o tezah za nov republiški zakon o pravnem položaju verskih skupnosti na SZDL oktobra 1972 se je izkazalo, da se je oblast glede ŽPS najbolj zbal povezovanja ljudi in svobodne izmenjave mnenj izven njenih struktur in posledično izgube nadzora: »Spričo tega, da ŽPS vključujejo vse kategorije občanov, se lahko ob verskih vprašanjih v njem razvije diskusija in sprejemanje stališča tudi o drugih družbeno-političnih vprašanjih. To lahko pomembno vpliva na politiko in odločanje o vseh družbeno pomembnih vprašanjih.« (AS 1211, šk. 145, Sestanek sekretariata KVV, 30. 10. 1972, 2)

V Sloveniji se je nastop »svinčenih« sedemdesetih let med drugim odrazil v stopnjevanju nezaupanja oblasti do laičnega apostolata in ŽPS. Tako je marca 1973 politično vodstvo ljubljanskih komunistov članstvo pozvalo, da se je »potrebno v tem političnem trenutku še prav posebno ostro in javno opredeliti značaj tendenc, ki so se v zadnjih letih vztrajno ponavljale v različnih oblikah, da naj bi bila cerkev v samoupravnem sistemu subjekt, ki bi predstavljal posebne interese vernih občanov«, konkretno, da naj bi verske skupnosti kot »posebne samoupravne enote« imele svoje delegacijo v skupščinah ter da bi mogli verni občani in njihove verske skupnosti neposredno in samoupravno odločati v vseh tistih zadevah, ki se tičejo občanov kot vernikov in njihovih verskih skupnosti«. Delitev občanov po svetovnonazorskih in celo verskih vidikih bi po takšnem prepričanju naposled lahko privedla »do obnavljanja strankarstva in oživljanja političnega klerikalizma«. V zvezi s tem je bilo dano navodilo, da je treba

»pozorno motriti posebej tudi delovanje članov laičnega apostolata in župnijskih svetov v RKC, kjerkoli bi poskušali vnašati to tendenco v samoupravne organe. V teh oblikah organiziranosti, ki jih sicer dopuščamo v okvirih verskega in cerkvenega delovanja, je izražena možnost, da se cerkev

uveljavlja kot družbenopolitični faktor s stališči verujočih kot posebne kategorije občanov do vprašanj družbenega razvoja.«

Kakor izhaja iz obravnavanega dokumenta, je oblast Cerkev opozorila,

»da je nesprejemljivo in nedovoljeno delovanje laičnega apostolata in župnijskih svetov preko verskih in cerkvenih okvirov. Vztrajanje dela RKC na tem, da organizira katoličane – laike kot posebne družbene skupine s socialnih, kulturnih in političnih katoliških pozicij v družbenih skupnostih, društvih itn., si ni mogoče razlagati drugače kot afirmiranje cerkve izven mej njenih verskih funkcij in kot težnja po njeni politizaciji. Cerkev je bila opozorjena tudi na to, da ni mogoče mirno gledati na aktiviranje nekdanj kompromitiranih eksponentov klerikalizma v teh institucijah. RKC je ta opozorila sprejela, kot kaže, pa so se ti pojavi nadaljevali.«

Komunistom je bil na »aktualno vprašanje, kako opredeljujejo z vidika naše družbe značaj cerkvenih svetov v odnosih med cerkvijo in družbo«, ponujen sledeč odgovor:

»Z vidika varovanja enotnosti in univerzalnosti samoupravnega sistema ter zaščite pred vnašanjem verskih, ideoloških ali političnih kriterijev grupiranja v ta sistem ne moremo dovoliti, da bi si cerkveni sveti prilastili značaj predstavništva skupine državljanov in njihovih interesov z vidika verske pripadnosti. Zato sodimo, da ti sveti lahko služijo le urejevanju verskih in cerkvenih zadev znotraj verskih skupnosti, da pa jih ne moremo tretirati kot predstavniške organe vernih občanov nasproti družbi tako s formalno-pravnega kot tudi družbenopolitičnega stališča.« (AS 1211, šk. 27, Komunisti in idejnopolitične tendence, marec 1973, 7–9)²⁹

Tej politični oceni je sorodna analiza organiziranja in delovanja študentskih skupin v Cerkvi na Slovenskem iz maja 1973, v katerem republiška verska komisija ugotavlja, da v »socialističnih državah laiki dobivajo poseben pomen«. Cerkev namreč »želi preko laikov postati subjekt oz. del teh družbenih struktur, kar je lahko samo preko laikov«. Vendar laični apostolat »pri nas ni dokončno formiran in organiziran v tem smislu – kar je najbrž cilj cerkve –, da bi se začel njegov pohod na družbo in tiste strukture, ki niso religiozne.« Veliko aktivnost je v obravnavanem obdobju kazal zgolj laični apostolat intelektualcev, katerega pomemben del so bile študentske veroučne skupine, ki jih je oblast videla kot »elitni del intelektualnega laikata« (AS 1211, šk. 27, Organiziranje in delovanje študentskih skupin v Rimokatoliški cerkvi na Slovenskem, 8. 5. 1973, 1).

Občinske verske komisije so sredi sedemdesetih let v ŽPS (na primer v Kranju) videle »protiutež samoupravnim organom« (AS 1211, šk. 29, Zapisnik 3. seje, 26.

²⁹ V zvezi s 7. členom novega Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji, ki je v drugem odstavku določil, da akti verskih skupnosti in njihovih organov nimajo javne veljave, je slovenska verska komisija podala sledečo razlago: »ŽPS nimajo statusa pravne osebe po civilnem pravu in so opredeljeni kot interni organi cerkve.« (AS 1211, šk. 31, Informacija, 7. 6. 1976, 5)

12. 1974, 4) ali (v Laškem) »potencialno politično opozicijo« in »nevarnost posne-manja KA« (AS 1211, šk. 30, Aktivnosti, 1975, 28). Podobno se je na pojav ŽPS odzvala Komisija za verska vprašanja Skupščine mesta Ljubljana: »Nastaja občutek, da raste vzporedna družbena struktura, nova katoliška akcija.« (AS 1211, šk. 28, Zapisnik 1. seje, 18. 7. 1974, 4) Na eni od sej Komisije za verska vprašanja Skupščine občine Ljubljana-Bežigrad so razpravljali o ŽPS kot izhodišču za vzpostavitev vzporednih struktur, kar bi pomenilo »sistem dvojnega samoupravljanja«. Po mnenju enega od članov komisije bi to predstavljalo »dejansko cepitev naše samoupravne družbe in politizacijo [Cerkve], kar pa je tipičen pojav klerikalizma« (AS 1211, šk. 31, Zapisnik 2. seje, 3. 6. 1975, 7–8). Korak dlje je šla občinska konferenca SZDL Škofja Loka, ko je ŽPS – ob priznanju, da gre morda pri tem »za prepesimistično oceno« – obravnavala kot potencialno politično opozicijo: »Posebna organizirana oblika so župnijski sveti, ki so organizirani v glavnem v vseh večjih župnijah, ki lahko v določenem momentu pomenijo dejansko vzpostavljanje politične opozicije nasproti odločitvam družbenopolitičnih organizacij in samoupravnih skupnosti v kraju.« Opozorjeno je bilo tudi na možnost prenosa »dejavnosti duhovnika na izvincerkveno področje, kjer bi duhovnik neposredno ne odgovarjal in bi bil pokrit z izgovorom, to je odločitev župnijskega sveta« (AS 1211, šk. 29, Občinska konferenca SZDL Škofja Loka, 7. 4. 1975, 2).

Nezaupanje oblasti do ŽPS je bilo tolikšno, da je bil med razpravo o laičnem apostolatu v občini Ljubljana-Šiška leta 1975 izrečen poziv, da »bi bilo potrebno pripraviti liste naših nasprotnikov, ne zato, da bi izvajali kakršnekoli sankcije, ampak zato, da bomo vedeli, kdo so naši nasprotniki v delovni organizaciji ali krajevnih skupnosti« (AS 1211, šk. 29, Aktivnosti posameznih verskih skupnosti v občini Ljubljana-Šiška, 1975, 44). Istega leta je razprava o ŽPS na Komisiji za verska vprašanja Skupščine občine Laško privedla do sklepa, da naj se postaja Ljudske milice angažira pri spremljanju delovanja verskih skupnosti, ki naj bo »predvsem usmerjeno v ugotavljanje ustanavljanja verskih organov – pastoralnih svetov in kadrovanje v te svete« (AS 1211, šk. 28, 11. 4. 1975, 2).³⁰ Še večja mera odločnosti in temeljitosti pri vzpostavitvi nadzora nad delovanjem ŽPS se odraža v letu dni starejšem sklepu Komisije za verska vprašanja Skupščine občine Brežice, da naj podatke o ŽPS na območju občine »čim prej« zbere »oddelek za notranje zadeve s pomočjo šefov krajevnih uradov in postaje milice«, za nameček pa naj bi delovanje ŽPS in njenih članov »spremljala na terenu organizacija ZK« (AS 1211, šk. 28, Zapisnik, 21. 4. 1974, 3). Uresničevanje tovrstnih sklepov potrjuje sledeče pričevanje: »Velikanski strah je bil pri ustanavljanju ŽPS. Imeli so (oblast) vsakega strogo zabeleženega. Določene ljudi pa še posebej. Slutili smo, da nas nadzirajo. Mar-sikdo se je sam izdal. Izvedelo se je za sezname, ki so jih imele policijske postaje, kdo je bolj nevaren. V vsaki vasi je bil kdo, ki je nadziral. Tudi med verniki je bil kdo.« (Kvaternik 2003, 339) Posebno odločno je proti organiziranju laikov znotraj

³⁰ V priročniku za delo republiške Ljudske milice iz leta 1970 (kakor tudi v zadnjem iz leta 1985) je Cerkev opredeljena kot glavni notranji sovražnik. V obeh navedenih priročnikih sta zapovedana učinkovit lokalni nadzor ter pridobivanje virov, s čimer se zagotovi »pregled nad škodljivo dejavnostjo klera in laičnih aktivistov« (Griesser - Pečar 2012, 133).

Cerkve na Slovenskem septembra 1974 na zborovanju aktivistov Osvobodilne fronte v okolici Litije nastopil Ribičič. Potem ko je poleg drugega v izrazito negativnem kontekstu omenil Katoliško akcijo in presodil, da del Cerkve deluje proti samoupravnemu sistemu, ker ji ta »jemlje možnosti, da bi odločala namesto človeka, in bi ga omejevala in obvladovala v njegovem svobodnem odločanju«, je podal za tisti čas značilno izjavo: »Z vsemi sredstvi bomo preprečili, da bi se v socialistični samoupravni družbi pojavil in organiziran kakršenkoli samostojen center političnega odločanja v imenu ljudi«, saj »tudi partija in država pri nas ne moreta odločati izven ter v imenu samoupravno organiziranega delavnega ljudstva« (Spet se razrašča plevel klerikalizma, 4). Tovrstne grožnje in splošno zavračanje organiziranega laičnega apostolata pri oblasteh so gotovo bolj ali manj odločilno vplivali na Pogačnika, ki si je po lastnih besedah prizadeval ohraniti »linijo dobrega sožitja« z oblastjo (AS 1211, šk. 34, Informacija, 19. 6. 1978), da je širjenje ŽPS v ljubljanski nadškofiji po dobrem desetletju »zavrl, češ da se morajo najprej primerno oblikovati ljudje, ki bodo v njih sodelovali, da ne bi prihajalo do napačnega pojmovanja njihove vloge v Cerkvi« (Kvaternik 2003, 150, 383).

4. Sklep

Konflikt med oblastjo in Cerkvijo v Sloveniji na področju organizirane karitativnosti je bil neizogiben, saj je prva trdila, da je zgolj ona poklicana skrbeti za tosvetno dobrobit človeka, druga pa je tolmačila dobrodušnost kot del svojega temeljnega poslanstva. Zato je sprva oblast Cerkvi dopuščala karitativno delovanje le za potrebe duhovnikov in bogoslovcev. Oblast je nadalje pričakovala, da se bodo verniki vključili v akcije Rdečega križa, ti pa tam niso bili zaželeni, posebno ne na vodstvenih položajih. Po koncu liberalnega obdobja v jugoslovanski notranji politiki v letu 1972 je oblast organizirano karitativno dejavnost Cerkve zopet presojala strožje, saj je v njej videla nevarnost vzpostavitve obstoječim družbenim organizacijam vzporednih struktur kot sredstva širjenja družbenega vpliva Cerkve. Cerkveno karitativno delovanje se je v obravnavanem obdobju razmahnilo v okviru rubrike *Ognjišča* Poštni predal dobrote in nekaterih ljubljanskih župnij. Vir nespo razumov je bilo nesoglasje med oblastjo in Cerkvijo, ali k ustavno in zakonsko zajamčeni svobodi verske oziroma cerkvene dejavnosti sodi tudi karitativna dejavnost, monopol nad katero si je lastila t. i. samoupravna socialistična družba. Oblast je nato prevzela pobudo in v novem republiškem zakonu o pravnem položaju verskih skupnosti iz leta 1976 določila, da je v okviru verskih skupnosti oziroma njihovih organov prepovedano organizirati ali opravljati dejavnosti, ki jih ustava in zakon opredeljujeta kot dejavnosti splošnega družbenega pomena oziroma dejavnosti posebnega družbenega pomena, prav tako pa vzpostavljati organizacije za takšne dejavnosti. Za slednje se slovenski škofje ordinariji v predhodnem obdobju, ko je glede karitativne dejavnosti še obstajala zakonska praznina, niso odločili tako zaradi odločenosti oblasti, da bo uveljavitev Cerkve na področjih, ki si jih je lastila, preprečila z vsemi (pravnimi) sredstvi, kot tudi umanjkanja konsenza v Cerkvi pri

nas, na kakšen način naj se diakonija v pogojih socialistične družbene ureditve uresniči.

Drugi vatikanski koncil je v prizadevanjih za večjo prisotnost Cerkve v družbi vse vernike povabil k aktivni vključitvi v apostolat. V skladu s tem pozivom so bili po koncilu tudi pri nas ustanovljeni ŽPS (prvi že leta 1966). Kljub temu po ugotovitvah oblasti laični apostolat v letih, ki so sledila, po večini praktično ni zaživel. Šele proti sredini sedemdesetih let je tako številčni kot vsebinski razvoj ŽPS dosegel poln razmah. Razvoj ŽPS je spremljala strah oblasti, da bo z ŽPS nastala t. i. vzporedna družbena struktura oziroma nova Katoliška akcija. Oblast se je v zvezi z ŽPS zbala že povezovanja ljudi in svobodne izmenjave mnenj izven svojih struktur in posledično izgube nadzora, v čemer je prepoznala izhodišče za nastanek politične opozicije. To je bil tudi razlog, da je oblast izvajala nadzor nad delovanjem ŽPS na ravni občin in zbiral podatke o njenih članih. Zavračanje laičnega apostolata pri oblasteh je bilo tolikšno, da je vodstvo ljubljanske nadškofije razvoj ŽPS raje zavrlo, kot pa skalilo sožitje z oblastjo.

Kratice in krajšave

- AS** – Arhiv Republike Slovenije.
- CMD** – Cirilmetodijsko društvo.
- KVV** – Komisija za verska vprašanja.
- RK** – Rdeči križ.
- RKC** – Rimskokatoliška Cerkev.
- RK SZDL** – Republiška konferenca Socialistične zveze delovnega ljudstva.
- SRS** – Socialistična republika Slovenija.
- ŽPS** – Župnijski pastoralni svet.
- ZK** – Zveza komunistov.

Reference

Arhivski viri

AS 1211, Komisija Republike Slovenije za odnose z verskimi skupnostmi, šk. 6, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 83, 88, 136, 145, 146, 147, 149, 150, 156.

Časopisni in tiskani viri

Človeško dostojanstvo in narodnost nas združujeta. 1972. *Družina*, št. 3 (6. februar), 1–2.

Demokratično do zakona. 1976. *Delo*, št. 24 (30. januar), 2.

Dr. Maksimilijan Držečnik – človek in škof. 1971. *Družina*, št. 24–25 (Božič), 9–10.

Evropa krščanske dobrodelnosti. 1973. *Družina*, št. 39 (14. oktober), 16.

Karitativno delo pri nas. 1971. *Cerkev v sedanjem svetu*, št. 11–12, 179–180.

Nihče ne prepoveduje verovanja. 1975. *Nedeljski dnevnik*, št. 265 (28. september), 3.

OZN podpira sklad »Lačni otrok«. 1973. *Družina*, št. 39 (14. oktober), 1.

Pomoč našim revnim – tudi skrb Cerkve. 1972. *Družina*, št. 3 (6. februar), 14.

Poštni predal dobrote. 1971. *Ognjišče*, št. 6, 43–45.

Pot do boljših odnosov med Cerkvijo in državo. 1970. *Družina*, št. 18, 6–7.

Prepoved zbiranja za sklad »Lačni otrok«. 1973. *Družina*, št. 39 (14. oktober), 5.

Skozi umetni prah propagandnih laži se v svet prebija resnica o nas. 1976. *Delo*, št. 16 (21. januar), 5.

Slovenija bo najbrž dobila nov zakon o verskih skupnostih. 1971. *Družina*, št. 23 (28. november), 1; 3.

Slovenski metropolit nadškof dr. Jože Pogačnik zlatomašnik. 1977. *Ognjišče*, št. 8, 7–9.

Somrak bogov. 1976. *Ljubljanski dnevnik*, št. 144 (28. maj), 2.

Spet se razraščata plevel klerikalizma. 1974. *Delo*, št. 211 (10. september), I.

S skladom »Lačni otrok« je vse v redu. 1971. *Družina*, št. 18 (19. avgust), 7.

Šola za življenje v dveh izvedbah. 1976. *Mladina*, št. 6 (12. februar), 5.

Tudi naši duhovniki bodo povedali svoje mnenje. 1971. *Družina*, št. 9 (7. maj), 1–2.

Ura laikov. 1972. *Družina*, št. 2 (19. januar), 1.

Usklajevanje z ustavo. 1975. *Ljubljanski dnevnik*, št. 104 (16. april), I.

Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji. 1976. *Uradni list SRS*, št. 15 (4. 6.), 794–795.

Spletni viri

Milijonarji dobrote. B. I. Revija Ognjišče. <http://revija.ognjisce.si/iz-vsebine/milijonarji-dobrote> (pridobljeno 30. 10. 2018).

Povijesni dio. B. I. Caritas Zagrebačke nadbiskupije. <http://www.czn.hr/o-nama/povijesni-dio> (pridobljeno 30. 10. 2018).

Druge reference

Casaroli, Agostino. 2001. *Mučeništvo strpljivosti: Sveta Stolica i komunističke zemlje (1963.–1989.)*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Griesser - Pečar, Tamara. 2012. *Katoliška cerkev v komunistični Sloveniji: »Sovražnik številka ena«*. V: Mateja Čoh Kladnik in Neža Strajnar, ur. *Represivne metode totalitarnih režimov: Zbornik prispevkov z mednarodnega znanstvenega posveta / Repressive methods of totalitarian regimes: collection of scientific papers of international scientific conference*, 131–145. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.

Kvaternik, Peter. 2003. *Brez časti, svobode in moči: vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945–2000)*. Ljubljana: Družina.

Miklenič, Ivan. 2013. *Pogledi u Glas koncila*. Zagreb: Glas koncila.

Piškurić, Jelka. 2018. Omejevanje svobode veroizpovedi v socializmu. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:591–609.

Župnijski pastoralni sveti. 1980. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.



Mari Jože Osredkar
Božje razodetje v Bibliji in Koranu

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

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta. 2016. 172 str. ISBN 978-961-6844-52-9. 12€.

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,181—190

Besedilo prejeto/Received:08/2018; Sprejeto/Accepted:09/2018

UDK/UDC: 271.222(470+571)«17»

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Andreev>

Aleksandr N. Andreev and Yulia S. Andreeva

Reunification of the Uniates of Malorossiya (Ukraine) and Belarus with the Russian Orthodox Church: A View from Inside (Based on Memoirs of the Late 18th Century)

Reunifikacija maloruskih (ukrajinskih) in beloruskih uniatov z Rusko pravoslavno Cerkvijo: pogled od znotraj (na podlagi spominov s konca 18. stoletja)

Abstract: The purpose of this article is to provide an objective study of the process of the return of the Uniates (Greek Catholics) to the Russian Orthodox Church in lands which departed from the Polish Commonwealth to the Russian Empire. Historiography has strengthened the view that the transitions of the Uniates to Orthodoxy have always been voluntary and even desirable. At the same time, historians utilized numerical data on conversions to Orthodoxy, very rarely utilizing primary sources. The analysis of memoirs (the writings of government officials on whom the implementation of the policy of religious appeals depended) undertaken in this article, shows that, in fact, there were protests from the Uniate population against violent Orthodoxy. The systemic approach (the method of structural systematization) is utilized in our work, making it possible to examine interconfessional relationships both from the positions of representatives of the authorities and from the Uniate community.

Key words: Uniates, Russian Orthodox Church, Malorossiya, Belarus, inter-confessional relations, reunification

Povzetek: Namen tega članka je ponuditi objektivno študijo o procesu vrnitve uniatov (grkokatolikov) v Rusko pravoslavno Cerkev na ozemljih, ki so pripadla Ruskemu imperiju in so bila prej del poljsko-litovske države. Zgodovinoписje je doslej poudarjalo stališče, da so bili prehodi uniatov v pravoslavje vselej prostovoljni in celo hoteni. Obenem so se zgodovinarji sklicevali na numerične podatke o spreobrnitvah v pravoslavje, vendar so pri tem zelo redko uporabljali primarne vire. Analiza spominov (zapisov državnih uslužbencev, od katerih je bilo odvisno uresničevanje verske politike), ki se jim v tem članku posvečamo, pa v resnici kaže na proteste uniatskega prebivalstva proti nasilnemu pravoslav-

ju. V tem delu uporabljamo sistemski pristop (metodo strukturne sistematizacije), s katerim je mogoče preučiti medkonfesionalne odnose tako s stališča predstavnikov oblasti kakor tudi uniatske skupnosti.

Ključne besede: uniati, Ruska pravoslavna Cerkev, Mala Rusija, Belorusija, medkonfesionalni odnosi, reunifikacija

1. Introduction

The scale and cruelty of the persecution and violence suffered by Orthodox subjects of the Polish Commonwealth (Rzeczpospolita) in the 17th and 18th centuries invariably shocked Orthodox researchers. Many interesting works have been devoted to this topic with references to reliable documentary materials (Bantysh-Kamenskij 1864, 305; 369–399; Simaškevič 1872, 111; Maraš 1971, 184). The compulsion among Orthodox believers to join the Uniate law, indeed, was determined by the very logic of the development of Orthodox-Catholic relations in Eastern Poland in the 18th century; however, along with this, there was also the reverse side of the problem, which historians, for political and ideological reasons, still prefer not to pay attention to. The sources, as will be shown below, make it possible to assert that after the partitions of the Polish state, the Catholics of the Eastern Rite, who found themselves in Russia, also often became the object of attack by the Russian imperial state apparatus. History justifies the long-standing truth: *cujus regio ejus religio*, but, unfortunately, the political urgency of the issues raised in this article still hinders their objective comprehension in the scientific community.

The thesis on the anti-Catholic and anti-Uniate sentiments of the Orthodox inhabitants of Poland (both before and after its partitions) has long become common place for Russian historiography, unquestioned and criticized (Anisimov et al. 2007, 19–24). The mutual struggle between Catholicism and Orthodoxy, evident for contemporaries, was taken by historians as the only possible model of inter-confessional relations in the former Polish domain. When Georgy Konyssky submitted a report to the Foreign Affairs Board which cited information about the ruin of more than two hundred Orthodox churches in Poland over the course five years in July 1765, the scale of the oppression of the Orthodox Church impressed even the Catherine's dignitaries who had seen a lot (Stegnij 2001, 166). Despite real oppression of the Orthodox in Poland, archival documents and especially primary sources show the contradictory, rather than unequivocally negative, attitude of the Orthodox population of the Belarusian-Lithuanian lands towards Catholicism and the Uniate Church. The inconsistency of the Orthodox dogma and the historical (inherited) hatred of the Orthodox towards Catholicism and the union is confirmed by the facts from the religious life of the Khmel'nitsky family. Hetman Bogdan Khmel'nitsky, discussing truce matters, demanded that the authorities of the Polish-Lithuanian Commonwealth order the destruction of the ecclesiastical Union in the Kiev province and the deportation of Jesuits (Zaborovskij 1998, 32).

However, Vasko Vozshilo, Khmelnitsky's grandson, who raised an uprising of peasants against usury Jews in 1744 in Lithuania, acted in his manifesto on behalf of the ruling Catholic Church (Giltebrandt 1870, 522–524).

2. The policy of returning the Uniates to Orthodoxy

During the partitions of the Commonwealth (especially the second and third), the Russian government actively encouraged the transition of Catholics and Uniates to Orthodoxy, although the overall influence of Catholicism in the newly-transitioned regions was not undermined in its entirety. The partitions of Poland initiated the process of returning Russian, Belarusian, and Malorossian (Ukrainian) Catholics and Uniates to their »national« religion. After the first partition, in 1772–1773, entire Uniate parishes expressed a desire to reunite with Orthodoxy: for example, the parishes of the villages of Gorodetsky and Shukai-voda, the village of Krasny Les of the Belotserkovsk volost, and others (RSHA 1772a, 1; RSHA 1772b, 1). Mogilev Orthodox bishop George often reported to the court about many people wishing to move from the Union to Orthodoxy (Iz bumag protoiereja Ioanna Pamfilova 1871, 209–210). In one of his speeches in 1773, the Reverend declared: »Already prisoners in droves, like streams to the South, to Zion, the mother of their Church, are happily returning.« (Bulgakov 2000, 262). By 1775, Bishop George had accumulated up to 80 requests for transitions to Orthodoxy, submitted by various Uniate parishes and deans (268). However, the position of the Russian authorities in their relations with Catholics and Uniates remained cautious for a long time. According to the plans of Catherine II, the Uniate Church was not to disappear immediately and completely, and therefore initially the efforts of the main ideologist of the »return of the Uniates to the faith of the ancestors« George (Konyssky) met resistance from the central state apparatus (Bulgakov 2000, 262–274; Lušpaj 2002, 105). At the beginning of 1774, Bishop George received an order from the Saint-Petersburg Holy Synod not to take Uniates to Orthodoxy, despite persistent requests (Smolič 1997, 327). The liquidation of the Uniate Church, which managed to occupy a certain niche in the confessional space of Eastern Poland, threatened to destabilize the region. Realizing this, Catherine II tried to pursue a balanced policy and was afraid to openly violate the religious rights of her new subjects and the existing *status quo* of local faiths. Uniates were traditionally under the sphere of influence of the preaching efforts of the Jesuits and other orders, and incautious interference in the affairs of the Union could break the relationship with the Roman Curia and European courts. In addition, the excessive distribution of Orthodoxy in Poland, which could become a consequence of the Church reunion of the Eastern Belarusian region, was not beneficial to Russian authorities, as it provoked the flight of peasants from neighboring Russian provinces (Stegnij 2001, 167).

The gradual integration of Eastern Belarus into the Russian Empire, and then the aggravation of the revolutionary situation in Poland, required the government to

take decisive measures to return the Uniates to Orthodoxy. On July 2, 1780 Catherine II ordered the establishment of a Spiritual Consistory for the administration of Uniate churches in the Polotsk and Mogilev governorships. At the same time, Polotsky Uniate Archbishop Jason Smogorzewski, who became a Uniate Metropolitan in Poland (i.e. head of the entire Uniate Church), was removed from the administration of the Uniate churches in Russia (the Polotsk Archdiocese remained vacant until 1784, and the affairs of the Russian Uniates were ruled by the Polotsk Consistory). The July 2 decree officially permitted the transfer of entire Uniate parishes to Orthodoxy, but only if the priestly place in the parish would be vacant and parishioners voluntarily wished to transfer parish authority to the Orthodox priest:

»In case of a vacancy in any parish priesthood, people are reliable to ask and probably inquire from parishioners, whether they wish to have a priest of our Orthodox Eastern law /... / if the parishioners wish to have a Uniate priest, then the consistory of these churches should be entrusted to the parish priest who is closest to the parish, so long as new priests can be ordained with the decree of the present bishop.« (Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii 1830, 953–954)

In the same month, personal secretary of the Empress A. A. Bezborodko, arguing in a letter to the St. Petersburg Metropolitan Gabriel about the establishment of the Uniate Consistory and the decisive refusal of the Empress by Jason Smogorzewsky, voiced the official position of the government to the Uniate Metropolitan in Poland who wished to take the Polotsk Uniate chair in Russia: » /... / and a decisive blow to the sect, stemming from the cunning of the Papists and from the extreme ignorance of our faithful.« (Grigorovicz 1869, 1620). In 1791 G. A. Potemkin made a project to liquidate the Union in Belarus and was supported by Bezborodko (Borisjonok 2003, 117).

Thus, in the 1780s the process of the reunification of the Belarusian population was markedly intensified, and since 1794, when the Uniate Church almost completely fell under the jurisdiction of Russia, the spread of Orthodoxy in Malarossiya and Belarus acquired colossal proportions. It seems that the number of those »rejected by force, but returned by love«, according to the expression of Orthodox church historians, eloquently displays the desire of the Uniates to return to the bosom of the Russian Orthodox Church: according to the data of George Konyssky, 112.578 Uniates appealed to Orthodoxy in 1781–1783 in the Mogilev diocese (in 1781 – 85.069, in 1782 – 17.829, in 1783 – 9.680 people); according to the information of the Most Reverend Innocent, for the same period in the Pskov diocese 4.583 Uniates (in 1781 – 4.402, in 1783 – 181 people) (Kojalovič 1873, 213) joined Orthodoxy, i.e. in the years 1781–1783, 117.161 Uniates returned to the Russian Church. Since at the time of the first partition of Poland there were approximately 800 thousand Uniates in the territories annexed to Russia (Lušpaj 2002, 105), by 1784 at least 14.6 % of them had become Orthodox. During the second and third partitions, more Greek Catholics were reunited with the Russian Church in Malorossiya in the Bratslav, Izyaslav, and Volyn provinces (Ku-

tejnikov 1888, 668; Bulgakov 2000, 328). From the end of August to the beginning of October 1794, 333.093 Uniates joined Orthodoxy (721 Uniate parishes together with 463 priests); in the following months, up to the end of February 1795, other 1.009.290 people joined (1.607 parishes with 1.032 priests, as well as two Basilian monasteries with 45 monks). Then, from February 28 to March 13, 1795, other 140.728 Uniates were returned, which amounted to 275 parishes with 57 priests (Kojalovič 1873, 361–363). Therefore, up to the spring of 1795, the Russian Orthodox Church was replenished by more than one million six-hundred thousand new parishioners. The total number of those who returned by the end of Catherine's reign was at least two million people (Dobroklonskij 2001, 652).

In historiography, the number of Uniates and Roman Catholics reunited with Orthodoxy has always been the main proof of the desire of the Uniates to return to the bosom of the Orthodox Church. However, historians, reconstructing the process of reunification, almost always utilized official data of the Russian spiritual department and provincial chancellery, which allow us to evaluate the outcome of the process of Orthodoxy, but not its complexity. At the same time, the practice of reunification had many contradictions, which are shown in memoirs, still almost unused in special works on the history of Orthodoxy and Catholicism in former (divided) Polish territories.

3. The conversion of the Uniates to Orthodoxy according to the memoir sources

Despite the impressive quantitative indicators characterizing the reunification of the Uniates with the Orthodox Church, the attitude towards the Union and the Latin rite was not the same in all areas and in all villages of the former Eastern Poland. For example, the highest number of voluntary appeals was found in the Bratslav Diocese, whose inhabitants relied on the Orthodox Church of the Left-Bank Malorossiya. In the same places where the Union took deep roots (for example, in Belarus and Volyn), the reunifications could be forced or even directly violent in nature (Smolič 1997, 324; 331; Shchapov 1998, 160). The notes of Gavriil Ivanoivch Dobrynin, lawyer of the Mogilev upper district court (later the provincial prosecutor), eloquently describes the complexities of the return of Belarusian Uniates to Orthodoxy.

In 1793, Mogilev governor Cheremisinov and Mogilev bishop Afanasy Volhovskiy received a Synodal order that officials in different counties should be sent to different districts for agitation to encourage the Uniates to join the Greek faith. One of these officials was responsible for agitating the residents of Senno County and authored many notes. Dobrynin described his missionary trip in his memoirs, ironically calling him an »apostolic survey«:

»In all there are 33 Uniate churches in the entire Senno district, all of which we visited (together with a zemstvo police officer and an Orthodox pri-

est). To every church we gathered parishioners, at each church we read to them orders and instructions, asked about their free disposition to change faith, or, better to say, just to rename the faith. They exhorted them through a spiritual deputy and there wasn't a single soul wishing to lag behind the Uniate and stick to the Greco-Russian church.» (1871, 309)

For three weeks Dobrynin tried to influence the Uniates, but he was forced to return to Mogilev with nothing. According to Dobrynin's own admission, he tried to act in strict accordance with the law: »Going to the city of Senno and knowing from the nominal imperial command that it is ordered to ask ›Do not they wish to?‹ and that it is forbidden to keep those who wish from their desires, I tried not to depart from the precise meaning of this prescription.« (309) As a result, the official received a reprimand from secular and spiritual leaders who demanded to act more resolutely, »was everywhere declared by governor and bishop as an atheist and disobedient« (310). Other officials were quicker and applied pressure. In the source we read: »Someone informed us: he returned one church, two, three. And only the provincial government will receive such a report, when, on the other hand, it receives others from the Uniate clergy, from the parishioners, and the side roads and from the landlords – that the Uniates are forced to be beaten, that the church is returned by force, etc.« (311).

The government Senate demanded an early resolution of the problem, so Cheremisinov decided to take extreme measures, demanding that the director of the economy, who was on business in the neighboring Bykhov Uyezd, convert the locals. The director admonished and persuaded the Bykhov Uniates, but when he began to threaten, the residents sounded the alarm, a crowd rushed in and shouted, »from which the director of the economy saw that they were angry«. Then the governor himself came out with a cannon and gunners to subdue the riot. Negotiations of Cheremisinov with a man from the crowd show real religious preferences: »Why don't you wish to convert?« asked the governor. The man replied, »You seem to be kind, our faith is the same, the same Christian. And would you praise me, if I took one cross in my hands, and threw another under my feet?« to which the governor responded: »But why should you not be of one faith with me?« The man answered: »You yourself know well, already a man no longer young, if you were ordered to take our faith, would you want to be a Uniate?«, after which the governor gave the order to turn the cannon (312–313).

Another memoirist, Pafnutij Sergeevich Baturin, who served at the time as chairman of the Chamber of Civil Law, then the Chamber of Criminal Court in the city of Zhytomyr in the Volyn region, declared with all ardor that in 1794 the provincial officials were instructed to »turn the Uniates and their church into Greek Orthodoxy.« (Baturin 1918, 105) Almost immediately resistance began to such preemptory policies: a huge number of cases were submitted to Baturin, »relating to indignation and opposition to the spread of the Russian faith«. The chairman admitted that such cases, »in their quantity and essence«, caused him great difficulties, although he »tried as much as possible to burden less the fate of the

defendants, for the most part their crimes were due to stupidity and ignorance, and denunciations against them – from anger and types of greedy individuals» (105). In the opinion of the secular man, conviction in the rightness of one's belief could indeed be perceived as »stupidity and ignorance«, but in the conditions of the Russian legal relations of the period under study »stupidity« was punishable too. In particular, Baturin's memoirs indicate that resistance to reunification in some cases could be regarded as »evil intentions against Russia« and to be prosecuted administratively and criminally (105–108).

Violence in conversions to Orthodoxy, however, was strictly prohibited in the instructions of the governors. A special decree to Lieutenant-General T. I. Tutolmin, who served as Governor-General of Minsk, Izyaslavsky, and Bratslavsky, gave the order to act very circumspectly (Lušpaj 2002, 107). In materials of the State Council for 1795, Catherine II's decision to issue life-long maintenance in the amount of 100 rubles a year to the »Uniate priests, who, by not wishing to accept piety with the parishes, remained without seats« was upheld (Arhiv gosudarstvennogo soveta 1869, 18). However, the order of Orthodoxy remained voluntary-compulsory and did not exclude pressure on the clergy and landowners, on whom the religious affiliation of the peasantry depended (Vicissitudes de l'Eglise catholique des deux rites en Pologne et en Russie 1843, 199–218). Thus, the villages of the Uniate archbishop were sequestered »because of their refusal of the Uniate Church to join the Orthodox Greek Church« (Baturin 1918, 111). In the sequestration the estates of certain landowners were also taken, preventing the reunification of the Uniates (Dobrynin 1871, 307).

In 1798, a new imperial decree was issued by »instruction of spiritual persons, so that they would not force the Uniate law of the inhabitants to accept the Greek faith by any means« (RSHA 1798, 64). The decree was preceded by a report by Minsk governor Z. Ya. Karneev, who in June 1797 made an expedition trip to twenty-three priests, »where the people turned to piety are vacillating in the confession of faith« (Karneev 1869, 1559–1560). It turned out that all the »wavering« parishes were surrounded by the Uniates, and their members had a hope that »after them other villages would turn, and they would not lose the old relationship between kinship and acquaintance«, although mass conversions to Orthodoxy did not happen (1560). The Uniates hoped »to reduce all taxes and work, which may be inadvertently offered by the requestors«. Finally, many Uniates were enrolled in Orthodoxy without being consulted. As a result, almost none of the new converts went to Orthodox churches to order services for two or more years. Many of them resorted to Uniate sacraments or »accepted the Roman Catholic confession of faith, for example, in the two parishes of the Vileika district all residents did so« (1561). Orthodox priests, having lost income from fulfilling services, »insulted the people, forcing them against their will to go to church and receive the services and bringing forth complaints without reason on debauchery to the Uniate priests in the neighborhood, which caused many troubles, and the majority of the people were subject to torture without guilt« (1561). The governor stressed that although earlier there was a coercive factor on the part of the Uniate clergy

and the Catholic nobility, now this factor had completely lost its meaning, and those who »vacillate in piety« wish to leave the Orthodox parishes voluntarily. Karneev formulated the main reasons for the »popular deviation from the church«: the excessively steep and »unsophisticated« nature of appeals to Orthodoxy when the priests attempted to give former Uniate temples the character of external piety, but did not take into account the spiritual needs of the people, demonstratively violating the established local ecclesiastical traditions in striving »to purify« the rites; the feeling of isolation of Orthodox neophytes from their fellow-countrymen and relatives of the Uniate religion from neighboring villages and the lack of »good will of the villagers to accept piety« also affected them (1561–1563). Of great importance was the authority of the Roman and Uniate priests, who, according to the governor, »this place's residents, having great faith and reverence toward Roman Catholic priests or their own priests, are ready to follow everywhere« (1566). As a result, in 1798, Karneev again was sadly forced to state that »in many villages, the former Uniate churches have been turned into pious ones, and priests have been identified, but the inhabitants in those churches go to receive sacrificial worship, despite the fact that most of them never had the voluntary desire to leave the union« (RSHA 1797, 2). Thus, the statement of the greatest pre-revolutionary Russian church historian, Archbishop Filaret (Gumilevsky), shared by many modern researchers, that »Russia has not heard a single complaint from the Uniates to their unwilling conversion to Orthodoxy« (Filaret 2001, 759), is groundless.

4. Conclusion

One cannot unequivocally agree with the conclusions of a number of modern scholars who assert that »the majority of the population of Belarus (and the Uniates in particular) were guided by Russianness, while remaining faithful to the cultural traditions of Eastern Slavs«, and »powerful Western influence, which these lands experienced for centuries /.../, had an external character, not penetrating into the depths of popular perception« (Karev 1994, 23–24). Strong Orthodox traditions, indeed, were the most important factor in the spiritual reunification of the inhabitants of the former Polish territories with Russia. However, it is impossible to deny the authority and strength of Western Christian traditions in their spiritual life. It was this authority that caused the protest of a part of the Uniate population against the policy of Orthodoxy. Many Orthodox peasants in Belarus and Lithuania in the second half of the eighteenth and early nineteenth century continued to be influenced by the Catholic Church and its teachings, performing Orthodox rites in the Catholic manner: »The Orthodox flock of Belarus has learned some Latin rituals, such as pouring a sacrament of baptism, and raised complaints if the clergy baptized their children through immersion, also learned the Latin way of crossing themselves.« (Moroškin 1867, 38) In Podolia, the Orthodox at the same time »visited their Orthodox and Uniate neighboring church or the Catholic

church /... /, baptized some children from Orthodox priests, and others from the Uniates, in short, to each of these religions the people brought part of their religious zeal on the grounds that in each of these churches the same God and the same Jesus Christ is believed in» (Simaškevič 1872, 404).

The attitude towards Unionism in the Polish provinces which joined Russia at the end of the eighteenth century was ambiguous. In West-Russian regions, sharp conflicts often arose between Catholics, Uniates, and Orthodox, but the initiators of these conflicts were mainly clerics. In the peasant environment, the attitude towards Catholicism, which became dominant in the spiritual culture of all classes, did not always imply hostility. Falling under the strong influence of the Uniate Church with the help of the Polish Roman Catholic Church, Belarusian, Russian, and Malorossian peasants developed a loyal attitude towards it, »fused« with it. The clashes between the Orthodox and Catholics that existed for a long time in Poland were largely political and fueled, on the one hand, by the Russian government, and, on the other hand, by Catholic Poland. The Malorossian and Belarus peasants initially were not inclined to confessional conflicts, which is confirmed by the preservation in this social environment of a positive attitude towards Catholicism and Unionism even after the annexation of the eastern territories of the Polish Commonwealth to Russia.

References

- Anisimov, Vasilij, Aleksandr Danilevskij, and Vladislav Djatlov.** 2007. Pravoslavie i katolicizm v Ukraine. Kratkaja hronika sobytij [Orthodoxy and Catholicism in Ukraine. A Brief Chronicle of Events]. *Novaja kniga Rossii*, no. 3:19–24.
- Arhiv gosudarstvennogo soveta.** 1869. Vol. 1, part 2. Saint-Petersburg: 2nd Branch of His Imperial Majesty's Office.
- Bantysh-Kamenskij, Nikolaj.** 1864. *Istoricheskoe izvestie o voznikshej v Pol'she unii* [Historical News of the Church Union that Arose in Poland]. Vilnius: Printing House A. Syrkin.
- Baturin, Pafnutij Sergejevič.** 1918. Zhizn' i pohozhdenija gospodina statskogo sovetnika Baturina. Povest' spravedlivaja, pisannaja im samim [Life and Adventures of Mr. State Councilor Baturin. A Fairy Tale Written by Himself]. *Golos minuvshego* [The Voice of the Past], no. 7/9:99–132.
- Borisjonok, Jurij Arkadjevič.** 2003. Belorussko-russkoe pogranich'e v uslovijah Rossijskoj imperii (vtoraja polovina XVIII – pervaja polovina XIX vekov) [Belarusian-Russian Borderlands in the Conditions of the Russian Empire (Second Half of 18th – First Half of 19th centuries)]. *Voprosy istorii*, no. 3:116–122.
- Bulgakov, Mikhail.** 2000. *Preosvjashhennyj Georgij Konisskij, arhiepiskop Mogilevskij* [Archbishop of Mogilev Geroge Konissky]. Minsk: Vinograd.
- Dobroklonskij, Aleksandr Pavlovič.** 2001. *Rukovodstvo po istorii Russkoj Tserkvi* [A Guide to the History of the Russian Church]. Moscow: Patriarchal podvorye of Krutitskoe.
- Dobrynin, Gavriil.** 1871. Istinnoe povestvovanie, ili zhizn' Gavriila Dobrynina, im samim pisannaja. 1752–1823 [The True Narrative, or the Life of Gabriel Dobrynin, written by himself]. *Russkaja starina*, no. 4:305–372.
- Filaret (Gumilevskij, Dmitrij Grigorievič), archbishop.** 2001. *Istorija Russkoj Tserkvi v pjati periodah* [History of the Russian Church in Five Periods]. Moscow: Sretensky monastery.
- Giltebrandt, Piotr Andreevič.** 1870. Vasko-Vozchilo, vnuk Bohdana Chmielnickogo [Vasko-Vozchilo, a grandson of Bogdan Chmielnicki]. *Russkaja starina*, no. 2:522–524.
- Grigorovič, Nikolaj Ivanovič.** 1869. Iz bumag mitropolita Novgorodskogo i Sankt-Peterburgskogo Gavriila [From the papers of Metropolitan Gabriel of Novgorod and St. Petersburg]. *Russkij arhiv*, no. 10:1569–1650.
- Iz bumag protoiereja Ioanna Pamfilova (duhovnika imperatritsy Ekateriny II)** [From the papers

- of Archpriest Joann Pamfilov (the Confessor of the Empress Catherine II)]. 1871. *Russkij arhiv*, no. 1:201–237.
- Karev, Dmitrij Vladimirovič. 1994. Latinjane i skhizmatiki [Latins and Schismatics]. *Rodina*, no. 12:21–24.
- Karneev, Zakharij Jakovlevič. 1869. Vsepresvetlejshemu Velikomu Gosudarju imperatory ot dejstvitel'nogo statskogo sovetnika Minskogo gubernatora Karneeva vspoddannejšij raport [A Loyal Report of the Acting State Councilor and Minsk Governor Karneev, Submitted to his Highness the Great Emperor]. *Russkij arhiv*, no. 9:1559–1566.
- Kojalovič, Mikhail Osipovič. 1873. *Istorija vossoedinenija zapadnorusskij uniatov starj vremjon* [The History of the Reunification of Western Russian Uniates of Old times]. Saint-Petersburg: 2nd Branch of His Imperial Majesty's Office.
- Kutejnikov, Nikolaj Stepanovič. 1888. Kolybel' khristianstva v Rossii [The Cradle of Christianity in Russia]. *Istoricheskij vestnik* [Historical Bulletin] 32, no. 6:659–676.
- Lušpaj, Vladimir Borisovič. 2002. *Iezuity v Rossii vtoroj poloviny XVIII veka: Dissertatsija kandidata istoricheskijh nauk* [Jesuits in Russia in the Second Half of the 18-th century: Dissertation for Candidate Sciences (History)]. Moscow.
- Maraš, Jakov Naumovič. 1971. *Vatikan i katolicheskaja tserkov' v Belorussii* [The Vatican and the Catholic Church in Belarus]. Minsk: Vyshejša škola.
- Moroškin, Mikhail Jakovlevič. 1867. *Iezuity v Rossii s tsarstvovanija Ekateriny II i do nastojašhego vremeni* [Jesuits in Russia From the Reign of Catherine II Until the Present Time]. Part 1. Saint-Petersburg: 2nd Branch of His Imperial Majesty's Office.
- Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii. Sobranie pervoe [The Complete Collection of Laws of the Russian Empire (Collection 1)] (in 50 vols.). 1830. Vol. 20, no. 15 028]. Saint-Petersburg: 2nd Branch of His Imperial Majesty's Office.
- RSHA 1797 – Russian State Historical Archive, Chancery of the Holy Synod, 1797 year. F. 796. Op. 78. File 604.
- RSHA 1798 – Russian State Historical Archive, Chancery of the Holy Synod, 1798 year. F. 796. Op. 79. File 813.
- RSHA 1772a – Russian State Historical Archive, Chancery of the Greek Uniate churches' metropolitans, 1772 year. F. 823. Op. 2/2. File 2056.
- RSHA 1772b – Russian State Historical Archive, Chancery of the Greek Uniate churches' metropolitans, 1772 year. F. 823. Op. 2/2. File 2070.
- Simaškevič, Mitrofan Vasiljevič. 1872. *Rimskoe katolichestvo i ego ierarhija v Podolii* [Roman Catholicism and its Hierarchy in Podolia]. Kamenec-Podolsky: Podolsk provincial Board.
- Shchapov Jaroslav Nikolaevič, Olga Jurjevna Vasilieva, and Pavel Nikolaevič Zyrjanov. 1998. Khristianskie veroispovedanija i gosudarstvennaja vlast' v Rossii v XVIII – pervoj polovine XX veka [Christian Confessions and State Power in Russia in the 18th century through the first half of the 20th century]. *Otechestvennaja istorija* [National history], no. 3 :155–163.
- Smolič, Igor' Korniljevič. 1997. Istorija russoj tserkvi. 1700–1917 [History of the Russian Church. 1700–1917]. In: *Istorija russoj tserkvi* [History of the Russian Church], book 8, part 2, 2–799. Moscow: The Savior of the Transfiguration Valaam monastery.
- Stegnij, Petr Vladimirovič, 2001. Pervyj razdel Pol'shi i rossijskaja diplomatija [The first section of Poland and Russian diplomacy]. *Novaja i novejšaja istorija* [New and Recent History], no. 1:152–174.
- Vicissitudes de l'Eglise catholique des deux rites en Pologne et en Russie. 1843. Ouvrage écrit en Allemand, par un prêtre de la Congrégation de l'oratoire, précédé d'un avant-propos par le comte de Montalembert, pair de France. Vol. 1. Paris: Ancienne maison debécourt; Sagnier et Bray.
- Zaborovskij, Lev Valentinovič. 1998. *Katoliki, pravoslavnye, uniaty: Problemy religii v rusko-polsko-ukrainskijh otnoshenijah kontsa 40-h – 80-h godov XVII veka. Dokumenty. Issledovanija* [Catholics, Orthodox, Uniates: The Problems of Religion in Russian-Polish-Ukrainian Relations of the Late 1640s – 1680s.]. Part 1. Moscow: Pamjatniki istoričeskoj mysli.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,191—202

Besedilo prejeto/Received:02/2019; Sprejeto/Accepted:04/2019

UDK/UDC: 37.013:159.953.5

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Nezic>

Iva Nežič Glavica

Vloga izkustvenega učenja v gestalt pedagoškem modelu učenja in poučevanja po Albertu Höferju

The Role of Experiential Learning in the Gestalt Pedagogical Model of Teaching and Learning by Albert Höfer

Povzetek: Dr. Albertu Höferju (avstrijskemu profesorju, psihoterapevtu in duhovniku) je v 80. letih prejšnjega stoletja skupaj s sodelavci uspelo integrirati izkustveno učenje v svoj gestalt pedagoški model, s katerim je prenovil koncept religioznega pouka v avstrijskih šolah. Velik prispevek njegovega pedagoškega modela je predvsem v tem, da je v izkustveni krogotok učenja poleg kognitivne, afektivne in telesne ravni znal umestiti še duhovno-religiozno dimenzijo. Höferjev model ne želi učencu posredovati zgolj novega verskega znanja, temveč si prizadeva, da se učenec ob pridobljenem znanju tudi duhovno-religiozno razvija in raste. V ta namen se na premišljen in senzibilen način poslužuje izkustvenih in gestalt pedagoških metod, s katerimi učenec vzpostavlja poglobljen odnos do učne vsebine, ki ga nagovarja na eksistencialni ravni in ga posledično odpira za osebno doživljanje Transcendence.

Ključne besede: Albert Höfer, izkustveno učenje, gestalt pedagogika, celostna osebna izkušnja, izkustvo vere, religiozna edukacija

Abstract: In the 1980s Albert Höfer, an Austrian pedagogue, psychotherapist and priest, together with his co-workers successfully integrated experiential learning into his gestalt pedagogical model, with which he renovated the concept of religious classes in Austrian schools. The greatest contribution of his pedagogical model is in the fact that he was able to include the spiritual and religious dimensions in the experiential cycle of learning and place them besides the cognitive, affective, and physical dimensions. Höfer's model does not want to offer a student only new religious knowledge but also encourage the student to grow and develop spiritually and religiously. To achieve this, the model uses experiential and gestalt pedagogical methods in a thought-over and sensible manner. In this way, students can develop an in-depth relationship with the content of learning, which speaks to them on an existential level and opens them up to personally experience the transcendent.

Key words: Albert Höfer, experiential learning, gestalt pedagogy, holistic personal experience, the experience of faith, religious education

1. Uvod

Izkustveno učenje, ki je v slovenskem prostoru doživelo velik razmah v 90. letih prejšnjega stoletja, je eden izmed odgovorov na tradicionalno pojmovanje učenja, ki ga praviloma zanima predvsem »pridobivanje, spreminjanje, manipuliranje abstraktnih simbolov, v katerih vidi najvišji produkt učenja« (Marentič Požarnik 1992, 4). Pri tem ni šlo »za poskuse, da bi v izobraževalni proces vnesli več izkustva, temveč se oblikuje nova filozofija učenja, ki poudarja celovitost osebnosti in razvoja« (Mijoč 1995, 39). Vrednostne usmeritve, subjektivnost, čustva, socialna interakcija, osebna in duhovna rast pri tem tipu učenja postanejo pomembne sestavine (Beard in Wilson 2013, 12–15; Jarvis 2003a, 100).

Zgoraj omenjene dimenzije izkustvenega učenja je v 70. letih prejšnjega stoletja pričel vključevati v tedanji avstrijski religiozni pouk dr. Albert Höfer. Höfer je namreč spoznal, da prevladujoči katehetski model faktografskega učenja in poučevanja, na katerem je temeljil avstrijski religiozni pouk, ponuja zgolj kognitivno religiozno znanje, ki se ne navezuje na učenčeve osebne (biografske) izkušnje in njegov celosten način dojemanja. Zato se je distanciral od »mentalistično« usmerjene religiozne edukacije in skupaj s svojimi sodelavci oblikoval gestalt pedagoški model učenja in poučevanja, v katerega mu je s holističnimi pristopi uspelo umestiti temeljne poudarke izkustvenega učenja.

2. Temeljni poudarki izkustvenega učenja

Izkustveno učenje ima v primerjavi s tradicionalno paradigmo učenja drugačna filozofska in spoznavnoteoretska izhodišča, s katerimi želi tesneje povezati teorijo in prakso, izkustvena spoznavanja s konkretno akcijo – in to ne glede na starost učencev, saj se njegove metode uporabljajo od vrtca preko osnovne šole vse do univerze in izobraževanja odraslih (Marentič Požarnik 2003, 123). Kljub njegovi razširjenosti in dolgi zgodovini, ki sega v 50. leta prejšnjega stoletja, ga različni avtorji definirajo na različne načine.

Za Boydella je izkustveno učenje sinonim za smiselno-raziskovalno učenje, pri katerem učenec sam prihaja do spoznanj, s pomočjo katerih preoblikuje svoje izkušnje in percepcijo (Boydell 1976, 19–20). Walter in Marks medtem menita, da je izkustveno učenje »zaporedje dogodkov z enim ali več učnih ciljev, ki terjajo aktivno vpletenost udeležencev na eni ali več točkah tega zaporedja« (Walter in Marks 1981, 1). Kolb je izkustveno učenje definiriral kot proces, v katerem se znanje ustvarja s preobrazbo posameznikove izkušnje. Znanje je produkt različnih pristopov in preoblikovanja izkušenj (Kolb 1984, 38). Po Saddingtonu izkustveno učenje

temelji na posameznikovi reflektirani izkušnji, ki spreminja njegove predstave, slednje pa dajejo smernice novim izkušnjam (Beard in Wilson 2013, 25). Po Jarvisu je izkustveno učenje proces, »s katerim posamezniki kot celotne osebe bodisi oblikujejo ali poskušajo oblikovati smisel na podlagi situacije, ki se je zavedajo, in se potem zavzamejo za to, da bi si to zapomnili in preoblikovali ali integrirali rezultate v svojo življenjsko izkustveno (biografijo)« (Jarvis 2003a, 99–100). Beard in Wilson opredeljujeta izkustveno učenje kot osmišljen proces aktivnega sodelovanja med posameznikovim notranjim in zunanjim svetom, ki ga obdaja. Ta proces vključuje pomembne izkušnje, ki delujejo kot vir učenja (Stegu 2014). Izkusnja celostno oblikuje in preoblikuje notranji svet učenca in ga prepleta z zunanjim učnim svetom (vključno z njegovo pripadnostjo in delovanjem – v prostoru, času; znotraj socialnega, kulturnega, političnega konteksta). Gre za proces, ki teži k nepozabnim in učinkovitim izkušnjam, ki vodijo v učenje oz. iz njega izhajajo (Beard in Wilson 2013, 26).

V zgoraj navedenih definicijah izkustvenega učenja se kaže, da je izkustveno učenje kompleksen pojav, ki je še vedno opredeljen fragmentarno (Malinen 2000, 15). Leta 1987 so ga na prvi mednarodni konferenci o izkustvenem učenju v Londonu razdelili na štiri področja oz. pristope. Prvo področje se ukvarja z ugotavljanjem in priznavanjem predhodnega izkustvenega učenja, da bi se posamezniku olajšalo vpis na šole oz. da bi bil ta tip učenja upoštevan pri razpisih za zaposlovanje. Drugo področje se navezuje na prakso nadaljevalnega izobraževanja, ki se zavzema za nove metode in tehnike izkustvenega učenja, pri katerem so temeljni parametri učenčeva zavzetost, nadzor in povezanost učnega okolja z realnim svetom. V središču tretjega pristopa je izobraževanje za družbeni razvoj, ki v različnih skupinah deprivilegiranih ljudi s pomočjo dialoga analizira njihove izkušnje z namenom okrepiti njihovo samozavest in moč za spreminjanje razmer v družbi. Četrty pristop se ukvarja z osebnostno rastjo in razvojem posameznika, kar oboje razume v terapevtskem smislu. Gre za pristop, ki se praviloma znotraj terapevtske skupine zavzema za krepitev posameznikovega samozavedanja, vpogleda v pretekle izkušnje, iskanje bolj zdravih načinov vedenja, ravnanja in razlaganja doživetij (Warner Weil in McGill 1989).

Kljub različnim pogledom je vsem pristopom skupno prepričanje, da se vsako spoznanje (ideja, pojem, teorija ipd.) v stiku z osebno izkušnjo preoblikuje, vsako novo znanje pa je rezultat takšne rekonstrukcije. Zato je poučevanje zasnovano kot aktiven proces, ki učencu zagotavlja izkustveni prostor, v katerem se lahko na celostni način (na telesni, čustveni, spoznavni ravni) sooči s problemom, prehaja od konfrontacije do artikulacije problema, doživlja protislovja med lastno in tujo izkušnjo, preverja, reflektira in opredeljuje hipoteze – in jih naposled tudi aktivno preizkuša. Gre za krogotok, ki na podlagi konkretnih izkušenj (doživetih dogodkov) razširja ali preoblikuje učenčeve predstave, razumevanje (znanje), občutke ter veščine oz. sposobnosti (Nežič Glavica 2017, 7–42).

3. Gestalt pedagogika in njena osrednja načela

Gestalt pedagogika je nastala v 70. letih prejšnjega stoletja (v ZDA) znotraj gestalt terapevtskega miljeja, ki je s svojimi koncepti in metodami zaznamoval njeno razumevanje, kaj je bistvo znanja, učenja in poučevanja. V svoje pristope je integrirala spoznanja in metode različnih smeri znotraj humanistične pedagogike, psihologije in psihoterapije (kot so npr. gestalt terapija, tematsko usmerjena interakcija, terapija, usmerjena na klienta, *confluent education*, učenje, osredotočeno na osebo, skupinska dinamika ipd.) ter jih povezala s koncepti progresivnega izobraževanja (Dewey, Montessori, Freinet in drugi) (Stein 2005, 15–16; Centa 2018, 432–434).

Osrednja načela gestalt pedagoškega pristopa, ki so jih v preteklosti sistematizirali številni avtorji (Burow in Scharp 1981; Tanhoffer 1992; Luca in Winschermann 1995; Reichel 2005) lahko strnemo v naslednja pedagoška načela:

- Učenje in poučevanje je zasnovano kot proces, ki v prvi vrsti spodbuja učenčevo osebno rast. Zato mu preko učne vsebine z izkustvenimi pristopi omogoča, da v konkretnih situacijah, »tukaj in zdaj«, pridobiva novo znanje, ki se navezuje na njegove biografske in kolektivne izkušnje.
- Zavestno zaznavanje samega sebe in okolja, poučevanje in učenje z vidika kontakta oz. stika ter spodbujanje medosebnih odnosov so osnova za učenčevo doživljanje in odkrivanje samega sebe (samozavedanje).
- Spodbujanje kreativnosti in želje po eksperimentiranju omogočata učencu, da učno snov osvaja in reflektira na različne načine.
- Holistični pogled na učenca, ki nagovarja njegovo kognitivno, emocionalno in telesno raven, pogojuje vzgojno-izobraževalne pristope.
- Cilje, ki si jih učenec znotraj pedagoškega procesa zastavlja sam, lahko sam tako realizira (odgovornost) kot tudi evalvira (projektno usmerjena didaktika) (Reichel in Scala 2005, 10).

Zgoraj navedena načela temeljijo na spoznanju, da je učenec odprt in hkrati koherenten gestalt. »Ni zgolj seštevek posameznih navad, vzorcev vedenja, stališč, čustev, bioloških in psiholoških realnosti, zato ker ni predmet, ki je nekoč našel svojo obliko, temveč je dinamično bitje, ki se iz trenutka v trenutek, iz ure v uro, iz dneva v dan in iz leta v leto spreminja in razvija.« (Höfer idr. 1982, 16–17) Gestalt pedagogika učenca ne želi oblikovati po naprej zastavljenih in želenih normah, temveč izhaja iz dejstva, da v sebi nosi lasten gestalt in vse preddispozicije za njegov nadaljnji ustvarjalni razvoj. Zato je učiteljeva naloga, da učenca z vso prevladnostjo pusti rasti in mu omogoči pogoje za njegovo uresničevanje (Vodičar 2018, 14).

3.1 Gestalt pedagoško načelo učenja na podlagi izkušenj

Ena izmed temeljnih značilnosti gestalt pedagogike je načelo učenja na podlagi izkušenj, ki ga utemeljuje na humanistični psihologiji, gestalt terapiji in pa na različnih strujah reformne pedagogike, med katere sodi tudi izkustveno učenje (Fatzner

1998, 73). Ker je za gestalt pedagogiko učenec celota, se osnovna težnja njenih načel kaže v prizadevanju za integracijo učenčevih primarnih izkušenj, ki izhajajo iz njegovega naravnega (avtobiografskega) izkustvenega učenja, v sekundarne izkušnje, ki jih pridobiva znotraj formalnega izobraževanja (metodološki pristopi izkustvenega učenja) (Jarvis 2003a, 101).

Za gestalt pedagogiko se v izkušnji odraža sedanost, ki je prepletena tako s preteklostjo kot tudi s prihodnostjo. Učenec si pridobiva nove izkušnje le v sedanjosti, pri tem pa se njegove izkušnje navezujejo tudi na izkušnje iz preteklosti (S. Blankertz, s. v. *Erfahrung*, v: *Lexikon der Gestalttherapie*). Po Deweyu gre za izkustveni kontinuum, ki učenca celostno zaznamuje in vpliva na njegove prihodnje odločitve v procesu spoznavanja oz. učenja (Dewey 1938, 12). Poleg preteklih izkušenj pa igrajo pri oblikovanju vsake izkušnje, ki jo učenec preoblikuje v svojo edinstveno izkušnjo, pomembno vlogo še njegova genetska zasnova, dispozicije in socialno okolje. »Nihče ne vidi določenega dogodka natančno tako kot mi, nihče ne razpolaga z enakimi izkušnjami, ki vplivajo na interakcijo z dogodkom; in nihče ne zaznava in ne procesira informacije na tak način kot mi. Učenje na podlagi izkušenj je osebno in za vsakega posameznika edinstveno.« (Beard in Wilson 2013, 30) Na podlagi izkustvenega doživljanja, ki vključuje pozornost in refleksijo doživetega, je učenec sposoben v različnih življenjskih obdobjih različno presoja ti svet, stvari, njihovo bistvo, in ljudi, ki ga obdajajo (Jarvis 2003b, 21).

Heterogenost učenčevih izkušenj, ki si jih pridobi v različnih življenjskih, učnih, delovnih in drugih okoljih, je zanj zelo dragocena, saj ga, kot pri slovarskem sestavku »izkušnja« v enem od sicer zaznamovanih (ekspresivno) zgledov rabe navaja SSKJ, »izučí, izmodrí« (A. Bajec, s. v. *Izkušnja*, v: *Slovar slovenskega knjižnega jezika*). Pri tem se vedno znova pojavlja nevarnost, da si učenec na podlagi izkušenj izoblikuje trdne, nepremakljive navade, ki ga vodijo v avtomatizem. S sklicevanjem na lastne izkušnje lahko učenec resignira in s tem svoj razvoj zavre. Ko npr. po večkratnih poskusih (izkušnjah) spozna, da v določeni situaciji ne more ničesar spremeniti, se utruji in omaga. »Na podlagi svojih izkušenj otopi in ne tvega nič novega, nasploh ne tvega niti razmišljanja o novih možnostih, saj iz lastnih izkušenj ve, da se ne splača. Izkušnja dobesedno zoži okolje njegovega kreativnega življenja« in ga omeji na običajno preizkušeno rutino. (Bollnow 2014, 25) Pod »pečatom izkušenosti« mora biti učenec vedno znova dovolj odprt za rekonstrukcijo lastnih izkušenj, kar omogoča njegov nadaljnji razvoj (Beard in Wilson 2013, 19; Kraner 2018, 19–20).

Izkušnja pri učencu nujno predpostavlja aktivno držo v odnosu do določenega fenomena (učne vsebine) ter neizogibno pasivno držo, pri kateri ne more v celoti predvideti dogodkov, in ne, koliko časa bodo trajali ter kako intenzivni bodo. Pasivni trenutek namreč v sebi skriva dimenzijo nepričakovanega, ki predpostavlja, da učenec – če želi izkušnjo doživeti v celoti – tvega, da se odpre in sooči z nepričakovanim (Combe in Gebhard 2007, 10). Pasivna drža se pogosto navezuje tudi na boleče, negativne izkušnje (kot so npr. krize, negativne izkušnje z učiteljem), ki lahko učenca zaznamujejo za vse življenje in določijo izhodišča (npr. negativen odnos do nekaterih učnih predmetov), na podlagi katerih se bo v nadaljevanju v

podobnih situacijah odločal. Boleča izkušnja lahko torej deluje kot obrambni mehanizem, ki želi učenca preventivno obvarovati pred podobnimi izkušnjami in krizami, ki jih povzročajo. Če se zgodi, da je bil učenec določeni negativni izkušnji izpostavljen predolgo, lahko ta izkušnja celo blokira njegov proces učenja in delovanja v iskanju novih rešitev ter ga vodi v pasivnost, nemotiviranost oz. ga v skrajnem primeru popolnoma paralizira (Beard in Wilson 2013, 34). Po drugi strani pa lahko postanejo negativne instance močan motivacijski dejavnik, ki privede do novih izkušenj. V sebi namreč nosijo ključne rodovitne trenutke, ki s pomočjo refleksije odpirajo nove perspektive. Ta proces učenja lahko primerjamo s procesom razreševanja kriz oz. problemov, »v katerem se horizont našega razumevanja sveta preoblikuje. Na podlagi izkušenj se lahko spreminjamo. Gre za procese, ki pripeljejo človeka do meje njegove biti. Izkušnja se vrši v konstelaciji krize in njene rešitve. Rezultati izkustvenega procesa so rutine (>znanje<), vedenje in – v najboljšem primeru – izoblikovanje smiselnega, biografskega odnosa do sebe in sveta« (Combe in Gebhard 2007, 12). Tako je pojem krize v izkustvenih pristopih osrednjega pomena, saj je povezan s človekovimi »težkimi« časi, močnimi čustvi, z njegovimi napor, padci in osebnimi prelomnicami, ki ga celostno zaznamujejo.

Osebna in intenzivna vpetost učenca v izkušnjo lahko sama po sebi vodi tudi v eksistencialni proces učenja, ki učencu zastavlja vprašanja o smislu in njegovi realizaciji v konkretnih dejanjih (Jarvis 2003b, 28). Ob tem pa velja, da učenčevo iskanje smisla ni povezano samo z razumevanjem določene »krizne« situacije (učnega problema), temveč tudi z vprašanjem, kako jo obvladuje, še zlasti takrat, ko za dalj časa obtiči v neprehodni situaciji (npr. negativen učni uspeh), ki v njem prebuja strahove in posledično odpira tudi vprašanja poslednjega Smisla (Combe in Gebhard 2007, 13).

Prav zato je gestalt pedagogika v učnem procesu osredotočena na to, kako in na kakšen način učenec doživlja trenutne izkušnje. Pri tem pa ne spregleduje izvorov doživetij, ki so se v preteklosti odvijala v učenčevih različnih okoljih (družinskem, učnem itd.) in se odražajo v njegovem sedanjem vedenju znotraj šolskega prostora. Po vzoru gestalt terapije, ki klienta s pomočjo različnih gestalt terapevtskih in izkustvenih pristopov (prazen stol, igra vlog ...) sooča s povsem konkretnimi situacijami, v katerih klient stopi v neposreden stik s svojimi onemogočenimi vidiki dojetja (Burow 1988, 103), ponuja gestalt pedagogika učencu učne situacije, v katerih se sooča z lastnimi mejami, ki so povezane s pedagoškim procesom. Cilj gestalt pedagogike je predvsem premagovanje učnih ovir oz. preventivno preprečevanje, da bi se pojavljale, ter ponovna vzpostavitev »prostega preteka izkušenj« (103–104).

4. Gestalt pedagoški model učenja in poučevanja po Albertu Höferju

Höferjev gestalt pedagoški model ima svoje zametke že v 60. letih prejšnjega stoletja (Klaushofer 2004, 79). Takrat je Höfer še kot mlad katehet verskega pouka,

ki se je izvajal v avstrijskih državnih šolah, spoznal, da frontalno, nedialogsko podajanje verske doktrine z racionalnim in moralističnim pristopom potrebam sodobnega človeka ne zadostuje. Tako je bil po principu *learning by doing* primoran k iskanju novih holističnih pristopov, ki jih je nato pričel neposredno uvajati v prakso. Na podlagi pozitivnih odzivov s terena in lastnih poglobljenih izkušenj z gestalt terapijo in gestalt pedagogiko (Izobraževanje na Inštitutu Fritza Perlsa) je kot direktor graškega Inštituta za religiozno pedagogiko okrog sebe zbral ekipo ljudi, s katerimi je začel gestalt pedagoške koncepte dopolnjevati s krščansko-judovskimi vsebinami in jih nato integriral v religiozno edukacijo. Pri tem se je odločno zoperstavil tedanjim tradicionalnim cerkvenim strujam in vztrajal na svojih prepričanjih, ki so z mnogih zornih kotov prerasle tedanje pedagoške okvire znotraj Cerkve in avstrijskega šolstva.

Svojo potrditev in spodbudo za nadaljnji zagon je Höfer dokončno dobil z novimi smernicami II. vatikanskega koncila, ki so bistveno vplivale na razmah katehetsko-pedagoškega polja. Zgodovinska usklajenost dogodkov z II. vatikanskim koncilom, z družbeno klimo 60. in 70. let (teologija osvoboditve in globinskopsihološka eksegeza Svetega pisma) mu je omogočila, da je postopoma začel svoje ideje širiti tudi po Evropi. V 80. letih. pr. st. je tako ustanovil graški Inštitut za integrativno gestalt pedagogiko in pastoralo (IIGS) in uspel svoje zamisli povsem konkretno implementirati v celostni vzgojno-izobraževalni koncept avstrijskega verskega pouka (Nežič Glavica 2017, 65–73).

Kljub težkim življenjskim preizkušnjam, leta 1977 je namreč popolnoma oslepel, je Höfer nadaljeval s svojim delom in pričel s svojimi sodelavci organizirati tudi izobraževanja za učitelje. Z njimi je preko vsebin in celostnih metodoloških pristopov nadaljeval s širjenjem in poglobljanjem krščansko usmerjenega gestalt pedagoškega dela, ki se poleg učiteljevih strokovnih, socialnih in svetovalnih kompetenc v prvi vrsti osredotoča na razvoj njegovih osebnostnih in religioznih kompetenc. V 90. letih so se njegova izobraževanja začela izvajati v različnih delih Evrope, kar je vodilo k ustanavljanju inštitutov in društev po vzoru graškega inštituta IIGS. Novoustanovljeni inštituti in društva so se združili pod krovno organizacijo Zveze društev in inštitutov integrativne gestalt pedagogike in pastore (ARGE-IGS), katere osnovna naloga je ohranjanje in posredovanje Höferjeve krščanske gestalt pedagogike in pastore, ki je od leta 2005 tudi zaščitena in registrirana kot EU-Marke (0037 517 57) (Höfer 2005, 7).

4.1 Izkustvena dimenzija Höferjevega gestalt pedagoškega modela

Izkustvena dimenzija učenja je konsistenten element Höferjevega gestalt pedagoškega modela učenja in poučevanja.

Höfer opredeljuje pojem izkušnje celostno in vseživljenjsko ter jo navezuje na učenčevo eksistencialno podlago. Pri tem izpostavlja dva osrednja elementa, to sta doživetje in njegova razlaga. Doživetje je nekaj, kar se je učencu pripetilo in vtisnilo v njegov notranji ali zunanji čutni svet. Na podlagi doživetij tvori učenec subjektivne izkušnje, ki se lahko razlikujejo od pojma občevljivosti (Ziegenspeck

1993, 9). Izkušnja lahko torej pripomore k učenčevi samouresničitvi; globlja kot je, bolj ga zaznamuje in spremlja. Ko jo učenec enkrat doživi, je ne more več odvreči ali abstrahirati (Höfer in Höfler 1974, 52). V nadaljevanju je od učenca odvisno, kakšno razlago in smisel bo izkušnji pripisal. Kognitivne sposobnosti mu pomagajo, da izkušnjo, ki je sestavljena iz prizorov, doživetih slik, emocij in misli, zmore opredeliti racionalno (Kohler-Spiegel 2008, 35–36). Z verbalnim posredovanjem svojih spoznanj, kar mu omogoča jezik, se učencu odpre komunikacijski prostor, v katerem lahko svojo izkušnjo osmisli, preoblikuje in rezultate integrira v svoje življenjsko izkustvo (biografijo) ter postane dovzeten za nadaljnje izkušnje (Jarvis 2003a, 100). Če se bo učenec pri tem omejeval in skliceval le na svoje subjektivne izkušnje, pri iskanju skupnega imenovalca svojih subjektivno doživetih pogledov z drugimi ne bo uspešen. »Dogovor bo možen le na podlagi kritičnega pogleda in razširitve mej lastnega izkustvenega horizonta. Poleg slučajnega in fragmentarnega značaja izkušnje pa obstaja še nevarnost njene nekritične obravnave. Delovanje, ki izhaja iz nerefektirane izkušnje, lahko vodi v rutino in sili ljudi v toge vzorce obnašanja« (Rendle 1997, 46). S tem je nakazan problem, do katerega lahko pride pri integraciji izkustvenega učenja v religiozni pouk. »Če ga prepustimo interesom učencev in njihovi pogosti nekritični izkušnji, lahko izpade kot površen in prazen predmet; če je v ospredju le poglobljeno pridobivanje novega znanja, brez ustreznega izkustvenega ozadja, postane predmet abstrakten in po Newmanu ne doseže ustreznega nivoja, ki vodi v odločitev za vero« (49). Izkustveno obarvan religiozni pouk mora torej graditi na učenčevem življenju in obstoječih izkušnjah, ki so bile pridobljene na različne načine, ter jih povezati z njegovo razumsko dejavnostjo (Höfer in drugi 1982, 21).

Prav zato postavlja Höfer v središče religiozne edukacije konkretnega učenca s konkretnimi izkušnjami. Pri tem se izkušnje poslužuje na dva načina: kot osnove za pouk ali kot učne metode. Pri prvem pristopu je učenčev (biografski) izkustveni svet temelj, na katerem se gradijo vsebine in metode pouka, pri drugem pa pridobiva učenec nova spoznanja na podlagi insceniranih izkustvenih procesov (2003, 26). S svojimi novimi pristopi je Höferju uspelo v izkustveni krogotok poleg kognitivne, afektivne in telesne ravni uspešno integrirati tudi pogosto spregledano duhovno-religiozno dimenzijo (Nežič Glavica 2017, 253). Tako je učencu omogočil prepoznavo celovitosti dogajanja, kar naj bi mu najprej pomagalo odgovoriti na vprašanja: Kaj čutim? Kako doživljam? Kaj hočem? ... Gre za ozaveščanje učenca, ki ga tako v slovenskih šolah (Ščuka 2004, 10) kot tudi pri katehezi praviloma primanjkuje. Z različnimi metodami (npr. verbalizacijo oz. branjem slik (Nežič Glavica 2017, 185–186)) želi Höfer učencu zagotoviti izkustveni prostor tudi za ozaveščanje njegovih čutnih dražljajev, ki ga posledično pripravljajo na učno snov.

Höferjev pedagoški model učenja in poučevanja pa učencu ne želi posredovati zgolj novih spoznanj oz. (verskih) znanj, pač pa naj bi ga spodbujal, da se ob pridobljenem znanju tudi osebno razvija in raste. V ta namen na premišljen in senzibilen način vpeljuje izkustvene in gestalt pedagoške metode (igro vlog, likovno izražanje, skupinsko interakcijo, vaje s telesom, vodena domišljajska potovanja ...), ki vključujejo integracijo osebnosti (Nežič Glavica 2017, 179–188). Z njimi učencu

zagotavlja kontinuiran proces učenja in poučevanja, v katerem lahko vzpostavlja poglobljen odnos do učne vsebine, ki ga nagovarja na eksistencialni ravni in ga posledično spodbuja k samorefleksiji in osebni rasti.

Po Höferju so učenčeve (biografske) izkušnje tudi izhodišče za izkustvo transcendence oz. za religiozne izkušnje. Skozi učenčeve (biografske) izkušnje se namreč zrcali tudi njegovo versko vedenje in njegovo osebno doživljanje Boga (Erzar in Erzar 2011). To je razlog, da se Höfer v religiozni edukaciji najprej osredotoča na ozaveščanje učenčevih življenjskih izkušenj (zaupanja, sprejetosti, strahu, veselja ...) in mu omogoča intenzivno zaznavanje in doživljanje samega sebe, kar mu lahko postopoma odpira tudi prostor za doživljanje transcendence. Če prične učenec svoje vsakdanje izkušnje »interpretirati v luči in spoznanju Božje navzočnosti (ali vsaj možnosti, da Bog je ...), potem lahko njegova izkušnja vodi v religiozno izkušnjo oz. postane izkušnja religiozna« (Höfer 2003, 26–27). Seveda se pri tem Höfer zaveda, da je to v veliki meri odvisno od učenčevih preteklih izkušenj ter njegove interpretacije, ki je pogojena s socialnim okoljem in kulturo, v kateri živi.

Vera in izkustvo se po Höferju lahko vzajemno dopolnjujeta in krepiata. Če učenec izkustva Boga nima, se bo pri razlagi svojih doživetij zatekal k racionalizaciji, če pa veruje, lahko v svojem izkustvu odkrije več, kakor se zdi na prvi pogled zdi. V tem skrivnostnem »več« lahko odkrije Boga, ki mu omogoči »uvid, ki ga prej še ni imel. Gre za novo spoznanje, ne zgolj v intelektualnem smislu, ampak v smislu ugotovitev, ki mu spet odpirajo nove priložnosti« (Höfer in Höfler 1974, 59). Vsa-ko takšno spoznanje ali uvid, ki se v učenca razvija oz. zori, ga posledično spremeni in pogloblja njegovo percepcijo.

Religiozne izkušnje nastajajo v tako imenovanem dialektičnem procesu. Po eni strani je verska vsebina, ki je že sama po sebi reflektirana snov posameznikovih izkušenj iz preteklosti oz. krščanske Cerkve, tista, ki opredeljuje religiozno in krščansko vsebino posameznikovih sedanjih izkušenj; po drugi strani ta verska vsebina zgolj z oznanjevanjem ne vodi k učenčevi religiozni izkušnji. Do slednje lahko učenec pride predvsem na podlagi osebne religiozne izkušnje, ki mu tukaj in zdaj omogoča, da spozna Jezusovo odrešenje v luči krščanske izkustvene zgodovine. Zato je za Höferja zgolj frontalno poučevanje o religioznih pojmi in pojavih ne-produktivno. »Gre za operiranje z vsesplošnimi pojmi, ki pogosto ne temeljijo na dejanskih izkušnjah tako govorca kot slušatelja. Če želimo delati s pojmi, je potrebno to, kar ti pojmi predstavljajo in povzemajo, porazdeliti na konkretne situacije in jih navezati na posamezne izkušnje.« (Höfer in Höfler 1974, 51) Ob tem pa je treba šolati tudi oči, s katerimi učenec gleda na doživljajski svet oz. interpretira to, kar se mu je pripetilo. »Prazne religiozne izkušnje postanejo slepe, gluhe, neproduktivne. Ja, lahko celo tiščijo in uničujejo, če niso povezane z različnimi čutnimi ravni življenja, s pomočjo katerih si jih lahko osvetlimo« (Guardini 1974, 11). Zato se po Höferju religiozna edukacija ne odvija v prvi vrsti na intelektualni, temveč afektivni in izkustveni ravni, kajti »tretje oko« oz. religiozni organ ni omejen zgolj na človekovo duhovno dimenzijo. »Pri religioznih izkušnjah so poleg 'duhovnih' veliko bolj aktivne čustvene in telesne funkcije. Tako pridemo do spoznanja, da je potrebno moč, ki jo ima religiozna izkušnja, uporabiti, saj nagovarja

človeka kot celostno bitje.« (9) To je tudi razlog, da se Höfer pri doživljanju in prepoznavanju religioznih izkušenj poslužuje različnih izkustvenih in gestalt pedagoških metod (kot npr. bibliodrame, kreativnega pisanja, petja, meditativnega plesa, modeliranja, muziciranja, risanja) (Nežič Glavica 2013, 63–64). Njegov prispevek se zato kaže v globinskopsihološki eksegezi Svetega pisma (Höfer 1997, 2001) in njegovem izkustvenem načinu posredovanja svetopisemskih vsebin, ki učencu omogočajo vsestransko podoživljanje lastnih dogodkov skozi prizmo Boga, pa tudi njihovo kritično refleksijo (Höfer in Höfler 1974, 49).

5. Sklep

Izkustveno učenje zopet postavlja v ospredje celostni pristop k učenju in poučevanju, ki ga je v 70. letih prejšnjega stoletja pričel vključevati v tedanji religiozni pouk pri otrocih tudi Albert Höfer. Höfer je na podlagi izkušenj iz lastnega pedagoškega dela doumel, da katehetski model faktografskega učenja in poučevanja religioznih vsebin ponuja zgolj »distancirano«, ne izkustveno versko znanje, ki ga učenec v mnogih primerih ne zna uspešno aplicirati oz. integrirati v svoje življenje – kar lahko povzroči, da se začne od verskega znanja oddaljevati, v najslabšem primeru pa ga celo zavrne.

Ta problem je aktualen zlasti znotraj slovenske birmanske pastorage (Vesel Mušič 2015, 219), saj se srečujemo z velikim osipom mladih po birmi. Trenutno stanje v birmanski pastorage kliče po njeni redefiniciji in ovrednotenju kakovostnih metodoloških pristopov. Pri tem se lahko slovenska birmanska in mladinska pastorage zgledujeta tudi po izkustvenih in gestalt pedagoških pristopih Alberta Höferja, ki postavljajo v središče religioznega pouka učenca in njegove konkretne izkušnje. Vključevanje in reflektiranje učenčevih izkušenj, ki izhajajo iz biografskih izkušenj (aktualnih problemov in izzivov) ali izkušenj iz simuliranih situacij, učencu omogoča, da pri učnem procesu sodeluje dejavno in celostno. Izkušnja predstavlja pomemben vir učenja, saj učencu po eni strani zagotavlja povezanost z abstraktnim (verskim) znanjem, po drugi strani pa mu omogoča učinkovitejši transfer znanja, ki ga bo lahko prenesel v konkretne (življenjske) situacije.

Izkustveni pristop po Albertu Höferju poleg posredovanja novega znanja uspešno spodbuja in kakovostno pogloblja tudi učenčev osebnostni in duhovno-religiozni razvoj – učencu namreč v okviru kontinuiranega učnega procesa s pomočjo izkustvenih in gestalt terapevtskih elementov omogoča, da do učne vsebine vzpostavi poglobljen odnos, ki ga nagovarja na eksistencialni ravni in ga tako spodbuja k samorefleksiji in osebni rasti. Z uzaveščanjem (biografskih) izkušenj Höfer učenca senzibilizira tudi za »signale Transcendence« in ga s tem dela dovezetnejšega za (nove) religiozne izkušnje. Na tak način se izkustveno spoznavanje religioznih vsebin lahko razvija v »versko znanje«, ki učenca kasneje vodi k celoviti osebni veri, pa tudi aktivni drži v Cerkvi.

Reference

- Beard, Colin, in John P. Wilson.** 2013. *Experiential Learning: A handbook for education, training and coaching*. London: KoganPage.
- Bollnow, Otto Friederich.** 2014. *Erfahrung: Begriff und Theorie. V: Erfahrung - Erfahrungen*, 17–50. Ur. Johann Bilstein in Helga Peskoller. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-00020-2>
- Boydell, Tom.** 1976. *Experiential learning*. Manchester monographs 5. Manchester: University of Manchester in Department of Adult Education.
- Burow, Olaf-Axel.** 1988. *Grundlagen der Gestaltpädagogik*. Dortmund: Verlag modernes lernen.
- Centa, Mateja.** 2018. Geštalt pristop, njegovo razumevanje odnosnosti in čustvenosti in kognitivna teorija čustev. *Bogoslovni vestnik* 78:429–442.
- Combe, Arno, in Ulrich Gebhard.** 2007. *Sinn und Erfahrung: Zum Verständnis fachlicher Lernprozesse in der Schule*. Opladen: Verlag Barbara Budrich in Farmington Hills. <https://doi.org/10.2307/j.ctvdf00pz>
- Dewey, John.** 1938. *Experience and Education*. New York: The Macmillan Company.
- Erzar, Tomaž, in Katarina Kompan Erzar.** 2011. *Teorija navezanosti*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Fatzer, Gerhard.** 1998. *Ganzheitliches Lernen: Humanistische Pädagogik, Schul- und Organisationsentwicklung*. Paderborn: Junfermann Verlag.
- Guardini, Romano.** 1974. *Religiöse Erfahrung und Glaube*. Mainz: Topos-Taschenbücher.
- Höfer, Albert.** 1997. *Gottes Wege mit den Menschen: Ein gestaltpädagogisches Bibelwerk*. München: Don Bosco Verlag.
- — —. 2001. *Von der Hoffnung der Liebenden: Beziehungskrisen und biblische Therapie*. München: Topos plus Verlagsgemeinschaft.
- — —. 2003. *Spuren Gottes in meinem Leben*. München: Don Bosco Verlag.
- — —. 2005. *Gestaltpädagogik von und nach Albert Höfer. Zeitschrift für Integrative Gestaltpädagogik und Seelsorge*, št. 39:7–9.
- Höfer, Albert, in Alfred Höfler.** 1974. *Das Glauben lernen: Schwerpunkte der Religionspädagogik*. Donauwörth: Verlag Ludwig Auer.
- Höfer, Albert, Elisabeth Lachmayer, Manfred Glettler, Werner Reischl in Ewald Ules.** 1982. *Gestalt des Glaubens: Beispiele aus der Praxis gestaltorientierter Katechese*. München: Verlag J. Pfeiffer.
- Jarvis, Peter.** 2003a. Izkustveno učenje in pomen izkušnje. *Sodobna pedagogika* 54:94–103.
- — —. 2003b. Učenje iz izkušenj: Revidiran model učenja iz izkušenj. *Andragoška spoznanja* 9:19–29. <https://doi.org/10.4312/as.9.2.19-29>
- Klaushofer, Johann.** 2004. *Die Glaubens-Gestalt: Albert Höfer und seine Wurzeln. V: Handbuch der Integrativen Gestaltpädagogik und Seelsorge, Beratung und Supervision*. Zv. 1, *Unser Menschenbild*, 78–82. Ur. Albert Höfer in Katarina Steiner. Graz: LogoMedia-Verlag Graz.
- Kohler-Spiegel, Helga.** 2008. *Erfahrungen des Heiligen: Religion lernen und lehren*. München: Kösel-Verlag.
- Kolb, David.** 1984. *Experiential Learning: Experience as The Source of Learning and Development*. New Jersey: Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs.
- Kraner, David.** 2018. Comunicação ed educação nel era dei nuovi media. *Associação Nacional de Educação Católica do Brasil*, št. 156:12–22. <https://doi.org/10.22560/reanec.v43i156.107>
- Malinen, Anita.** 2000. *Towards the Essence of Adult Experiential Learning: A Reading of the Theories of Knowles, Kolb, Mezirow, Revans and Schön*. Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House
- Marentič Požarnik, Barica.** 1992. Izkustveno učenje - modna muha, skupek tehnik ali alternativni model pomembnega učenja? *Sodobna pedagogika* 43:1–16.
- — —. 2003. *Psihologija učenja in pouka*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Mijoč, Nena.** 1995. Izkustveno učenje – enakovredna pot do znanja. *Andragoška spoznanja* 1, št. 1–2:39–41. <https://doi.org/10.4312/as.1.1-2.39-41>
- Nežič Glavica, Iva.** 2013. Der erfahrungsorientierte Ansatz bei Albert Höfer. V: *Gestaltpädagogik heute und morgen: Eine Bewegung mit Zukunft; Kongress für Integrative Gestaltpädagogik und heilende Seelsorge nach Albert Höfer*, 61–67. Ur. Stanko Gerjolj in Franz Feiner. Ljubljana: Salve d. o. o.
- — —. 2017. Izkustveno učenje in poučevanje po Albert Höferju. Doktorska disertacija. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Reichel, René, in Eva Scala.** 2005. *Das ist Gestaltpädagogik: Grundlagen, Impulse, Methoden, Praxisfelder, Ausbildungen*. Münster: Ökotopia Verlag.
- Rendle, Ludwig.** 1997. *Erfahrungsorientierung – Ganzheitlichkeit – Gestaltpädagogik: Die Ge-*

staltpädagogik Albert Höfers als Basis für erfahrungsorientiertes und ganzheitliches Lernen. V: *Leben fördern – Beziehung stiften. Festschrift für Albert Höfer*, 46–55. Ur. Hans Neuhold. Graz: Institut für Integrative Gestaltpädagogik und Seelsorge.

Stegu, Tadej. 2014. Simbolna teologija in povezovalna moč umetnosti. *Edinost in dialog* 68: 135–143.

Stein, Roland. 2005. *Einführung in die pädagogische Gestaltarbeit und die gestalttheoretische Sicht von Störungen*. Stuttgart: Schneider Verlag Hohengehren.

Ščuka, Viljem. 2004. Naravno učenje: Vzpodbuja-nje učenja po gestalt načelih. <https://www.google.si/webhp?sourceid=chrome-instant&ion=1&espv=2&ie=UTF-8#q=%C5%A1%C4%8Duka+naravno+u%C4%8Denje> (pridobljeno 15. januar 2017).

Vesel Mušič, Polona. 2015. Utrip birmanske pastoralne v Cerkev na Slovenskem: Ugotovitve in pobude. Ljubljana: Salve, Teološka fakulteta.

Vodičar, Janez. 2018. »In boste moje priče« (Apd 1, 8). *Bogoslovni vestnik* 78:9–15.

Walter, Gordon A., in Stephen E. Marks. 1981. *Experiential learning and change: Theory design and practice*. New York: John Wiley & Sons.

Warner Weil, Susan, in Ian McGill. 1989. *Making Sense of Experiential Learning: Diversity in Theory and Practice*. Buckingham: SHRE in Open University Press.

Ziegenspeck, Jörg. 1993. Hintergrundinformationen zu einem praktisch bedeutsamen und theoretisch interessanten Erziehungsfeld. *Zeitschrift für Erlebnispädagogik* 13:5–11.

*Dragomir Sando***Understanding the Basis of Upbringing and Education in the Orthodox Church*****Razumevanje temeljev vzgoje in izobraževanja v pravoslavni Cerkvi***

Abstract: Authentic Christianity has its own concept of upbringing and education, based on the Biblical perspective of man and of entire reality, and developed and elaborated during past centuries through practice and experience. The upbringing offered by the modern culture has always been and still is predominantly humanistic. The ideal of upbringing and its goals, as well as the methods of education, depend on basic presumptions of such culture. Like everything else, pedagogical thought depends on the apprehension of the world, of man and of their final goals. The term »education« comprehended this way gets completely new, different contents and meaning. It is not just a mere acquisition of knowledge from one or several fields, but it has more of an anthropological and ethical and even deep spiritual meaning. Educational – to put it differently – formation means renewal of God's image in man, its discovery and further development. Simple people, uncontaminated by superficial experience of solely intellectual upbringing, have never forgotten that deep ethical meaning of the world image which also implies organic relation between education and ethics, education and spiritual life in general.

Key words: Church, education, upbringing, liturgy, spirituality

Povzetek: Pristno krščanstvo pozna svoje lastno pojmovanje vzgoje in izobraževanja, temelječe na biblijskem pogledu na človeka in na celotno resničnost, ki se je v preteklih stoletjih razvilo in izostrilo skozi prakso in izkušnjo. Vzgoja, ki jo ponuja moderna kultura, je bila in je še vedno pretežno humanistična. Ideal vzgoje in njenih ciljev – prav tako vzgojnih metod – je odvisen od temeljnih predpostavk tovrstne kulture. Kakor vse drugo, je tudi pedagoška misel odvisna od razumevanja sveta, človeka in njegovih končnih ciljev. Tako razumljen izraz »vzgoja« dobiva povsem nove, drugačne vsebine in pomene. Ne gre zgolj za pridobitev znanja z enega ali več področij, temveč ima to poudarjeno antropološki, etični in celo globok duhovni pomen. Vzgojna formacija – če uporabimo drugačen izraz – pomeni prenovitev božje podobe v človeku, njeno odkritje in

nadaljnje razvijanje. Preprosti ljudje, ki so obvarovani površne izkušnje izključno intelektualne vzgoje, niso nikoli pozabili na tisti globlji etični pomen podobe sveta, ki med drugim predvideva organski odnos med vzgojo in etiko, vzgojo in duhovnim življenjem nasploh.

Ključne besede: Cerkev, izobraževanje, vzgoja, liturgija, duhovnost

1. God-Man Jesus Christ as Alpha and Omega of education

Pedagogical thought depends on the apprehension of the world, of man and his final goals. The meaning of upbringing depends on the meaning of man's life, and the meaning of man's life depends on the grounds his life is based on and on the final goals he is striving to realize. These two bases influence not only one's upbringing, but also the methods of upbringing themselves.

Giving the complete meaning and contents to the concept of upbringing is only possible by finding true grounds of upbringing and of its final goals. For the Christian experience and perspective of reality these grounds are foremost anthropological, Christological and ecclesiological. That means that it is necessary to return to the Christian anthropology, first to find the Christian nature and the goal of human image and human being, to know how to nurture that human being and how to educate him so that he could achieve his Christian purpose. When a thought based on Revelation starts to deal with the concept of man, it also touches God Incarnate/God-Man, that is the Christological basis and the orientation of everything that exists, thus of the man as well. (Janaras 2004) The encounter of God and man and the achievement of eternal goals of a human being is executed and achieved in the mysterious significance of the Church which is at the same time the workshop of salvation, transfiguration and theosis/deification. By its nature a man is not just an individual, he is also a part of community, which is why his upbringing has to have not just individual character and meaning, but also social – i.e. the ecclesial ones. (Amphilochius 2000)

A man is a cosmic being who lives in the world, imbued and conditioned by this world, but also the being which gives sense to the world. While speaking about the basis of upbringing, it is necessary to have at least a short review of and a brief idea about the entire creation as a unity; about the possibilities contained in it, existing in it; and about the possibilities of a man as a physical being. The review of the basis of Orthodox upbringing, its methods and goals would be incomplete if it did not include the most tragic fact of human history: the Fall of Adam and Eve. Perceived through the prism of the original sin, upbringing obtains soteriological character. (Nelas 2001) Upbringing perceived in such a manner is not just education of man, but also his salvation from sin, evil and death. Thus, the entire methodology of education apprehended this way is not just the methodology of education but the methodology of salvation as well. The goal of up-

bringing is not just enlightenment and fulfilment of a child's soul by truth, beauty and goodness, but primarily liberation of a human being from imperfections and evil which darken his soul and prevent him from accessing and accepting the truth in a full way.

Education is not just pure acquisition of knowledge from one field or from many fields, but it also has anthropological and ethical, even deep spiritual sense. Education or – to put it differently – formation means renewal of God's image in man, its discovery and further development. Education is the renewal and structuring of a man according to the image of the One who created him, and man's feeding on eternal God's light, truth, beauty and goodness – all the divine perfections. (Tomasović 2000)

Such an approach to upbringing does not exclude modern pedagogical experience. It gives foundations, cohesion, stability and sense to everything that is healthy in this experience, revealing man's true image and his eternal purpose.

Lately the term Orthodox pedagogy has been regarded as the school subject, one of the disciplines of the Orthodox thought whose contents are being articulated in the form of a program for the needs of ecclesiastical education in schools. This subject is variously regarded and has different concepts at different faculties and high schools within the local Churches. Orthodox pedagogy is regarded as one of defined fields of academic theology which uses scientific methods of research. The basic deficiency of such kind of a study is its detachment from the Church, acquisition of scientific form or specialization which is cherished outside the Church and without real connection with it. Parallel to that term, another term has also started to be used – catechetics, which deals with practical needs in the field of pastoral-pedagogical activities of the Church, without deeper systematic-theological rooting.

2. Ecclesiological dimensions of pedagogy

Orthodox pedagogy can and should represent an important element when considering relations in Orthodox upbringing which make one of the dimensions of the Church life. Even if it is true that theology and ascetic experience of Christian life are two different things, it should not be thought that one excludes and then annuls the other. The Orthodox Christians of modern times do not need so much the science or professional competence which use rational methods of studying pedagogical processes and find their natural place in academic institutions. Instead of that there is a vivid need for theological devising of the existing pedagogical communication which shall, in an appropriate way, be derived from the experience and practice of Orthodox upbringing and in a pleasing manner confirm that experience. In other words, the Orthodox Church needs authentic Christian pedagogy as theology.

The crucial criterion of credibility of the Orthodox theology is its deep rooting in the tradition of the Church. Truly Orthodox education can only be the one whi-

ch is based on pedagogical tradition of Orthodox Christianity. This vivid pedagogical tradition gives ability to our generation to consider pedagogical relations of the faithful in the grace of the Holy Spirit. Nourishing of the Holy Tradition in the Church life does not mean adhering to formality and traditional forms of order and system or canon observed mechanically, as some magical, recipes of truth authorized by the Church. Commitment to the Orthodox tradition does not mean commitment to educational formulas or rules of behavior, but living in the truth of relations in Christ, in the light of the Holy Spirit. (Schmemmann 1993, 57)

The experience of personal participation in the relations of Orthodox Christians with children is not the same as knowledge of some pedagogical principles and their application, even if the principles are called Christian or Orthodox. The essence of the pedagogical tradition of the Church is the manner in which the Christian love that nourishes people shows itself in certain historical circumstances and real-life situations. The fullness of Orthodox pedagogical tradition cannot be built by any systematic takeover of instructions or styles of upbringing applied in the past of the Christian world. It is achieved by growing in the sacrament of unity with God, Who in the past led, kept and nourished our fathers and today – in the same manner – in new historical conditions nourishes our children and us.

In the so-called practical theology of the Church of the 19th and 20th century there was the syndrome of simplifying and reorganizing the pedagogical tradition of the Church from the moral point of view. The temptation of moralism related to insensitivity of Christians for responsible participation in historical events and with pathos of unconditional fulfilment of Christian duties. In certain sense, the entire second millennium of Christianity, and especially its second half, can be understood through domination of ethical construal of faith. However, it was just recently that the focus of interest of practical theology shifted towards deeper ecclesiological considerations. A change is happening in the general practice and a shift of Christian devotion from predominantly moralistic one to predominantly Church theology. The ones who are aware of the change strive to articulate the Orthodox pedagogy and other fields of practical theology as one of the aspects of Orthodox Christian ecclesiology. (John 2013)

The Orthodox ecclesiology as consideration of the Church characteristics cannot mean analyses of some external subject, but it is the matter of personal and common experience of Christians, of us as Church and of our personal relations as the Orthodox. The relations of love in Christ cannot be spoken about while excluding personal participation in such relations, or while taking it independently from existential position which the participation itself implies. Relations in Christ are the only relations that are studied in Orthodox pedagogy. Christ's love is the only place where to search and recognize authentic Orthodox upbringing. In the second half of the 20th century the so-called critical theory appeared dedicating much attention to differentiating between the true and false conscience of a man. This difference becomes especially conspicuous in pedagogical intentions of adult people. Critical science harshly stepped forward against empirical research and their numerical neutrality in all social sciences, including pedagogy.

The interest that should manage knowledge is emancipation, liberation of human beings, which represents more than usual practical interests of science in Western world. The activities of upbringing and education, socialization and nourishing of young generations should be liberated from all the ideological preconditions dictated by the proponents of social power.

3. Modern challenges of education in relation to the tradition of the Church

Today the term pedagogy is regarded as the science of upbringing, based on the results of empirical researches, but also as the philosophy of upbringing always backed by some value judgement. Pedagogy can also mean a set of practical instructions for children's upbringing. These different understandings of pedagogy should not be mixed, so as not to allow someone's individual thinking to be regarded as a scientific fact. The history of social sciences and humanistic disciplines has been marked by periods of extreme predominance of one term over other terms, when that particular term becomes the key for understanding of the entire perspective on the world. The categories of order and reasoning, that is of system and rationality, were the key ones for determining pedagogical standpoints of the modern time, as well as for defining pedagogy as a science in general.

A scientist always lives in dual reality: the one which he is analyzing and the other one which he is creating by his theories. The reality changes every time when people change their theoretical views on it. This principle also stands for upbringing of children. The existing relations with children cannot be rejected or disputed, just somebody's theoretical standpoints regarding them. The communication with children is being built as an integral part of life, and the meanings of that communication can be chosen, construed in different ways and considered on the bases on different grounds. The adults view the child's world in one possible way, which is predetermined by the structure of their senses, by their standpoints, beliefs and expectations. What this world is, people cannot know, irrespective of their perspective. Therefore, the pedagogical intentions of individuals are always conditioned by their feelings, experiences, notions that lead them, theories that they advocate, methods that they use, interests, needs, wishes and values they are following.

People do not see the world around them the way it is, they rather see it depending on what they themselves are. Consequently, childhood has always mainly been mental creation of the adults, created on the basis of their ethical and pedagogical beliefs. Children always exist and live in a relation to the world of adults. The truth about children is not comprehension of a child the way the child is, but always the comprehension of child's relation to adults and to adults' needs relative to the child. Therefore, it is important in pedagogy that the presumptions of scientific exploration, and/or philosophical approach be clearly and articulately stated. In our time, these should be orthodox values, which value both the per-

sonality of a mature person and the personality of a child. An important question is from which standpoint the theorists of pedagogy are presenting their opinions. If they act in conformity with their personal interest, justification or intentions or in conformity with interests of a group which they belong to, their theories cannot be accepted as indisputable scientific achievements.

4. Liturgical catechism as all-pervading

The question is: What to do and how to proceed, but also which answer to give to all these questions and conclusions? One of the key answers is given in the Sacrament of Liturgy. (Blasse 1999) Without liturgy there is no theology, no Church, no spiritual life. In the Orthodox Church as in divine-human organism we also find included »the unsearchable riches of Christ« (Eph. 3:8, RSV). Through divine services and its own methodology the Church reveals »the plan of the mystery hidden for ages in God who created all things« (Eph. 3:9). Serving to God presents »good works, which God prepared beforehand, that we should walk in them« (Eph. 2:10) and not only to earthly creatures, but to heavenly ones as well. That wisdom of God, revealed in the Church, makes the Church our school. In it as such – education is permanent. (Basil the Great 1991) Both in its nature and in its activity, the Church gives not only knowledge, but also the ways for its acquisition (methods of learning – virtues). All that it is and that it has as a goal, in conformity with the words of the Apostles, is that the faithful »may have power to comprehend with all the saints what is the breadth and length and height and depth« of the Church since they are »built upon the foundation of the apostles and prophets, Christ Jesus himself being the cornerstone« (Eph. 2:20); »to know the love of Christ which surpasses knowledge, that you may be filled with all the fullness of God« (Eph. 3:18-19). (Balashov 2007) The one who is filled by the power of the Holy Spirit with divine blessing in the Church, may not possess piles of knowledge of God, man and the world, and nevertheless he possesses the manner of adopting virtues, i.e. the manner of adopting health of soul and body, true enlightenment and eternal life. Biblical terms such as »putting on Christ« (Gal. 3:27), »formation of Christ in us« (Gal. 4:19), »dwelling of Christ in our hearts« (Eph. 3:17), »strengthening with might through his Spirit« (Eph. 3:16); calling man »God's temple« (1 Cor. 3:16) and underlining the fact »the Holy Spirit dwells within us« (2 Tim. 1:14) – confirm that »to be filled by the fullness of God« has deeper and more organic meaning. By the same symbolic, that deeper meaning shall be seen in Church education and upbringing. Our vocation is to be sanctified wholly, soul and body (ref. 1 Thess. 5:23); that is the law, rule of faith, logic and nature of Gospel faith. (Sando 2016)

The integrity of the Orthodox, and thus of Christian pedagogy is especially visible in divine services. Divine service means to be fed on the Bread of Life or to »acquire the Holy Spirit« as Saint Seraphim of Sarov used to say. This mystery of divine service in which both the world and man reach their fullness is recognised and embraced in the Holy Communion. Liturgy indeed gives us full truth and full life of the

Church as the holy Sacrament of life. Divine service enables the Church to be visible and tangible as the true Body of Christ. It is not just mere religious ritual, but the Sacrament of the Church revealed through the fullness of Christian life. (Sando, 2014) Therefore, divine service represents the entire drama and the whole divine salvational economy (oikonomia) of our salvation. The entire divine revelation of the Old and the New Testament lives in it, both as memory (Greek: Anamnesis) and as actuality, through the action of the Holy Spirit. That is a unique reality: we recognize Christ in liturgy, where – as the prayer says – »He is forever eaten yet is never consumed, but He sanctifies those who partake of Him«. Thus, divine service is the place where we recognize Christ as our Teacher or, better to say, where He recognizes us and embraces us as His own (Gal. 4:9). This is why we chant after taking part in the communion with Christ's Body and Blood in liturgy: »We have seen the True Light! We have received the Heavenly Spirit«. Consequently, liturgy as a perfect school is not only memorizing the past, but also knowledge of the future, i.e. of what shall happen in eternity. Liturgy reveals what Church is in its essence, but also testifies to us about its hierarchy and its growth during history. Liturgy reveals to us the Church ethos. In that we find as a discovered given prayerful ethos of the Church, and all of its bountiful worship which we derive from the Biblical catechesis as the focus and the mirror.(Schenborn 2006) »But our opinion is in accordance with the Eucharist and the Eucharist in turn establishes our opinion.« (Iriney Lyonsky 2014)

5. Understanding education and upbringing in the Church

Liturgical catechesis in its most perfect form is a Church-catholic one as God-Man Christ is Himself that catholic, universal sacrament of the Church. Just as the Liturgy is served »in memory of our Lord and Savior Jesus Christ« and just as it announces His death and resurrection »until he comes« (1 Cor. 11:26). Catechesis is Church-catholic as it derives from centuries-long catholic tradition, that is from the tradition which comprises in it the experience of not just one or two generations, but of all the generations of the Church. (Ziziulas 2001) It is catholic because it speaks, as Liturgy, to all the ages – from a small child to an old man, respecting the dignity of each of them separately. A very small child, if baptized, is a full-fledged member of the Church; from the very moment of baptism it gets the »voting right« and all the other rights. In that way the Church grants such a dignity to man from his birth on, which no one else can give. (Schmemmman 2001, 112)

In addition, liturgical catechism is prayerfully-repentant. Why? Because there is no true and healthy word about God, let alone true knowledge of Him, without – repentance. Thus, every word of the Church, especially every liturgical word is drenched from the very beginning in tears of repentance and imbued by repentant spirit and prayer. If catechesis does not have such a sprit in it, it stops to be the word which gives birth, which renews, and which truly enlightens and nourishes. Liturgical catechism is biblical as the divine service – and especially the holy liturgy – is nothing else but a Bible sung as prayer. For liturgy the Bible is its Book,

the Book of the Church. The liturgy is by its innate character, its lively and effective meaning, inspired by the same Spirit as the Bible. Through liturgy the Bible stops to be some stone-cold symbol of the past in which God revealed Himself to the elected ones, once for all in some ancient times: based on the Bible, liturgy is lively and experienced reality which is always now. Liturgical catechesis roots on the theological foundations of the Church Fathers. Theology of the Church Fathers reached its peak in divine worship and liturgical theological thought. It is the healthiest fruit of the soul of the ones who know God; the most beautiful word which was conceived in them and born from their meeting with Christ, which they turned into prayer. Orthodox theology (truths of faith, dogmas) and Orthodox nature (ethos, ethics) are found inside divine services in their organic context: they are seen there as sacraments and holy virtues of life, not as abstract objectivized systems of thoughts and ethics. Only in such context real catechism can reveal the truths of faith and life. (Janaras 2008)

Liturgical catechesis is iconic as icons are primarily ecclesial-liturgical messages to those they are intended for. Should we try to find a general formula for iconography or wall/fresco paintings (*zoografiki*, paintings of life), we could easily say that the holy hand-painted frescos and other icons could be called »Gospels in colors«. Both the holy icons and the Gospels present and testify the same Truth, the difference being that in the former it is done by color and in the latter, it is done by word. Therefore, the holy hand-painted icons are called »theology in colors«. The stated truth is the evidence that the holy icons are intended for all the faithful and lovers of this kind of expression, regardless of their level of education, knowledge or their literacy and spiritual maturity.

References

- Amphilochius, metropolitan.** 2000. *The Basics of Orthodox Education and Uprising*. Vrnjačka Banja: Interpress
- Balashov, Nikolay.** 2007. *On the Road to the Liturgical Reform*. Novi Sad: Beseda.
- Basil the Great.** 1991. Εἰς τοὺς ἁγίους τεσσαράκοντα μάρτυρας: Ομιλία [Eis tous hagious tessarakonta martyras: Omilia] 19, 2. BEP 54.
- Blasse, Grigorije.** 1999. *Herr, Erleuchte meine Dunkelheit*. Beograd: Pravoslavna misionarska škola pri hramu Svetog Aleksandra Nevskog.
- Blum, Antonie.** 2003. *On the Road to the God of the Living*. Cetinje: Svetigora.
- Irinej Lyonsky.** 2014. *Against Heresies*. Belgrade: Christian Road.
- Janaras, Hristo.** 2004. *The Truth and Unity of the Church*. Novi Sad: Beseda.
- — —. 2008. *Alphabet of faith*. Novi Sad: Beseda.
- John, bishop.** 2013. *Temple and Art*. Nis: Diocese of Nis.
- Nelas, Panajotis.** 2001. *Worship in Christ*. Belgrade: Christian thought.
- Sando, Dragomir.** 2014. *Serving as a basis for education and upbringing in the Church*. Beograd: Alexandria.
- Schenborn, Christoph.** 2006. *Anthropology, christology, problem of will*. In: *Aspects of the philosophical and theological thought of Maximus Confessor*. Niksic: s.n.
- — —. 2016. *Orthodox Pedagogy*. Belgrade: Holy Archdiocese Synod of the Serbian Orthodox Church.
- Schmemman, Alexander.** 1993. *For the life of the world*. Belgrade: Orthodox Theological Faculty.
- — —. 2001. *Liturgy and Life*. Atos: Monastery Hilandar.
- Tomasović, Mirko.** 2000. *God Logos*. Belgrade-Athens: s.n.
- Zizioulas, Jovan.** 2001. *Ecology Thesis*. Novi Sad: Beseda.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,211—223

Besedilo prejeto/Received:07/2018; Sprejeto/Accepted:07/2018

UDK/UDC: 27-18

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Cunk>

Anže Cunk

Človek je po svoji naravi ustvarjen k stremljenju po večni lepoti

Man Was in His Nature Created to Strive for Eternal Beauty

Povzetek: Človek je ustvarjen po Božji podobi, o čemer lahko beremo v Svetem pismu, v poročilu o stvarjenju. To je eden izmed glavnih razlogov, da že po svoji naravi stremi k večni Lepoti, ki je Bog sam. Človekova lepota je bila pogosto navdih številnim avtorjem. Tako v naši razpravi želimo najprej prikazati nekatere temeljne vidike razumevanja lepote skozi zgodovino, postaviti njeno izhodišče v Boga Stvarnika ter na koncu pokazati in poudariti, kako se ta lepota odraža v bogoslužju, ki je izraz našega največjega češčenja in zahvaljevanja. Ker pa je pri bogoslužju prostor samo za najlepše in najplemenitejše, kar človek lahko podari Bogu, je toliko pomembnejše, da ga ohranimo čisto in neokrnjeno v duhu liturgične prenovе II. vatikanskega cerkvenega zbora ter vanj ne vnašamo trenutnih »modnih muh«, ki ustvarjajo zmedo, razklanost in ga na koncu siromašijo.

Ključne besede: bogopodobnost, lepota, velika teorija, Stvarnik, skrivnost, plemenita lepota, bogoslužje

Abstract: Man was created in the image and likeness of God as it is described in the Book of Genesis. This is one of the main reasons that man in his nature strives toward the eternal beauty which is God himself. Man's beauty has often been an inspiration to numerous authors. Thus, the objectives of this discussion are to depict some fundamental aspects of understanding of beauty through history, to expose its basis in God the Creator, and to finally show and emphasize how this beauty is reflected in the liturgy which is the expression of man's greatest adoration and celebration of God. Liturgy is the place for the most beautiful and noble of what man can offer to God. Therefore, it is of great importance to keep the liturgy pure and unblemished in the spirit of the renewal called for by the Second Vatican Council and to avoid the implementation of short-lived trends which eventually impoverish liturgy by generating confusion and disunity.

Key words: the likeness of God, beauty, the great theory, Creator, mystery, noble beauty, liturgy

1. Uvod

V članku se bomo ukvarjali Prispevek obravnava pojem lepote, vtisnjen zapisan v samem bistvu človeka. Človekov temeljni razlog za iskanje lepote je njegova bogopodobnost, saj je Bog Lepota sama. Človekova bogopodobnost je zapisana v Prvi Mojzesovi knjigi, kjer se govori o stvarjenju sveta: »Bog je rekel: »Naredimo človeka po svoji podobi, kot svojo podobnost!« (1 Mz 1,26) S to tematiko so se v zgodovini ukvarjali številni avtorji, ki so na podlagi različnih teorij lepega poskušali človekov izvor utemeljiti razumsko. Tako se je izoblikovalo več poti, ki nas znotraj krščanstva privedejo do Stvarnika. Ena izmed teorij je tako imenovana »velika teorija lepega« (Tatarkiewicz 2000, 98–102), ki pravi, da je pojavná lepota odsev nepojavne lepote, o čemer je med drugimi pisal Dionizij Areopagit (2008). Druga teorija pravi, da preko lepote stvarstva spoznavamo Stvarnika – kar so zagovarjali Bazilij Veliki, Gregorij iz Nise (1930, 22–23), Albert Veliki (Hlebs 2005, 78), Bonaventura, Joannes Duns Skot in Tomaž Akvinski. Avtorji, kot so Dionizij Areopagit, Nikolaj Kabasilas idr. pa so menili, da je lepota del skrivnosti in tako jo je skozi stoletja opredeljevala tudi Cerkev, danes pa uporabljamo izraz »plemenita lepota« (B, tč. 124). Preko vseh teh teorij se človek po krščanskem razumevanju lahko dopolni do začetnika lepote, Stvarnika samega, ki je tudi Lepota sama.

2. Razumevanje lepote kot odsev razumevanja lepote moškega ali ženskega telesa

Tatarkiewicz pomen izraza »lepo« skozi zgodovino razlaga takole:

»Kar mi imenujemo lepo, so Grki imenovali καλόν, Rimljani pa pulchrum in ta latinski izraz se je ohranil od antike do srednjega veka, iz latinščine pa izginil šele v renesansi, ko ga je zamenjal novi pojem bellum. Nov izraz je bil posebnega izvora: nastal je iz izraza bonum (»dobro« ob pomoči pomanjševalnice bonellum, na kratko bellum) in se je na začetku uporabljal samo za žensko in otroško lepoto [...] Za en in isti koren, καλόν in καλός, pulchritudo in pulcher, bellezza in bello, lepo in lep, imajo antični in novoveški jeziki najmanj dva izraza – samostalnik in pridevnik. Pravzaprav sta potrebna dva samostalnika, saj s prvim označujemo konkretno lepo stvar, z drugim pa abstraktno podobo lepega. Grki so to počeli tako, da so konkretno lepo označevali s (samostalniškim) pridevnikom καλόν, καλός pa so prihranili za abstrakcijo.« (2000, 95)

O poimenovanju lepega zanimivo govori znamenita Heziodova pripoved o svatbi Kadma in Harmonije v Tebah, na kateri so muze mladoporočencema prepevale verze: »To, kar je lepo, ugaja, kar ni lepo, ne ugaja.« (Eco 2009, 37) Te verze so uporabljali tudi poznejši pesniki, kot sta Teognis (6. stoletje pr. Kr.) in Evripid (480–406 pr. Kr.), ki je zapisal: »Kaj je modrost? Kateri božji dar je lepši smrtnikom, kot držati nad sovražnikovo glavo zmagovito roko? Lepo vselej ugaja.« (Eco 2009, 39)

Vse do Periklejeve dobe pa pri Grkih ni obstajala lastna estetika in teorija lepote. Pojem lepote je ovrednotilo tudi preročišče v Delfih in povedalo, da je tisto, kar je najpravičnejše, najlepše.¹ Najpogostejše pa so stari Grki povezovali ta pojem s trojansko vojno, ki se je začela zaradi neustavljive Helenine lepote, čeprav ni kriva za vse boje med Trojanjci in Ahajci. O tem je pisal Homer (8.–7. stoletje pr. Kr.) v delu Iliada:

»Ni jim zamere Trojanjem pa v čvrstih golenkah Ahajcem, kadar za tako ženo dolge trpijo in nadloge, saj je za čudo podobna nesmrtnim boginjam v obličje. Vendarle mora od tod, pa bodi lepote še take, zlo za nas in otroke, če dlje ostane med nami! To so dejali. A Priam glasno povabi jo k sebi: »Helena, ljubi otrok, le bliže, sem k meni se usedi, prejšnjega vidiš moža tu, ljube ti znanke in svake; nisi mi ti zakrivila, bogovi so krivi gorja mi, ti so nagnali nad nas Ahajcev vojsko solzonosno.« (Eco 2009, 38)

V danem primeru lahko zasledimo, kako je ženska lepota, premamila trojanskega princa Parisa, da se je zaljubil v poročeno Heleno, kar je bil povod za začetek trojanske vojne. Iz naštetih in drugih namigov na telesno lepoto tako moških kot tudi žensk pa ne moremo sklepati, da homerska besedila že pričajo o zavestnem razumevanju lepote kot transcendentalnega pojma, ki pripada absolutnemu, saj govorijo predvsem o zunanji lepoti. Zunanja podoba pa ni vedno relevantna, saj imamo ljudje različen okus in se težko opredelimo, kaj je lepo in kaj ne.

Podobna besedila, ki opevajo zunanjo lepoto, lahko najdemo tudi v Svetem pismu. Lepota posameznika je navadno povezana z njegovo izvoljenostjo; kot lepi po telesu so opisani vsi veliki možje v Svetem pismu. Tako lahko vzamemo za primer Mojzesa, ki je opisan kot lep otrok, prav tako Savel in David, lepe pa so tudi izraelske očakinje itd.

»Kljub temu pa človeka ne smemo soditi po zunanosti (gl. Sir 11, 2), zunanja lepota lahko celo postane izvor nesreče kot na primer pri Jožefu, kjer postane razlog za prevzetnost in malikovanje (gl. Ezk 28, 19). Vendar posamezna mesta v Svetem pismu, ki govorijo o lepih ljudeh, le redko podrobno opisujejo njihovo lepoto. Kjer pa jo (gl. Vp 4, 1-7), tam njeni metaforični opisi nakazujejo, da lepota ni prvenstveno domena zunanje podobe, temveč odnosov. Tako je lepota dobesedno »relativna«. Najlepši pa je človek, ki je zazrt v Boga in išče njegovo voljo (gl. Ps 35, 6; Ps 52, 10).« (Matjaž 2005, 15–17)

Ob takem gledanju na lepoto je treba razumeti, da »lepote predmeta ne odražajo le tiste njegove lastnosti, ki jih zaznamo s čutili: v primeru človeškega telesa dobijo pomembno vlogo tudi odlike duše in značaja, ki so zaznavne z očesom duha, ne s telesnim očesom« (Eco 2009, 41).

Opisano razumevanje lepote temelji predvsem na zunanjem gledanju na pogled lepega ženskega ali moškega telesa, kar pa nima povezave z lastnostmi človeka,

¹ Za komparativni pomen koncepta pravičnosti v klasičnih kulturah glej Krašovec 2014, 17–31.

marveč le z obliko in lepoto njegovega telesa. Drugačen pogled na lepoto se začel uveljavljati šele pozneje z različnimi misleci, od katerih imata največji vpliv Sokrat (470–399 pr. Kr.) in Platon (427–347 pr. Kr.).

Za teorijo lepote je izjemno pomemben Platon s svojim kompleksnejšim stališčem, iz katerega izhajata dve temeljni pojmovanji lepote, in sicer lepota kot harmonija in sorazmerje (izpeljal ga je iz Pitagore) in lepota kot sijaj, ki je poudarjena v delu *Fajdros*. Lepota ima avtonomno existenco, ločeno od telesnega nosilca, ki ga zrcali, in ni vezana na ta ali oni čutno zaznavni predmet, kar Platon izpostavlja v *Fajdrosu*:

»... v tukajšnjih podobnostih pravičnosti, preiščenosti in drugih častitljivih (stvari) v dušah ne obstaja noben sijaj, ampak le maloštevilni ljudje prek svojih zatemnjenih organov zrejo rod upodobljenega, tako da se odpravijo k podobam. Tedaj je bilo mogoče videti bleščečo lepoto, tedaj, ko smo skupaj s srečnim zborom sledili Zevsu tudi mi, drugi pa kakšnemu od drugih bogov, in smo uzrli blažen prizor in videnje ter bili vpeljeni v Misterij, za katerega je prav, da ga imenujemo »najbolj blažen« in ga obhajamo, ker smo bili sami celoviti in nismo utrpeli zla, ki nas je čakalo v poznejšem času, ampak smo bili uvajani v skrivnosti celovitih, preprostih, nespremenljivih in srečnih pojavitev ter smo jih motrili v čisti svetlobi, ko smo bili čisti in še ne zaznamovani s tem, kar zdaj nosimo naokrog in imenujemo telo ter smo vanj ujeti kot školjka (v lupino).« (Eco 2009, 49–51)

Joseph Ratzinger podaja zanimivo razlago te Platonove misli, saj pravi, da Platon Lepoto

»pojmuje kot tisti zdravilni čustveni vzgib, ki človeka prisili, da gre iz samega sebe, in ga »navduši«, da se usmeri k drug(ačn)emu od sebe. Človek, pravi Platon, je izgubil sebi namenjeno izvirno popolnost. Zato zdaj nenehno išče prvotno obliko, ki naj ga ponovno ozdravi. Spomin in domotožje ga spodbujata k iskanju, lepota pa ga trga ven iz udobnosti vsakdanjika.« (2008, 50)

Zato lahko povzamemo, da Platon lepoto pojmuje kot del skrivnosti, s krščanskega vidika kot udeležnost pri Bogu.

Človeško telo, predvsem njegova lepota, je bilo v zgodovini vedno poseben vir navdiha. Tako so o lepoti ženske ali moškega večkrat pisali različni avtorji: pesniki, pisatelji in filozofi. Eden takih je tudi Soren Kierkegaard, ki je v knjigi z naslovom *Ali – ali*, ko je razmišljal o naravni lepoti človeka, predvsem o lepoti mladih deklet, zapisal: »Lepota je tisto najvišje. Lepota je zdaj zelo krhka dobrina in zato vidimo to življenjsko stališče uporabljeno zelo poredko« (2003, 450). S podobno problematiko se je ukvarjal tudi nemški filozof Immanuel Kant, ki v knjigi *Dve razpravi* pravi:

»Tisti, ki je prvi žensko pojmlil pod imenom lepega spola, je morda s tem hotel reči nekaj laskavega, a je bolje zadel, nego si je nemara sam mislil. Zakaj tudi, če ne štejemo tega, da je njihova postava na splošno bolj fina,

njihove poteze nežnejše in rahlejš, njihovo obličje v izrazi prijaznosti, šegavosti in priljudnosti izrazitejše in prikupljivejše, nego pri moškemu spolu, in tudi če pozabimo koliko moramo dobiti na račun skrite čarovne moči, po kateri navajajo našo strast na sebi ugodno sodbo, so vendar zlasti v naravnem značaju tega spola posebne poteze, ki ga od našega jasno razlikujejo in ki so v glavnem take, da jih moramo označiti z oznako lepote.« (1937, 23)

Pojmovanje zunanje lepote moškega in ženskega telesa je tema, ki so jo v zgodovini osvetljevali z različnih vidikov. Kakšen je današnji pogled na to zunanjo lepoto, v svojem intervjuju lepo ponazarja papež Frančišek, ko se z novinarjem pogovarjata o mladih. Papež je zelo kritičen do kozmetične industrije in plastične kirurgije, češ da ne smemo dovoliti, da bi umetna estetika postala človekova naravna potreba, saj uničuje edinstveno lepoto vsakega posameznika in ga skuša približati estetskemu modelu. Predvsem pa ga skrbi vprašanje, zakaj se sodobni človek ne želi sprejeti takšnega, kakršnega je ustvaril Bog (Frančišek 2018, 32–35).

Zunanja lepota bo pri človeku vedno igrala pomembno vlogo, saj si vsak želi biti lep in drugim ugajati tudi s telesnim videzom. Ob pogledu nanj se človek lahko zaljubi in je srečen, lahko pa ga zunanja lepota pahne v nesrečo in postane zanj celo usodna, kadar porodi zavist in sovraštvo. Zato je po krščanskem razumevanju pomembno, da nobene telesne podobe ne idealiziramo, pač pa znamo v vsakem ustvarjenem bitju zreti njegovega Stvarnika, ki je vse ustvaril »dobro in lepo«.

3. Velika teorija lepega in njene kritike

Hkrati z razumevanjem in poudarjanjem lepega kot zunanje lastnosti človekovega telesa se je izoblikovala tudi tako imenovana »velika teorija lepote«. Zasnovali so jo pitagorejci. Po njihovem prepričanju je lepota stvari utemeljena v popolni strukturi, struktura pa v razmerju delov, ki jih lahko natančno določimo s števili. Začetnik tega mišljenja je bil Pitagora (570–495 pr. Kr.), s katerim se je »rodilo estetsko-matematično videnje veselstva: vse stvari obstajajo zato, ker zrcalijo nek red; urejen pa je zato, ker se v njih utelešajo matematični zakoni, ki so hkrati pogoj za obstoj in Lepoto« (Eco 2009, 61). Pitagora je bil matematik, zato je poskušal transcendentni pojem lepote razložiti matematično. Zanj je bilo lepo tisto, kar ima red. To pa je bilo dokazljivo z matematično formulo. O tem je pisal tudi eden največjih grških mislecev, Aristotel (384–322 pr. Kr.), ki je trdil, da »je lepo v velikosti in redu in da so glavne vrste lepega red, razmerje in določenost« (Tatarkiewicz 2000, 99).

Velika teorija lepote je prvo kritiko doživela šele ob koncu antičnega obdobja. Z njo se je spoprijel Plotin (204–270), vendar pa tudi on ni nasprotoval lepemu v smislu razmerja in razporeditve delov, ampak je menil, da lepo ni samo v tem. To je argumentiral takole:

»Prvič, če bi bilo to res, kar zahteva velika teorija, bi lahko bili lepi samo sestavljeni predmeti, ki imajo dele, vendar so lepi tudi svetloba, zvezde ali

zlato, čeprav niso sestavljeni, in drugič, lepota nekaterih razmerij ne izvira toliko iz njih samih, ampak bolj iz duše, ki se z njihovo pomočjo izpoveduje in, s Plotinovo besedo, »preseva« skozi nje.« (Tatarkiewicz 2000, 99)

S to trditvijo je Plotin postavil veliko teorijo pod vprašaj, tako da ni bila več edina teorija lepega, ampak se je pojavila dualistična teorija, ki je bila sprejeta v srednjeveški umetnosti.

Za to ima največ zaslug anonimni pisec Psevdo Dionizij ali Dionizij Areopagit², ki je bil Plotinov privrženec. Ta avtor je utemeljitelj krščanske estetike, ko pravi, da »Bog sam, čigar obličje se nam razkriva kot Lepota vse lepote, je onkraj biti, onkraj Ideje, onkraj Uma in onkraj Smisla« (Kocijančič 1994, 27). Znano je njegovo delo *O Božjih imenih*, kjer govori o Lepoti kot enem izmed Božjih imen:

»Tisto, kar je v resnici Dobro, pa sveti bogoslovci slavijo tudi kot Lepo (καλόν), kot Lepoto (καλός), kot Ljubezen, kot Ljubljeno in še z drugimi bogoimenovanji te lepo-ustvarjajoče in milosti polne Čudovitosti. Lepega in Lepote ne moremo razločevati, če ju izrekamo ob Vzroku, ki v enem zaobsega vse – če pa ju uporabljamo za vse bivajoče stvari, razločujemo udeležnosti in udeležene stvari ter govorimo, da je Lepo tisto, kar ima delež v Lepoti, Lepota pa je udeležnost v lepo-ustvarjajočem Vzroku vsega Lepega. Nadbitnostno Lepo imenujemo Lepota, saj Ono daje delež vsaki posamezni bivajoči stvari na njej lastni način. Imenujemo Ga lepota tudi zato, ker je vzrok skladne ubranosti in sijaja vseh stvari, saj kakor Luč vse obseva z lepo-ustvarjajočimi podarjevanji izvirnega Žarka. Imenujemo Ga Lepota, ker vse kliče k Sebi – saj je zato tudi imenovan Lepota. Imenujemo Ga Lepota, ker vse v vsem vodi skupaj v Isto. Lepo je, ker je vselepo in obenem nadlepo: večno bivajoče na isti način in enovito. Ne postaja in ne propada, ne raste niti ne upada; tudi ni le po eni strani lepo, po drugi pa grdo, tudi ni zdaj »da« in zdaj »ne« ali z ozirom na lepo, z ozirom na drugo pa grdo, ni od tukaj lepo, od ondod pa ne, ni nekaterim lepo, drugim pa nelepo, ampak je samo po sebi s seboj enovito uzrto vselej bivajoče Lepo, saj ima na presežen način v sebi vnaprej izvorno Lepoto slehernega lepega.« (Dionizij 2008, 227)

V tem opisu nam sv. Dionizij Areopagit predstavlja Boga, ki je vzrok vsega Lepega in Dobrega. Želi nam pokazati nam, da je Bog sam tista prava lepota, iz katere vse izvira in h kateri se vse vrača. O tem v 20. stoletju govori tudi francoski filozof Jacques Maritain, ki pravzaprav na novo osvetljuje Dionizijevo misel s svojo trditvijo:

»Bog je lep. On je najlepši izmed bitij, ker kot pravita Dionizij Areopagit in

² Gre za pisca, katerega poreklo ni znano. Mnogi zagovarjajo, da gre prav za Dionizija, o katerem poročajo Apostolska dela, ki pravijo, da se je spreobrnil ob Pavlovem oznanjevanju na Areopagu. Zopet drugi pravijo, da je postal apostolov učenec in prvi atenski škof. Pri vsej tej zgodbi pa je vendarle dokaj nenačuden petstoletni molk izročila o Dionizijevih delih.

sveti Tomaž, je njegova lepota brez spremembe in nestalnosti, niti se ne večja niti zmanjšuje, ona namreč ni kot pri drugih bitjih, kateri imajo praznično lepoto, »*particulam pulchritudinem, sicut et particulatam naturam*«. On je lep po sebi in v sebi, absolutno lep.

On je prelep (*superpulcher*), ker je to v popolni enostavni enosti njegove narave na najpopolnejši način preeksistira izvor vsake lepote. On je lepota sama, prihodnjim on daje lepoto vsem ustvarjenim bitjem, v skladu z lastnostmi vsakega soglasja in vsake svetlosti ...Vsako soglasje in vsaka skladnost, vsaka sloga, vsako prijateljstvo in vsaka enost med bitji izhaja iz božanske lepote, iz prvotnega in najzgodnejšega pralika vsakega soglasja.« (Maritain 2001, 27)

V odlomku avtor prikazuje svoje poimenovanje Boga kot Lepote. Bog je Lepota sama, je absolutno lep, saj je začetek in izvor vsega. On je tisti, ki daje lepoto ustvarjenim bitjem, na čelu s človekom, ki po Svetem pismu zase meni, da je njegova podoba in zato tudi odsev njegove lepote.

Veliko teorijo lepega je s svojo avtoriteto podprl tudi sv. Avguštín s formulo lepega, ki se je ohranila skozi stoletja: »zmernost, oblika in red [*haec tria: modus, species et ordo*]«. ³ S tem je podal »matematično« formulo poimenovanja lepote. Po njegovem je lepo tisto, kar ima vse te tri lastnosti, ki pa morajo biti med seboj skladne. To pomeni, da kadar ena izmed njih manjka, o lepem ne moremo več govoriti.

4. Prek lepote stvarstva spoznavamo Stvarnika

Do lepote lahko pridemo na različne načine. Eden izmed načinov je, da opazujemo svet okoli sebe, svet, ki ga je po krščanskem pojmovanju ustvaril Stvarnik. Lepota stvarstva nam vedno znova kaže in razodeva Stvarnika, ki je začetnik lepote in Lepota sama, o čemer smo spregovorili v prejšnjem poglavju – zdaj pa si oglejmo, kateri so koraki, ki nas pripeljejo do te Lepote.

O trditvi, da preko lepote stvarstva spoznavamo Stvarnika, beremo že v Svetem pismu, in sicer v Knjigi modrosti, ki pravi, da mnogi »ne poznajo Boga in iz vidnih dobrin ne morejo spoznati njega, ki je; ne prepoznajo mojstra, čeprav opazujejo njegova dela, ampak jih imajo za bogove ali ogenj ali vetrič ali hitri zrak ali kroženje zvezd ali deročo vodo ali nebesni svetilki, ki uravnavata svet. Če jih že tako prevzame njihova lepota, da jih imajo za bogove, naj spoznajo, koliko lepši je njihov Gospodar; ustvaril jih je sam začetnik lepote. Če jih že prevzameta njihova moč in delovanje, naj iz tega doumejo, koliko močnejši je njihov Stvarnik, zakaj iz velikosti in lepote ustvarjenih reči morem s primerjanjem motriti njihovega Stvarnika« (Mdr 13, 1b-5). Sveto pismo nam predlaga jasno pot, kako naj se preko

³ Avguštínovi pogledi in formulacije so se skozi srednji vek ohranili tisoč let, zato »če zgodovino nekoliko poenostavimo, lahko rečemo, da je velika teorija prevladovala od V. stoletja do XVIII. novega veka« (Tatarkiewicz 2000, 102).

stvarstva dokopljemo do Stvarnika, seveda če imamo za to odprte oči. S tem razumevanjem se je pozneje ukvarjal tudi Klemen Aleksandrijski, ki pravi, da je svet lep, ker je del Boga; Bog pa je vzrok vsega lepega. Cerkveni oče Atanazij je tako zapisal, da stvaritve vedno kažejo na Stvarnika. Tudi v srednjem veku se je kar nekaj avtorjev dotaknilo te misli: Alkuinz dvora Karla Velikega, Ulrich iz Strassburga, Robert Grosseteste, predvsem pa Guilbert iz Nogenta, ki je v svoji knjigi *De vita sua* zapisal, da je na svetu lepo, ker je vse postavljeno od Boga. Za sam srednji vek so bile izrazitega pomena teološke teze o lepem in so posebnost obdobja velike teorije (Tatarkiewicz 2000, 103).

S to trditvijo se je strinjal tudi Nikolaj Kuzanski (1401–1464), ki je v delu *O Božjem pogledu* poudaril, da ima Božje obličje lepoto in je Lepota sama ter zapisal:

»Kdor si torej prizadeva videti tvoje obličje, je daleč od njega, dokler ima o njem neko predstavo. Vsaka predstava o njem je neznatnejša kot tvoje obličje samo, Gospod, in vsaka lepota, ki si jo človek lahko zamisli, je neznatnejša od lepote tvojega obličja. Vsi obrazi imajo lepoto in vendar niso lepota sama. Tvoje obličje, Gospod, pa ima lepoto in to imeti je enako kot biti. Je namreč popolna lepota sama, in to je oblika, ki omogoča bit vsake lepe oblike. O presijajno obličje, vse to, čemur je dano, da te gleda, ne zadošča za občudovanje tvoje lepote.« (1997, 19)

Človek spoznava Boga, ki je lepota sama, na podlagi stvarstva, ki mu je dano. To je tudi eden izmed miselnih dokazov, ki nas lahko pripelje do Boga. Drugi avtorji, kot bomo videli v nadaljevanju, pa so zagovarjali mnenje, da je lepota del skrivnosti Boga samega. S to teorijo se je poistovetilo mnogo avtorjev in tako je lepoto dolga stoletja umevala tudi Cerkev sama.

5. Lepota je del skrivnosti Boga

Na podlagi teze v zgornjem naslovu so številni misleci, med njimi najbolj izstopa sv. Tomaž Akvinski, naštevati različne lastnosti lepote kot skrivnosti Boga. Prva med njimi je oblika, kot smo videli že zgoraj pri sv. Avguštinu. Sv. Tomaž Akvinski pa pravi: »Lepota je tisto, kar ugaja zaznano z vidom (quod visum placet)« (Gilbert in Kuhn 1967, 135). Ugajanje je po njegovem povezano z organom vida, ta pa se enači z obliko. Zato v duhu sv. Avguština meni, da »Lepota zadovolji čute z urejenostjo in le oba metodična čuta, vid in sluh, lahko prilagajata sebi red in mero« (135). Druga pomembna lastnost lepote je luč ali blišč, ki prispeva k učinkovitosti oblike. »Najpreprostejša razlaga lepote kot blišča je prijetnost bleščeče barve ali leska. In ta očitni smisel je vseskozi tudi del filozofskega smisla. Sv. Tomaž ga včasih tolmači takole: ›Blesk: tako veljajo bleščeče obarvani predmeti za lepe‹.« (136) Poleg zunanjega bleska so številni mistiki opisovali, da so znotraj te čutne luči in zadaj za njo »... videli neko krajevno nedoločljivo luč, bolj bleščečo od sonca, in znotraj te luči še neko drugo luč, ›Samo Živo Luč‹, ob kateri mineta žalost in trpljenje, če jo zagledaš« (136). Tako so to luč kot pojem Boga, ki je sam Živa luč, opi-

sovali sv. Avguštin, sv. Bonaventura, Eriugena in sv. Frančišek, pa tudi dva velika mistika, sv. Terezija Avilska in sv. Janez od Križa. Sv. Terezija je v svojem življenjepisu večkrat opisala mistično srečanje z Gospodom. Tako je zapisala: »Svetloba luči, ki tu sveti, da bi to Božjo lepoto mogli gledati, ne jemlje vida; sploh je povsem različna od svetlobe na zemlji.« (Avilska 1998, 175)

Idea o Bogu kot luči izvira že iz poganke mitologije, predvsem od bogov sonca, kot je bil Bela pri semitih, Ra pri Egipčanih, Ahura Mazda pri Irancih in Svarun pri Slovanih. Številni krščanski pisci so si predvsem prvi dve osebi Svete Trojice pogosto zamišljali kot »dvoje svetlosti in nasprotnih, a istočasnih izvorov ali kot dve luči v enem, ki se ne moreta ločiti, kakor se ne moreta ločiti sonce in njegov sijaj« (Gilbert in Kuhn 1967, 137). Kristus sam je v mističnih videnjih sveti Hildegardi iz Bina gna dejal takole: »Jaz sem tista najvišja in ognjena moč, ki pošilja iz sebe vse iskricе življenja. Smrt nima prostora v meni, vendar jo dodeljujem jaz, zato sem opasan z modrostjo kakor s krili. Jaz sem tisto živo in ognjeno bistvo božje substance, ki žari v lepoti poljan. Sijem v vodi, gorim v soncu in mesecu in zvezdah« (137). Za vse to so krščanski pisci našli utemeljitev v Svetem pismu. Tako imamo že v Stari zavezi v Knjigi psalmov zapisano: »Veličastvo in sijaj sta pred njim, moč in čast sta v njegovem svetišču.« (Ps 96, 6) V Novi zavezi pa se Kristus sam identificira z lučjo, ko pravi: »Jaz sem luč sveta. Kdor hodi za menoj, ne bo hodil v temi, temveč bo imel luč življenja.« (Jn 8, 12) To istovetenje z lučjo se nanaša na šotorski praznik, ko so v tempeljskem dvoru žensk na prvo noč praznika obredno prižgali štiri zlate svečnike. Téma o luči se v Novi zavezi razvija v treh glavnih smereh, ki so bolj ali manj razločne. Najprej imamo primerjavo, da »kakor sonce razsvetljuje pot, tako je »luč« vse, kar osvetljuje pot k Bogu: nekdanja postava, Božja modrost in beseda (Prd 2, 13; Prg 4, 18-19; 6, 23; Ps 119, 105); zdaj Kristus (Jn 1, 9; 9, 1-39; 12, 35; 1 Jn 2, 8-11), podoben svetlemu oblaku iz Druge Mojzesove knjige (Jn 8, 12); končno vsak kristjan, ki razodeva Boga v očeh sveta (Mt 5, 14-16; Lk 8, 16; Rim 2, 19; Flp 2, 15; Raz 21, 24)« (Jn 8,5 [SPJ], op. 6). Druga smer predstavlja témo, da je luč simbol življenja, sreče in veselja. To je luč rešitve in mesijanskega odrešenja (Iz 8, 22-9,1; Mt 4, 16; Lk 1, 79; Rim 13, 11-12). V tretjem pomenu pa se ta téma pojavlja v paru, kot dvojnost »luč – tema« in označuje dva nasprotna si svetova: Dobro in Zlo. V Novi zavezi tako nastopata dve kraljestvi, kraljestvo luči, ki pripada Kristusu, in kraljestvo teme, ki pripada Satanu.

Za srednjeveške mislece sta bili luč in oblika glavni lastnosti lepote. Kjerkoli se pojavi, tam nastane oz. se prikaže lepota. Da pa bi se Večni Lepoti lahko približali, se moramo povzpeti po lestvi lepotnih stopenj, »ki nas dvigne od golih čutnih vtisov konec koncev k razumu in v božansko blaženost« (Gilbert in Kuhn 1967, 140). Sv. Avguštin različne kline na tej lestvi poimenuje takole:

»... telesna zburjenost, občutek, umetnost, vrlina, spokojnost, vstop, opazovanje. Ali pa jih imenuje takole: iz telesa, skozi telo, v bližini telesa, v smeri proti duši, v duši, v smeri proti Bogu, z Bogom. Še drugače izražene postanejo te stopnje: kar je lepo od drugod, po čem drugem, okrog česa drugega, blizu lepega, v lepem, uravnano k lepoti in z lepoto.« (140)

Na kratko: vse te različno poimenovane stopnje so v bistvu eno in isto, saj pri vsaki pomeni »najnižja stopnja lepote skoraj brezoblične, zunanje fizične pobude; nadaljnje stopnje vzdigujejo gledalca k najbolj enotnim, moralnim in notranjim lepotam, v smeri proti izpolnitvi, v kateri pomeni lepota združitev z božjo enotnostjo in zenačenje z božjo obliko« (141). Ob opisanih stopnjah doživetja lepote lažje razumemo človekovo potrebo, da bolj ko se bliža svojemu cilju, svojemu Stvarniku, ki je Lepota sama, bolj stremlji k njemu in se mu približuje, dokler se na koncu k njemu ne vrne.

6. Plemenita lepota bogoslužja in elementi, ki nanjo vplivajo

V sodobnem času Cerkev razumeva pojem lepote kot plemenito lepoto. Ta formulacija se je pojavila z drugim vatikanskim cerkvenim zborom, ki v Konstituciji o bogoslužju pravi takole: »Ko ordinariji pospešujejo in gojijo resnično cerkveno umetnost, naj pazijo bolj na plemenito lepoto kakor pa zgolj na razkošnost.« (B, tč. 24)

Navodila koncilskih očetov II. vatikanskega cerkvenega zbora nas spodbujajo k razmišljanju o tem, kakšna so pravzaprav merila plemenite lepote, ki je primerna za bogoslužje. Zaslužni papež Benedikt XVI. je v svoji posinodalni apostolski spodbudi z naslovom Evharistija – zakrament ljubezni o lepoti zapisal, da je bogoslužje notranje povezano z njo, da je lepota pripadajoča (konstitutivna) sestavina, kar lahko razberemo iz naslednjega odlomka:

»Bogoslužje je notranje povezano z lepoto: je sijaj resnice (splendor veritatis) ... Resnična lepota je Božja ljubezen, ki se je dokončno razodela v velikonočni skrivnosti. Lepota bogoslužja je del te skrivnosti. Je najvišji izraz Božje slave in v nekem smislu razodevanje nebes zemlji ... Zaradi tega lepota ni zgolj opleševalni dejavnik bogoslužnega opravila, marveč je pripadajoča (konstitutivna) sestavina, kolikor označuje Boga samega in njegovo razodevanje.« (Benedikt XVI. 2007, 35)

Plemenita lepota je se ne rojeva od zunaj in ni odvisna od estetsko razporejenih elementov ali skladnih gest v bogoslužju, temveč je sad notranjosti. Tako se vsi vidiki lepega tukaj srečujejo, saj se vsak posameznik sreča s Kristusom, ki je Lepota sama.

Eden izmed glavnih kriterijev plemenite lepote v obhajanju bogoslužja je enostavnost in tehtnost, s katero je Jezus pri zadnji večerji ustanovil in postavil najsvetejši zakrament. Že pred ustanovitvijo tega zakramenta nas k temu usmerjajo nekateri dogodki, ki nam predstavijo nekatere lastnosti bogoslužnega slavlja.

»Neka žena, ki jo evangelist Janez označi z Marijo, Lazarjevo sestro, izlije iz posode na Jezusovo glavo dragoceno dišeče olje (gl. Mt 26, 8; Mr 14, 4; Jn 12, 4), kar pri učencih izzove zgražanje, ona pa v svoji ponižnosti skupaj z Jezusom razumeva anticipacijo časti, ki je bo njegovo telo deležno tudi

po smrti. Kakor ta žena se tudi Cerkev ne boji razsipavanja, ko uporablja najboljša sredstva, da bi izrazila strmenje nad neizmernim darom evharistije.« (Emeršič 2008, 222)

Drugi, še pomembnejši dogodek, ki nam orisuje del bogoslužnega slavlja, je Jezusovo naročilo učencema, naj skrbno pripravita veliko obednico, ki jo bodo potrebovali za obhajanje pashalne večerje. Najpomembnejša pa je sama postavitev svete evharistije, predvsem v nedoumljivi skrivnosti spremenjenja, kar je Jezus izrazil z jasnimi in neposrednimi besedami, ki so zelo zgoščene, a hkrati slovesne. Najprej to je storil nad kruhom, ko pravi: »Vzemite, jejte, to je moje telo,« (Mt 26, 26), nato pa še nad kelihom z vinom: »Pijte iz njega vsi. To je namreč moja kri za veze, ki se preliva za mnoge v odpuščanje grehov« (Mt 26, 28).

Papež Janez Pavel II. v svoji okrožnici Cerkev iz evharistije opozarja na veličastno urejen bogoslužni prostor za obhajanje evharistije in pravi: »Nič manj kot prva učenca, ki sta sprejela naročilo, naj pripravita »veliko obednico«, se je tudi Cerkev skozi stoletja in v zaporedju kultur čutila poklicano, da obhaja evharistijo v takšnem okviru, ki je vreden tako velike skrivnosti.« (Janez Pavel II. 2003, 48)

Seveda pa velikokrat obstaja nevarnost, da bi se znotraj bogoslužja stvar pokvarila ali zbanalizirala. Cerkev se tega zaveda že od samega začetka, zato je ustvarila red bogoslužja, ki »pa ne sme vnašati togosti, ampak poleg prave mere ustvarjalnosti občutek stalnosti in nespremenljivosti tistih delov bogoslužja, ki so postavljeni od samega Gospoda« (Emeršič 2008, 222). V obhajanju bogoslužja se je tako treba izogibati nepristni ustvarjalnosti, ki v obredu povzroča zmedo ali celo razvrednoti obhajanje, po drugi strani pa se je treba varovati tudi togosti in pretirane formalnosti, pri kateri gre zgolj za upoštevanje predpisov – da bogoslužje ne postane nadležno in zapleteno, ampak da ohrani vso svojo lepoto in resnični smisel. Vse to je odvisno tako od duhovnika kot tudi od skupnosti, s katero skupaj obhaja bogoslužje, o čemer lahko preberemo tudi v naslednjem citatu papeža Janeza Pavla II. iz okrožnice Cerkev iz evharistije: »Duhovnik, ki mašuje v skladu s liturgičnimi normami, in občestvo, ki ga sprejema, s tem tiho in vendar zgovorno kažeta svojo ljubezen do Cerkve.« (Janez Pavel II. 2003, 52)

Plemenita lepota bogoslužja se izraža tudi v poteku bogoslužnega leta. »Smiselna razporeditev obhajanja praznikov in liturgičnih dob verniku omogoča tesno vključenost v skrivnost odrešenja in ga z močjo Božje besede in mnogih znamenj (adventni venec, jaslice, velikonočna sveča, telovska procesija ipd.) spominja, da je sam del zgodovine odrešenja« (Emeršič 2008, 223).

Lepote bogoslužja pa ne bi bilo, če ne bi pri njem sodelovalo občestvo, ki ga obhaja. V psalmu je zapisano: »Glejte, kako dobro in kako prijetno je, če bratje prebivajo skupaj!« (Ps 133,1). Zato, ko razmišljamo o lepoti pri bogoslužju, »... nikakor ne mislimo v prvi vrsti na umetniške stvaritve naših cerkva (arhitektura, slike, glasba ipd.), ampak na lepoto skupnosti, ki obhaja, ter lepoto duhovnika in ljudstva, ki sta zatopljena v skrivnosti« (Krajnc 2007, 282).

Srce obhajanja bogoslužja je nedeljsko bogoslužje, kjer se zbere celotno župnijsko občestvo, kjer je bistvena »predvsem človekova dobrohotna naravnost,

odprtost za bližnjega in Boga, pa tudi iskrenost, ponižnost in zvestoba, ki vernika privede v cerkev, tudi ko mu ni do praznovanja» (Emeršič 2008, 224). K takemu razpoloženju nas privedejo tudi povsem zunanje okoliščine. V prvi vrsti gre za duhovnika, ki dostojanstveno opravlja vlogo alter Kristusa. To, koliko se posamezni duhovnik zaveda vzvišenosti Kristusove navzočnosti v Božji besedi in evharistiji, kaže tudi urejenost svetega posodja, liturgičnih knjig in mašnih oblačil. K lepoti prav tako prispevajo usklajena telesna drža in geste tako duhovnika kot ljudstva, ki obhaja; lepa izgovarjava evholoških besedil, ki izraža, ali to, kar duhovnik prebere, tudi zares veruje; odgovori vernikov, ki pokažejo, ali smo pri sveti maši prisotni le telesno ali z vsem srcem; svojevrstno pa prispeva k lepoti tudi občestveno bogoslužno petje, ki našega duha dviga k Bogu. Čeprav lepota bogoslužja ni odvisna zgolj od zgoraj omenjenih dejavnikov, se moramo pri sveti maši zavedati, da smo prišli pred Gospoda, mu darovali na oltar svoje skrbi, težave, prošnje, pa tudi zahvale. Ves čas nas mora kot kristjane prevevati želja po dobrem, resničnem in lepem, saj smo Božji otroci, Božji sinovi in hčere, ustvarjeni od Boga, ki je Lepota sama.

7. Sklep

V članku obravnavamo pojem lepega, predvsem pa izhajajoč iz tega, da je po krščanskem razumevanju človek ustvarjen po Božji podobi, želimo pokazati, da zato človek vedno teži k Lepoti, po kateri je ustvarjen. Sprva smo želeli orisati lepoto ženskega in moškega telesa, ki je pogosto navdih za opisovanje lepega. Ugotovili smo, da se skozi stoletja to razumevanje ni veliko spremenilo, saj dokler bo obstajalo človeštvo, dokler se bo človek spraševal po svojem izvoru in smislu, bo opisoval tudi lepoto svojega telesa, ki pa se zdi v današnjem času zaradi kozmetične industrije in plastične kirurgije večkrat zamegljena.

Pojem lepega smo predstavili tudi s tako imenovano »veliko teorijo«, ki ga je poskušala definirati matematično, s svojo avtoriteto pa jo je podprl tudi sv. Avguštin z definicijo, da je lepota zmernost, oblika in red. A z nobenim od teh načinov po našem mnenju ne moremo opisati tiste prave lepote, ki je Bog sam, zato smo se osredotočili še na dve drugi poti. Ena od njiju pravi, da Stvarnika spoznavamo preko lepote stvarstva, kar so na podlagi Knjige modrosti zagovarjali predvsem srednjeveški misleci. Pri drugih avtorjih pa smo odkrivali, da je lepota zgolj del skrivnosti Boga. Na podlagi Svetega pisma ali osebnih mističnih razodetij so lepoto Boga največkrat opisovali in upodabljali kot sij, blesk ali luč. Vsi ti različni vidiki pojmovanja lepega pa se smiselno skladajo v bogoslužju Cerkve, v njenem obhajanju; sicer pa ni zelo pomembno, po kakšni poti razumevanja lepote gremo, pomembno je, da nas privede do Boga, ki je po krščanskem pojmovanju začetnik lepote in Lepota sama.

Pojem lepote, zlasti v bogoslužju, pred nas vedno znova postavlja vsaj dva izziva: najprej potrebo po pravilni vzgoji vernikov in duhovnikov, da bodo znali v različnih pojavih in oblikah prepoznati resnično, plemenito lepoto in jo ločiti od ne-

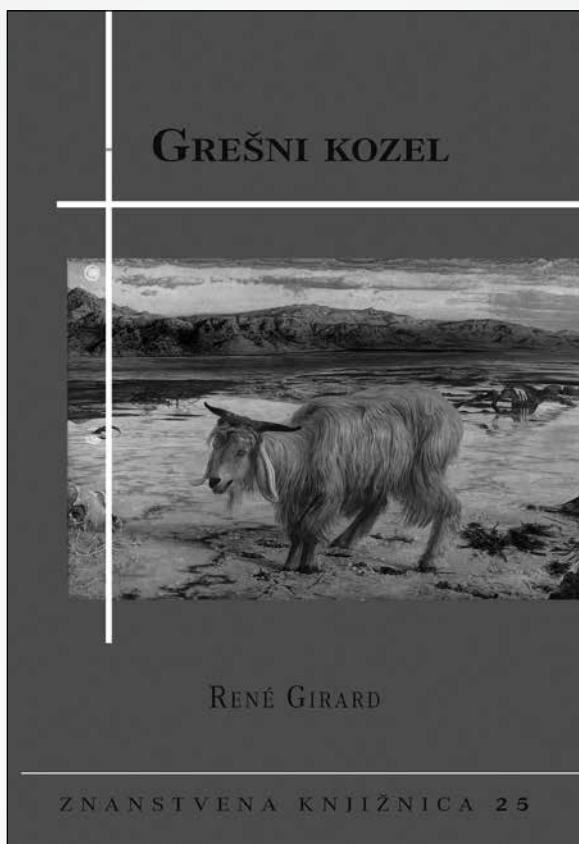
potrebnega okrasja. Vedno bolj pa postaja pereče tudi vprašanje, kako pravilno razumeti liturgične spremembe II. vatikanskega cerkvenega zbora ter poskrbeti za njihovo izvajanje in spoštovanje.

Kratika

B – *Koncilski odloki* 2004 [konstitucija O bogoslužju].

Reference

- Areopagit, Dionizij.** 2008. *Zbrani spisi*. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Društvo Slovenska matica.
- Benedikt XVI.** 2007. *Evharistija, zakrament ljubezni* [Sacramentum caritatis]. Pposinodalna apostolska spodbuda. Prev. Rafko Valenčič. Cerkevni dokumenti 115. Ljubljana: Družina.
- Crnčević, Ante, in Ivan Šaško.** 2009. *Na vrelu liturgije*. Zagreb: Hrvatski institut za liturgijski pastoral.
- Eco, Umberto.** 2009. Prev. Maja Novak. *Zgodovina lepote*. Ljubljana: Modrijan.
- Emeršič, Cecilija.** 2008. Lepota bogoslužja in bogoslužje lepote. V: *Liturgia theologia prima: Zbornik ob 80-letnici profesorja Marijana Smolika*, 211–227. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Frančišek.** 2018. *Bog je mlad*. Prev. Andrej Turk. Ljubljana: Družina.
- Gilbert, Katharine Everett, in Helmut Kuhn.** 1967. *Zgodovina estetike*. Prev. Vital Klabus. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Gregorij iz Nise.** 1930. *Gregorija Niškega izbrani spisi*. Prev. France Jere. S. l. : s. n.
- Hlebš, Jože.** 2005. Estetika Jacquesa Maritaina. *Tretji dan* 34, 7/8:77–89.
- Janez Pavel II.** 2003. *Cerkev iz evharistije*. Okrožnica. Prev. Marija Zupančič. Cerkevni dokumenti 101. Ljubljana: Družina.
- Kant, Immanuel.** 1937. *Dve razpravi*. Prev. Izidor Cankar. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kierkegaard, Soren.** 2003. *Ali – ali*. Prev. Primož Repar. Ljubljana: Študentska založba.
- Kocijančič, Gorazd.** 1994. Sv. Dionizij Areopagit: O lepem. *Tretji dan* 23, februar: 27–29.
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2.** vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora. 2004. Ljubljana: Družina.
- Krajnc, Slavko.** 2007. »Gospod, ljubil sem lepoto tvoje hiše« (Ps 26,8a). *Pastoralni pogovori* 36, št.7:281–283.
- Krašovec, Jože.** 2014. Komparativna presoja pravičnosti. *Edinost in dialog* 69, št.1–2:17–31.
- Kuzanski, Nikolaj.** 1997. Prev. Ksenja Geister. *O božjem pogledu*. Ljubljana: Družina.
- Maritain, Jacques.** 2001. *Umjetnost i skolastika*. Prev. Marko Kovačević. Zagreb: Nakladni zavod Globus.
- Matjaž, Maksimiljan.** 2005. Sijaj tvojega veličastva. *Božje okolje* 29, št.4:15–17.
- Nabergoj Avsenik, Irena.** 2012. »Pesem nad pesmimi« za vse narode, kulture in religije. *Bogoslovni vestnik* 68, št. 4: 1–6.
- Ratzinger, Joseph.** 2008. Lepota. Prev. Andrej Vončina. *Communio* 18, št.1:49–55.
- Sveto pismo stare in nove zaveze.** 2007. Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Sveto pismo: Nova zaveza in psalmi.** 2010. Jeruzalemska izdaja [SPJ]. Ljubljana: Družina, Teološka fakulteta.
- Tatarkiewicz, Wladyslaw.** 2000. *Zgodovina šestih pojmov*. Prev. Primož Čučnik. Ljubljana: Literarno umetniško društvo Literatura.
- Terezija Avilska.** 1998. *Lastni življenjepis*. Prev. Stanko Majcen. Sora: Karmeličanski samostan.
- Žižić, Ivica.** 2011. *Plemenita jednostavnost: Liturgija u iskustvu vjere*. Zagreb: Hrvatski institut za liturgijski pastoral pri Hrvatskoj biskupskoj konferenciji.



René Girard
GREŠNI KOZEL

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

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,225—236

Besedilo prejeto/Received:10/2018; Sprejeto/Accepted:11/2018

UDK/UDC: 726:27-523.4(497.4)Ljubljansko barje)

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Kusar>

Domen Kušar

Razumevanje arhitekturnih posebnosti cerkve sv. Mihaela na Barju arhitekta Jožeta Plečnika v luči kronike gradnje

Understanding the Unique Architectural Features of the Church of St. Michael in the Marshes by Architect Jože Plečnik in Light of the Annals of Construction

Povzetek: Cerkev svetega Mihaela je za slovenske razmere zelo netipična. Je ena redkih »lesenih« cerkva v Sloveniji, kar velja zlasti za notranjščino. Druga posebnost je bogoslužni prostor, ki je dvignjen nad pritličje. Cerkev je v letih pred drugo svetovno vojno načrtoval arhitekt Jože Plečnik. Celotno gradnjo je v svojem dnevniku natančno dokumentiral arhitektov nečak, trnovski kaplan Karel Matkovič, ki je za postavitev cerkve tudi najbolj zaslužen. V dnevniku opisuje razmeroma burno dogajanje ob njeni gradnji ter razmere in okoliščine, ki so gradnjo cerkve spremljale in sooblikovale. Cerkev je bila zgrajena z minimalnimi sredstvi in ob nasprotovanju dela domačinov. Arhitekturni presežek je arhitekt Plečnik dosegel z uporabo sicer cenenega lokalnega gradbenega materiala, a hkrati z uporabo preverjenih kompozicijskih načel. Plečnik je za cerkev naredil več različnih načrtov, ob tem pa daroval tudi del opreme in denar iz zapuščine brata Andreja. Zato se ponuja teza, da je cerkev pravzaprav zapuščina oziroma dar širše družine Plečnik.

Ključne besede: cerkev sv. Mihaela, Plečnik, kronika gradnje, arhitektura, kompozicija

Abstract: The church of St. Michael in the Ljubljana Marshes is highly unusual for Slovenia. It is one of the country's few churches with wooden elements on the exterior walls and the interior furnished in wood. Another unique feature is the church aisle itself, which is elevated above the ground floor. The church was designed by architect Jože Plečnik before the start of World War II. The process of construction was documented in detail in the journal of the architect's nephew, the Trnovo curate Karel Matkovič, who also has the most credit for the church being built at all. His journal describes the turbulent events surrounding the construction, as well as the circumstances that affected and contributed to it. The church was built with minimal funds and despite the opposi-

on of some of the locals. Plečnik was able to create an outstanding architectural wonder using cheap local materials and employing tried and tested principles of composition. Plečnik drew up several plans for the church. He also donated some of the furnishings and money he inherited from his brother Andrej. This could lead to the conclusion that the church is the legacy of or a gift from the extended Plečnik family.

Key words: church of St. Michael, Plečnik, annals of construction, architecture, composition

1. Uvod

Barje v ožjem pomenu besede zajema področje južno od Ljubljane, med Ljubljano, Igom in Golovcem. Je del Ljubljanskega barja. Gre za občasno poplavljen močvirnat svet, od nekdaj manj primeren za kmetovanje in bivanje. Z izgradnjo Grubarjevega prekopa so leta 1780 želeli izboljšati poplavno varnost Ljubljane, hkrati pa narediti Ljubljansko barje primerno za kmetovanje in življenje. Nadaljnja izsuševalna dela in izgradnja cest v letih 1825–1827 so omogočila kolonizacijo tega območja. Priseljenci so zemljišče v last dobili brezplačno, vendar le pod pogojem, da si v treh letih na njem postavijo dom. Kljub temu je prebivalstvo naraščalo zelo počasi. Leta 1853 je na Barju živelo 230 oseb, leta 1931 pa 1328 oseb (Gorjup, Kapelj in Kušar 1991, 13). Prebivalci so bili bolj ali manj revni, saj je bila zemlja le slabo rodovitna, življenje pa so oteževale tudi pogoste poplave.

Za potrebe šolanja otrok je bila leta 1895 ob križišču Ižanske in Črnovaške ceste zgrajena osnovna šola. Želja tamkajšnjih prebivalcev je bila, da bi tam imeli tudi cerkev. Obisk maše v župnijski cerkvi v Trnovem je pomenil dolgo pot, ki je potekala mimo druge župnijske cerkve (sv. Jakoba). Pot je bila zaradi poplav pogosto neprehodna. Kljub želji po cerkvi pa zaradi vsakdanjega boja za preživetje v težkih pogojih Ljubljanskega barja do njene uresničitve ni prišlo. Celo takrat, ko se je našel kakšen mecen, ki bi bil gradnjo pripravljen gradnjo podpreti, ljudje zanj niso imeli poguma in so jo odložili na »boljše čase v prihodnosti«. Premik na tem področju je nastopil v letu 1934/35, ko je v Trnovem služboval kaplan Karel Matkovič.

Karel Matkovič je bil rojen v Ljubljani leta 1900 (umrl 1971). Bil je sin Marije Plečnik in Karla (Dragutina) Matkoviča ter nečak arhitekta Jožeta Plečnika. Po študiju bogoslovja je kot kaplan najprej služboval v Dobrovi, nato v Kočevju in nazadnje (leta 1934) v župniji Ljubljana-Trnovo. V slednji si je prizadeval za evangelizacijo župljanov, še posebej revnega in od središča župnije oddaljenega barjanskega dela (Matkovič 1949).

Osnovni pogoji za opravljanje verske oskrbe so bili izpolnjeni januarja 1935 s postavitvijo oltarne omare v šolski učilnici. Načrte zanj je napravil arh. Plečnik, izdelal pa jo je domačin J. Dolinar. Omara je bila odprta le za opravljanje obredov, sicer pa je bila zaprta. Omara je ohranjena in danes stoji v desnem vogalu cerkve.

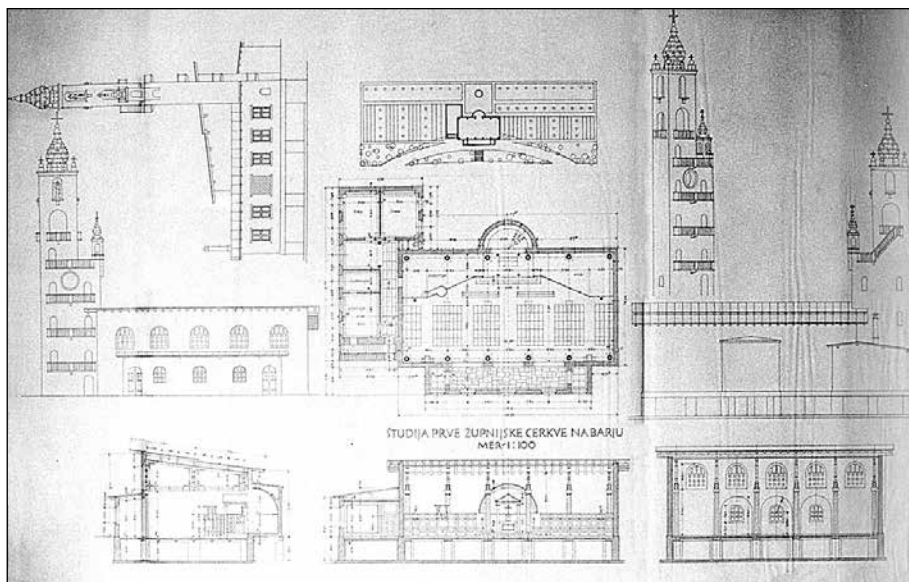
Vendarle pa je bil Matkovič mnenja, da je omara le začasna rešitev, zato si je prizadeval za gradnjo prave cerkve. Za pomoč je prosil strica Jožeta Plečnika, tedaj že priznanega arhitekta in profesorja na Ljubljanski univerzi. Gradnjo in vse zaplete je kaplan Matkovič natančno dokumentiral v svojem dnevniku (Matkovič 1949). Ključni dogodki gradnje so predstavljeni v nadaljevanju. Iz njih je mogoče razbrati štiri dejstva, ki so vplivala na arhitekturo cerkve:

- velika želja in vztrajnost kaplana Matkoviča, da uresniči zamisel o gradnji cerkve na Barju,
- zelo skromna finančna in siceršnja podpora župljanov,
- povezanost družine Plečnik, ki je gradnjo omogočila,
- za gradnjo zahteven teren.

Kako v arhitekturi doseči lepoto ob skromnih sredstvih, je za arhitekta večno vprašanje. Richard Padovan (1999) pravi, da števila in geometrične kompozicije niso lepi zgolj sami po sebi, ampak so vir lepote tudi ob stvareh okoli nas – kot so npr. kristali, rastline, živali in stavbe. Vitruvij (2009) medtem piše, da nobena stavba ne more imeti pravilne kompozicije brez modularnih mer in proporcij – to je odnosov med dimenzijami posameznih arhitekturnih elementov in celote. Za arh. Plečnika je arhitektura krona umetnosti (Lenarčič 2016, 101), njen pomen pa je mogoče še okrepiti z ustrezno osvetlitvijo, lego in komponiranjem (189). Kompozicijsko analizo obravnavane cerkve je pred dobrim desetletjem naredil prof. Kurent (2002). Po njegovem mnenju je osnovni princip kompozicije barjanske cerkve t. i. Hermesov pečat. Ta princip je v nadaljevanju prispevka kritično ovrednoten. Pri vrednotenju in lastnih kompozicijskih analizah smo si pomagali z dvema viroma načrtov. Prvi vir so originalni načrti za cerkev, ki jih je narisal arh. Plečnik in so shranjeni v Arhitekturnem muzeju ter deloma na Fakulteti za arhitekturo. Drugi vir je načrt sedanjega stanja cerkve, ki je bil izdelan v okviru diplomskega dela (Wallner 1998).

Kompozicijska analiza cerkve je bila narejena po principu določanja ključnih arhitekturnih elementov kot nosilcev kompozicije. Kompozicijske črte smo določili s povezovanjem robov ključnih arhitekturnih elementov. Ob tem smo preverili tudi odstopanje od idealnih razmerij. S kompozicijsko analizo smo skušali dokazati uporabo že preverjenih starih kompozicijskih načel, zlasti zlatega reza. Ta načela je arhitekt Plečnik – kot oboževalec klasične arhitekture in kompozicije (Lenarčič 2016, 41) – najverjetneje poznal in pri gradnji uporabil.

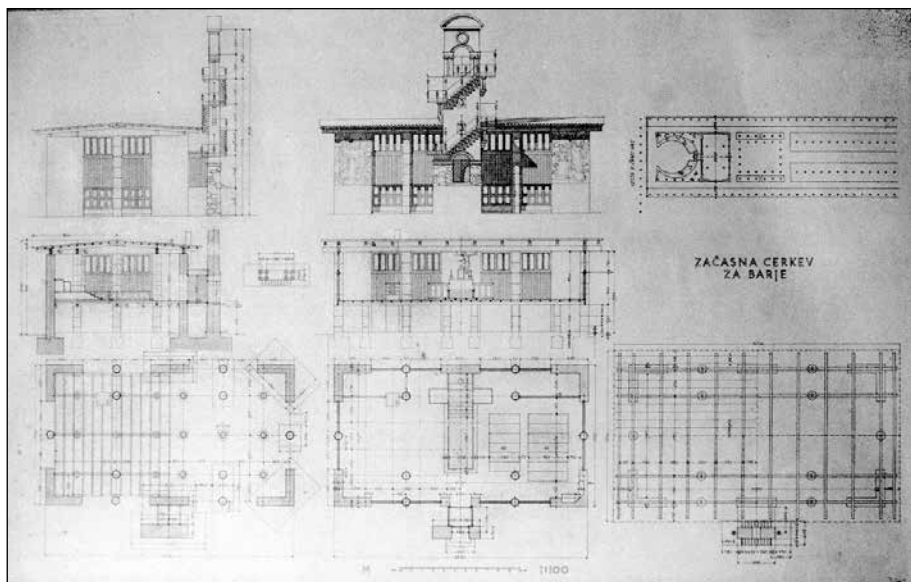
S proučitvijo kompozicijskih in oblikovalskih posebnosti cerkve, osebnosti arh. Plečnika ter analizo gradnje ob prebiranju Matkovičevega dnevnika smo skušali dokazati tezo, da je cerkev sv. Mihaela pravzaprav projekt širše družine Plečnik, pri katerem različni člani družine nastopajo v vlogi glavnega pobudnika, projektanta in deloma tudi investitorja stavbe.



Slika 1: Prvi načrt za cerkev (MGLM, Plečnikova zbirka)

2. Gradnja cerkve sv. Mihaela na Barju

Za začetek gradnje cerkve štejemo datum 31. 3. 1935, ko so imeli po maši kmečki gospodarji sestanek in je župnik poudaril potrebo po gradnji cerkve. Zanimivo je, da je bil že 30. 5. 1935 na vnovičnem sestanku predložen Plečnikov načrt za novo cerkev. Cerkev je bila izhodiščno zasnovana precej velikopotezno (Slika 1). Gradnji je dala začetni zagon oporoka zemljiškega posestnika Koslerja, ki je 1/3 premoženja zapustil za gradnjo cerkve. Pričakovana vsota naj bi bila 300.000 dinarjev. Kasneje se je izkazalo, da bo bistveno manjša (60.000 dinarjev). Za prvo lokacijo nove cerkve je bilo predvideno zemljišče ob križišču Ižanske in Črnovaške ceste. Vendar tam en lastnik svoje parcele ni hotel prodati, drugi pa je v zameno za svoje zemljišče hotel dvakrat večje občinsko v bližnji Črni vasi. Investicija je bila ocenjena na 406.000 dinarjev. Domačini za sodelovanje pri gradnji niso bili pretirano motivirani, pa tudi denarja zanje niso želeli prispevati. Odnos domačinov do gradnje nove cerkve kaže zavrnitev druge in tretje variante načrta. Kaplan Matkovič je ob spoznanju, da bo med ljudmi ustrezno podporo za gradnjo težko našel, o svoji bolečini potožil stricu Plečniku in ga hkrati prosil za še en, nov načrt za cerkev. Tokrat naj bi bila cerkev razmeroma poceni in majhna, velika le 200 m². Plečnik je prošnjo najprej ostro zavrnil z nasvetom, naj načrt naredi mesto, banovina ali stavbenik. Razlog za to je verjetno dejstvo, da je bil Plečnik osebno skromen, ne glede na to, da je delal za investitorje, pri katerih denar ni predstavljal problema. Po drugi strani pa je Plečnik menil, da je sakralna arhitektura nekaj najbolj veličastnega in mu zato ni šlo v račun, da bi moral graditi pretirano skromno. Nečak ga je kljub vsemu le prepričal – in ko sta se odpeljala na Barje ogledovat lokacijo, je dozorel sklep, da mora biti cerkev na občinskem zemljišču, stran od križišča. Pre-



Slika 2: Četrti načrt za cerkev (Fakulteta za arhitekturo)

stavitvi lokacije za gradnjo cerkve je sledilo še bolj odkrito nasprotovanje gradnji cerkve pri delu domačinov, ki so jih k temu pritegnile osebe, ki naj bi bile s spremembo lokacije oškodovane (gostilničar).

Plečnik je narisal še en – četrti – načrt za t. i. »zasilno« cerkev (Slika 2). Načrtov za tovrstne »zasilne« cerkve namreč ni bilo treba pošiljati v Beograd v potrditev – kar bi gotovo pomenilo zakasnitev. Načrti so sicer že bili na poti v Beograd, a jim je nadaljnjo pot preprečila Plečnikova intervencija pri Prelovšku, njegovem prijatelju in direktorju mestnega gradbenega urada. Gradbeno dovoljenje je bilo tako izdano 8. 5. 1937.

Postavljanje pilotov je trajalo sedem tednov in je minilo brez nesreče; teh se je Plečnik sicer zelo bal. 350 potrebnih lesenih pilotov so na prošnjo kaplana prispevali domačini, zlasti pa okoličani Dobrove ter vasi pod Krimom. Tak način temeljenja je bil nujno potreben zaradi slabo nosilnih temeljnih tal. Iz istega razloga je morala biti čim lažja tudi celotna zgradba. Zato je bilo treba uporabiti lahek in cenen material. Uporaba smrekovega lesa kot materiala s takšnimi lastnostmi ni bila mogoča povsod, saj je bila lokacija cerkve poplavno ogrožena. Poplavna ali talna voda bi namreč hitro povzročila propadanje lesa. Zato sta pri tleh in na vogalih uporabljena kamen in opeka.

Kot je razvidno iz kronike in načrtov, je arh. Plečnik načrte sproti spreminjal in dopolnjeval. Načrti za zakristijo so bili tako narejeni tik pred koncem postavljanja pilotov, kar je bilo pomembno zaradi enotnega posedanja celotne stavbe. Temeljni kamen je bil slovesno položen 22. 8. 1937. Posebno zahtevni za gradnjo so bili stebri, narejeni iz cenenih betonskih cevi. Dokler stebri, visoki 9 m, niso bili z lesenimi tramovi povezani z zidanimi vogali, jih je bilo mogoče zanihati. V času po-

stavitve ostrejšja, pred prekritjem strehe, je bilo veliko padavin, zato se še danes poznajo pege, ki so nastale takrat. Sprememba naklona strehe med gradnjo je pomenila daljše špirovce, s tem pa težave pri pokrivanju z betonskimi strešniki. Napaka je bila tolikšna, da so špirovci izpod strehe gledali 10 cm. To »napako« so sicer pozneje dobro izkoristili za pritrjevanje žlebov. 8. 5. 1938 so imeli prvo mašo v še ne povsem dokončani cerkvi.

Med drugo svetovno vojno so se v cerkev oziroma prostore pod njo vselili minoriti, ki so bili pregnani z zasedene Štajerske. Kaplan Matkovič se je temu sicer upiral, saj se je zavedal, kakšno breme pomeni naselitev in vzdrževanje večjega števila menihov za revno lokalno skupnost. Neuspešno jih je želel preusmeriti drugam. Dogovori o prenosu upravljanja cerkve na minorite so se v spomin kaplana Matkoviča vtisnili kot zelo neprijetno obdobje. Treba je omeniti, da so minoriti med vojno s poznavanjem jezika in različnimi povezavami faranom pomagali in marsikomu rešili življenje. Po vojni so se minoriti umaknili na Koroško. Cerkev je nato ostala podružnica župnije Trnovo vse do leta 1980, ko je nadškof dr. Alojzij Šuštar ustanovil župnijo Ljubljana-Barje. Prvi župnik je bil dr. France Gorjup. V času od ustanovitve župnije naprej je bilo izvedenih več obnovitvenih in vzdrževalnih del (obnova stopnišča, strehe, spodnjih bivalnih prostorov, ureditev okolice, gradnja garaže) ter postavljen nov oltar, narejen po zgledu starih fotografij cerkvene notranjščine. Zaradi pomanjkanja duhovnikov sodi župnija Barje danes pod soupravo salezijancev z Rakovnika. Poleg vernikov, arhitektov in turistov lepoto cerkve – zlasti fotografiranje na stopnicah – cenijo mladoporočenci, saj je cerkev danes zelo priljubljena za poročne obrede.

3. Kompozicijske značilnosti cerkve sv. Mihaela na Ljubljanskem Barju

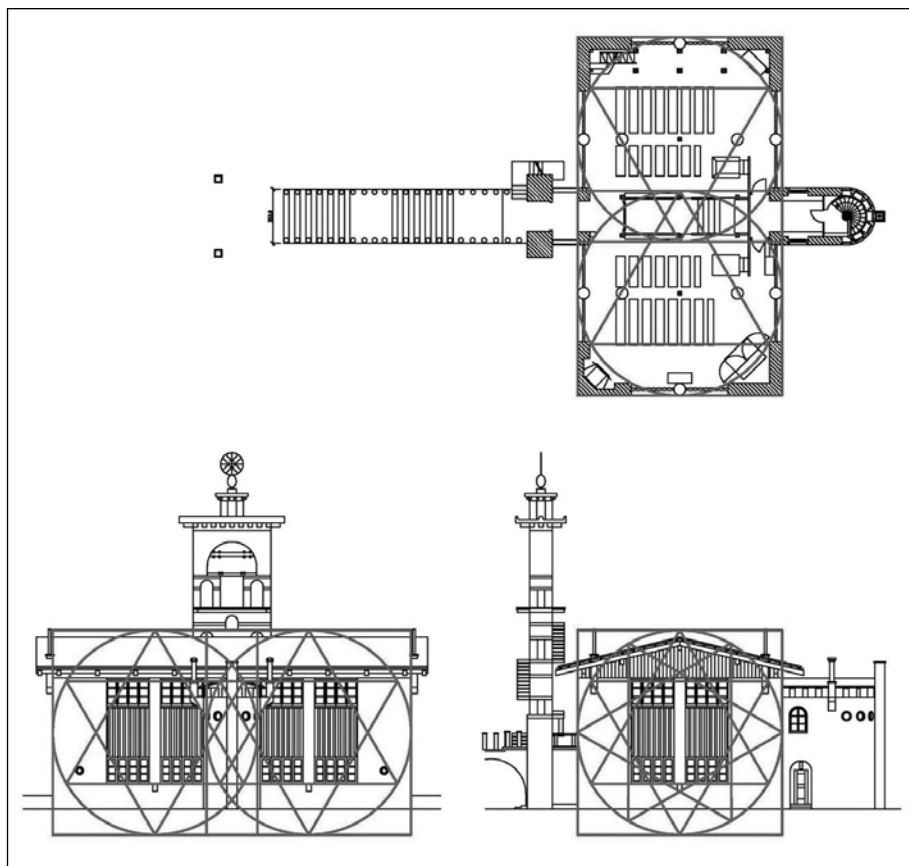
Cerkve so s svojo pojavnostjo običajno dominante prostora, v katerem stojijo. To dosežejo s svojo predimenzioniranostjo (Benko 2014, 698), višino, oblikovanjem, poslanstvom itd. Tudi cerkev sv. Mihaela sredi barjanskih travnikov hitro pritegne oko. Lesene obloge ustvarjajo vtis, da gre za leseno cerkev, kakršnih je v Sloveniji malo – bolj so značilne za Skandinavijo, Poljsko, Slovaško (Hrausky 2016, 125). Notranjost cerkve ta vtis še okrepi. Po mnenju Charneya (2017, 152) obravnavana cerkev deluje celo kot japonski šintoistični tempelj. Umetnostni zgodovinarji in arhitekturni kritiki pri cerkvi izpostavljajo tudi njeno prečno zasnovo, ki negira interpretacijo motiva poti, značilnega za bogoslužne prostore krščanskega zahoda pred II. vatikanskim koncilom (Debevc 2015, 745). Po mnenju Prelovška (1999, 167) je Plečnik hotel ustvariti prapodobo antičnega svetišča, ki bi ga vaščani sprejeli za svojega. Žal je enovitost osrednjega prostora členjena z naknadno dodanimi podpornimi lesenimi stebriči. Ti so bili dodani kasneje zaradi prevelikega povesa strehe (Kušar, Slivnik in Wallner 1997). K vtisu svetosti prostora pripomorejo monumentalno stopnišče, bogoslužni prostor v nadstropju in dvignjen oltarni prostor, postavljen v osi poti. Ta trojnost poti simbolizira pot k Bogu.

Kompozicijske analize sakralne arhitekture pri doseganju lepote stavbe potrjujejo uporabo različnih kompozicijskih principov. Prvenstveno gre za uporabo osnovnih likov, kot so trikotnik, kvadrat, petkotnik, osemkotnik in krog ter za proporcioniranje v razmerju malih celih števil, korenov $\sqrt{2}$, $\sqrt{3}$, zlatega reza in podobno (Kurent 2005). Zlati rez kot univerzalni način določanja urejenosti nastopa tako v naravi kot tudi na različnih področjih umetnosti. Poznan je že od predantičnih časov dalje (Pejaković 2000) in v umetnosti predstavlja simbol lepega, urejenega (Kušar 2007). Zlati rez je iracionalno število, zato ga je težko vključiti v obstoječi merski in modularni sistem. V novejšem času se je temu morda najbolj približal Le Corbusier (2004) z Modulorjem. Industrijska revolucija ter pojav standardnih in tipiziranih elementov sta imela velik vpliv tudi na arhitekturo. Arhitekturna kompozicija, osnovana na proporcijah, se je umikala konstrukcijski mreži in se podrejala standardom glede dimenzij prostorov in uporabi industrijskih prefabrikatov. Arhitekt Plečnik je tak način odklanjal, saj je to po njegovem mnenju pomenilo za umetnost smrt. Prisegal je na proporcioniranje, skiciranje v merilu in detajliranje. Imel je namreč izreden občutek za lepoto, saj je znal že iz skic in načrtov v merilu ugotoviti, ali bo stvar delovala dobro (Lenarčič 2016, 204).

Dosedanja dela o Plečniku se posvečajo zlasti simboliki arhitekture, medtem ko se s kompozicijskimi principi, ki jih je uporabljal, ne ukvarjajo. Izjema je Kurent (2002), ki je Plečnikovo arhitekturo obravnaval tudi modularno, kompozicijsko in gematrično. O velikem pomenu kompozicije v arhitekturi, zlasti sakralni, govori Plečnik tudi sam, ko pravi, da je »resnično velika umetnost samo sakralna« (Omahen 1976, 45). Že od časa prvih arhitektov so bile določene večšine arhitekturnega projektiranja skrbno varovana skrivnost, saj so bile širšim množicam nedostopne. Mednje je sodilo tudi poznavanje in uporaba kompozicijskih principov. Plečnik je tako stanje zagovarjal, saj je menil, da »tam kjer hočete doseči najvišjo umetnost, tam mora botrovati nekaj skrivnostnega« (46).

Kušar in Volgemut (2018) sta na osnovi pregleda originalnih načrtov obravnavane cerkve iz leta 1937 in vpisanih dimenzij, ki se ne ponavljajo in tudi niso večkratniki, postavila tezo o celotni kompoziciji – da ne sloni na modularnih merah, temveč na drugih kompozicijskih principih. Da se je arh. Plečnik v cerkvi na Barju uporabi modularnosti izogibal, je verjetno pripomoglo že omenjeno dejstvo, da je sakralno arhitekturo pojmoval kot najpomembnejše področje arhitekture – to je področje, kjer se mora arhitekt še posebej potruditi in pokazati vse svoje arhitekturno in drugo znanje. Za običajne stavbe je uporaba modularnosti enostaven princip arhitekturnega snovanja, ki ne zahteva večjega miselnega napora. Uporaba drugačnih načinov komponiranja medtem zahteva večje znanje in usklajevanje posameznih arhitekturnih elementov.

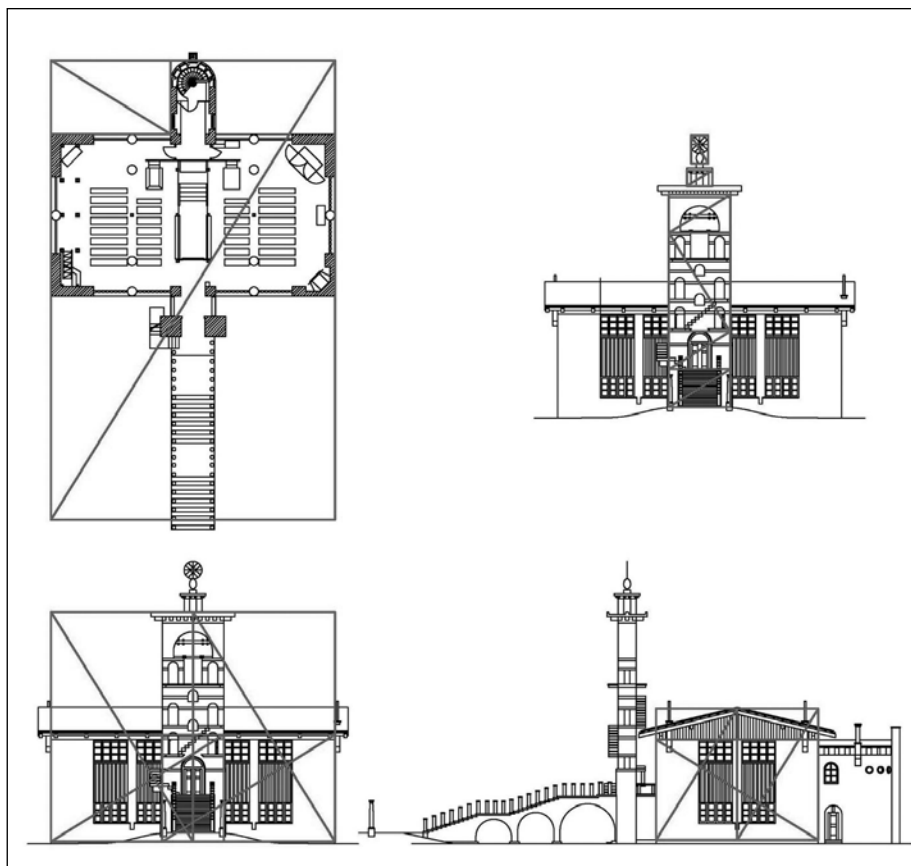
Kurentova analiza (2002, 201) je pokazala, da tlorisna kompozicija in razporeditev klopi sloni na dveh Hermesovih pečatih, ki se v sredini medsebojno sekata. Kompozicija Hermesovega pečata temelji na kvadratu, ki mu je včrtan krog, slednjemu pa je včrtan enakostranični trikotnik. Šlo naj bi za star kompozicijski princip, ki naj bi pomenil osnovo umetnosti (195). S pomočjo Hermesovega pečata lahko razložimo tudi kompozicijo fasade, zlasti razporeditev okenskih odprtin (Slika 3). Izmerjena



Slika 3: Kompozicijska analiza uporabe Hermesovega pečata. (avtor analize: Domen Kušar, 2018)

kompozicija od idealne razporeditve odstopa največ za 2,7 %. Ob dejstvu, da naj bi oko zaznalo napako v obsegu od 2,5 do 5 %, to ni veliko. Pri vrednotenju rezultata je treba upoštevati še dejstvo, da odstopanja od idealnega nastanejo tudi zaradi prilagajanja modularnemu materialu (npr. opeki), delovanja materialov in podobno.

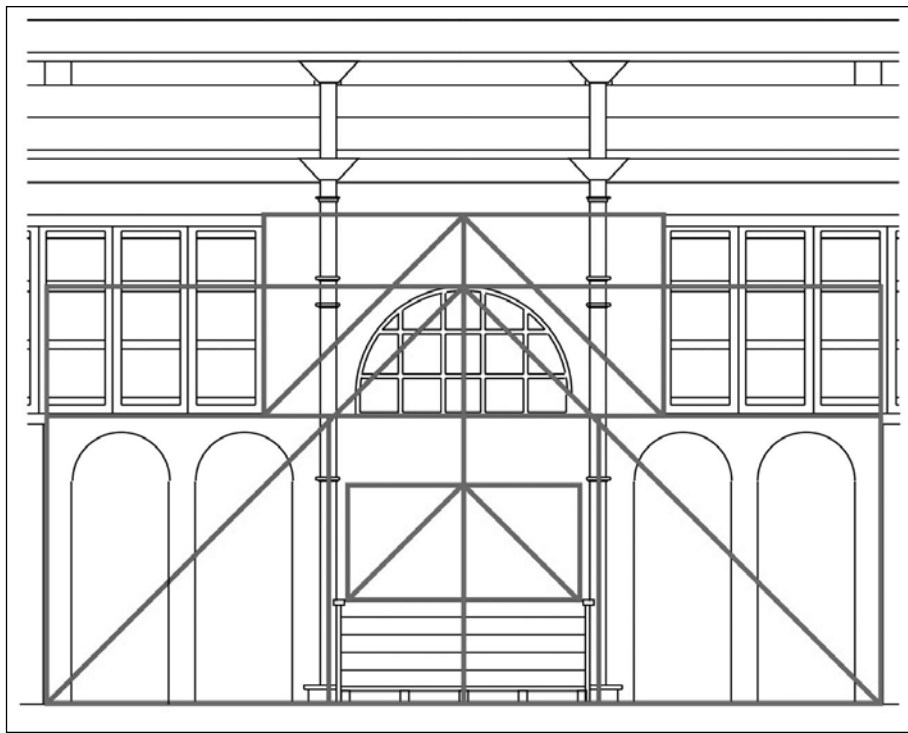
Analiza uporabe zlatega reza je bila narejena za situacijo, tloris cerkve, oltar, fasado in zvonik. Pri njeni izvedbi smo upoštevali robove glavnih arhitekturnih elementov (rob strehe, rob zidanega dela, rob polnil, odprt in podobno). Princip zlatega reza v podobi zlatega pravokotnika se v cerkvi pojavlja večkrat. Analiza situacije stavbe z vstopnim stopniščem se približuje zlatemu pravokotniku, saj je odstopanje 2 %. V razmerju zlatega reza je tudi tlorisna dimenzija strehe. Odstopanje je le 0,4 %. (Kušar in Volgemut 2018) Zlati rez je Plečnik uporabil tudi za ločitev obeh stranskih kril od osrednjega – najpomembnejšega dela cerkve. Oba dela sta namreč sestavljena iz po dveh zlatih pravokotnikov (pravokotnik s stranicami v razmerju zlatega reza), ki se stikata na prečni osi stavbe. Najbolj očitna uporaba zlatega reza je v kompoziciji lahkih obodnih sten med zidanimi elementi. Stene sestavljajo lahka lesena polja iz smrekovih desk in okna. S tem (cenenim) načinom gradnje je Plečnik



Slika 4: Kompozicijska analiza uporabe zlatega reza. (avtor analize: Domen Kušar, 2018)

bistveno zmanjšal težo obodnih zidov. Vsako okensko polje je zlati pravokotnik. Prav tako zlati pravokotnik določa kompozicijo glavnih fasad. Pri tem gre za delno prekrivanje zlatih pravokotnikov, ki se prekrivata v osrednjem delu. Prav tako zlata pravokotnika določata celotno kompozicijo južne stene z zvonikom (Slika 4). Za razliko od stolpastih zvonikov cerkva širšega območja je barjanski ravninski – kraški in večkrat prevotljen (Juvanec 2015, 754). S tem je arhitekt Plečnik po eni strani zmanjšal težo zvonika, po drugi strani pa pokazal arhitekturno značilnost območja, od koder je izhajal njegov rod. Analiza torej daje prednost uporabi zlatega reza, saj so odstopanja manjša kot pri Hermesovem pečatu.

Kompozicija oltarja poleg oltarne mize s tabernakljem zajema tudi oltarno steno in zidan slavalok s polkrožnim oknom, ki skupaj tvorijo zaokroženo oltarno celoto. Kompozicijski princip temelji na uporabi kvadrata kot osnovnega elementa celotne kompozicije (Slika 5). S tem se arh. Plečnik spogleduje s starokrščanskim načinom komponiranja (Petrović 1974), ki se je obdržal pri srednjeveških kompozicijah srbskih samostanov (Kurent, 2002, 139). Kljub temu je tudi tu za določitev dimenzije polkrožnega okna uporabil zlati rez. S tem je nadaljeval kompozicijsko načelo določe-



Slika 5: Kompozicijska analiza oltarne celote. (avtor analize: Domen Kušar, 2018)

vanja oken, ki je bilo uporabljeno pri členitvi fasade. Nekatera druga kompozicijska načela, ki prav tako temeljijo na razmerjih med malimi celimi števili, pa je mogoče zaslediti tudi pri oblikovanju notranje opreme (Kušar in Volgemut 2018).

4. Plečnikova cerkev svetega Mihaela kot dar družine Plečnik

Ker je sredstev za gradnjo cerkve kljub razmeroma nizki ceni stalno primanjkovalo, je arh. Plečnik del denarja za gradnjo daroval iz zapuščine svojega brata in Matkovičevega strica Andreja Plečnika. Slednji je bil duhovnik in ni imel potomcev. Čeprav so bili bratje Plečnik zelo različnih značajev in se niso prenašali najbolje, so bili po drugi strani zelo navezani eden na drugega. Lenarčič (2016, 297) poroča, da je arh. Plečnik ob nedeljah rad hodil v gostilno Kolovrat, da se je tam srečeval z bratom Janezom, zdravnikom in patologom, ter se z njim pogovarjal. Predpostavimo lahko, da je bil del njunih pogovorov tudi, kaj storiti z zapuščino brata Andreja, in da je arhitektov brat Janez idejo o darovanju denarja za novo cerkev podprl. Poleg tega je arh. Plečnik za cerkev sam daroval naslednje: Marijin kip, bronastega Kristusa, poldrage kamne za tabernakelj, turški kavni mlinček, bron za zvon ... (Matkovič 1949).

Ne glede na mnenje nekaterih poznavalcev Plečnika, da naj bi šlo v primeru oltarne stene za citat arkadne stene starokrščanske bazilike, kot ga upodabljajo zgodnjesrednjeveški slonokoščeni reliefi (Prelovšek 1999, 166), celotna oltarna kompozicija spominja na ikonostas pravoslavnih cerkva. Oltar je preprosta lesena miza, oblečena v medenino. Za oltarjem je v medenino oblečena arkadna stena s škrlatnimi zavesami. Z »zlato« barvo medenine in »kraljevo« škrlatno barvo zaves je dal arhitekt Plečnik temu delu cerkve največji pomen. Podobnost z ikonostasi pravoslavnih cerkva in že opisan prispevek širše družine Plečnik pri gradnji napeljuje na misel, da je celotna cerkev pravzaprav dar družine Plečnik. V tradiciji srbske pravoslavne cerkve imamo veliko podobnih primerov financiranja gradnje srbskih samostanov in cerkva v srednjem veku ter tudi med obema svetovnima vojnama. Tam so gradnjo podpirali srbski vladarji, posamezniki in skupine kot z neke vrste zaobljubo, oporoko oziroma v nekakšen spomin (srbsko: »zadužbina«) (Marković in Talović 2013). Tako je npr. samostan Studenica dar vladarja Štefana Nemanje, Gračanica dar kralja Milutina Nemanjića, Manasija dar vladarja Štefana Lazarevića (Kurent 2006). Plečnik je med obema vojnama delal v Srbiji (v Beogradu) in tudi za kralja Karađorđevića (vila Novi Suvobor). S kraljem se je tudi večkrat osebno srečal. Zato smemo sklepati, da je ta srbski običaj poznal. Plečnik je bil globoko veren in je živel v isti župniji. Tako se zdi smiselno predpostaviti, da je svoji župniji želel podariti tudi nekaj trajnega.

5. Zaključek

Cerkev sv. Mihaela je sicer majhna, a pastoralnim potrebam prebivalstva zadostuje še danes. Z umetniškega stališča pomeni arhitekturni presežek v krajini. Uvrščena je bila tudi na seznam pomembnih Plečnikovih del za vpis v seznam kulturne dediščine UNESCO.

Arhitekt, ki se spogleduje s častjo oltarja (Bartolj 2017), je v predkoncilskem času izvedel določene arhitekturne rešitve bogoslužnega prostora, ki so bile v resnici del dinamičnih vrenj, usmerjenih v iskanje s sodobnostjo sinhronizirane podobe bogoslužnega prostora, s katerimi se je Cerkev soočala že desetletja pred koncilom (Debevc 2013, 273) in so se v polnosti uveljavile šele z II. vatikanskim koncilom. S podobnimi, za takratno družbo revolucionarnimi, zamislimi je Plečnik začel že na Dunaju, kjer si je z uporabo armiranega betona v cerkvi na Ottakringu nakopal zamero državnega vrha, in nadaljeval v Šiški – s postavitvijo templju podobne cerkve, z oltarno mizo proti ljudstvu. Za razliko od Dunaja je imel tu zaslombo močnega reda frančiškanov, ki so njegovo delo podpirali.

Ne glede na številne omenjene omejitve je imel Plečnik pri načrtovanju cerkve na Barju dokaj proste roke. Skromna kmečka arhitektura okolice ni ponujala zgledov, ki bi jih moral arhitekt Plečnik pri načrtovanju upoštevati. Nečak Karel Matkovič kot glavni pobudnik gradnje mu je popolnoma zaupal, zaveznike pa je imel tudi na magistratu. Čeprav je bila cerkev sprva zasnovana ambiciozno, je kasnejši razplet, h kateremu je prispeval neugoden teren in zlasti pomanjkanje denarja, pomenil skromno cerkveno stavbo, skoraj bolj podobno protestantski (Benko 2017,

186) kot pa klasični katoliški cerkvi. Kljub temu je Plečnik skromna sredstva, namenjena gradnji, dobro izkoristil z uporabo klasičnih principov kompozicije, zlasti zlatega reza, ter s prefinjenim in dovršenim oblikovanjem tudi banalnih predmetov. S tem pa je dosegel visok, težko ponovljiv estetski nivo – in tako potrdil svoja načela o projektiranju sakralnih stavb, ki da morajo biti v arhitekturi presežek.

Glede na trud in energijo, ki ju je kot pobudnik in organizator gradnje cerkve vložil Plečnikov nečak kaplan Matkovič, izdelavo načrtov, ki jih je naredil arhitekt Plečnik in ob tem daroval del opreme ter denarja iz zapuščine strica oz. brata Andreja, lahko pritrdimo tezi, da gre pri cerkvi sv. Mihaela pravzaprav za zapuščino širše družine Plečnik Barju, Ljubljani oziroma župniji Trnovo, kjer so te osebe tudi bivale.

Reference

- Bartolj, Jože.** 2017. *Mojster Plečnik na poti do oltarja*. Radio ognjišče 3. januar. <http://radio.ognjisce.si/sl/186/komentarji/22738/> (pridobljeno 8.10.2018).
- Benko, Andreja.** 2014. Arhitekturna analiza sakralnega prostora cerkve. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 4:689–700.
- — —. 2017. *Simbolni elementi sakralnih objektov evangeličanske veroizpovedi in njihov pomen*. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:185–199.
- Charney, Noah.** 2017. *Eternal architect: the life and art of Jože Plečnik, modernist mystic*. Ljubljana: Muzeji in galerije Ljubljane.
- Debevc, Leon.** 2015. Krščanska sakralna arhitektura pred cerkvenim razkolom. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4:741–750.
- — —. 2013. Sakralna arhitektura po drugem vatikanskem koncilu »ikona« ali »reklama«. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 2:269–278.
- Gorjup, France, Bojan Kapelj in Jože Kušar.** 1991. *Zbornik župnije Barje ob 50 letnici zgraditve cerkve sv. Mihaela*. Ljubljana: Župnijski urad sv. Mihaela na Barju.
- Hrausky, A.** 2016. *Simboli v Plečnikovi arhitekturi*. Ljubljana: Lili in roza.
- Juvanec, Borut.** 2015. Zvonik kot stik evangeličanske in katoliške kulture. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4:751–770.
- Kurent, Tine.** 2002. *Arhitektov zvezek*. Ljubljana: Nait.
- — —. 2006. *Arhitektov zvezek*. Zv. 3. Ljubljana: Nait.
- Kušar, Domen.** 2007. The golden section and the origin of this name. *Journal for Geometry and Graphics* 11, št. 1:83–92.
- Kušar, Domen, in Mateja Volgemut.** 2018. Principles of architectural composition in architect Jože Plečnik's church of st. Michael on barje. V: *Mongometrija 2018: conference proceedings: 6th international conference on geometry and graphics*, 219–228. Ur. Vesna Stojaković. Novi sad: Faculty of technical science, University of Novi sad.
- Kušar, Jože, Lara Slivnik in Edo Wallner.** 1997. *Analiza nosilne konstrukcije Plečnikove cerkve na Barju*. V: *Zbornik 19. zborovanja gradbenih konstruktorjev Slovenije*, 133–139. Ur. Franc Saje in Jože Lopatič. Ljubljana: Slovensko društvo gradbenih konstruktorjev.
- Lenarčič, Simon.** 2016. *Plečnik kot se ga je spominjal njegov najljubši učenec Vinko Lenarčič*. Ješovec pri Kozjem: samozaložba.
- Le Corbusier, Jeanneret.** 2004. *The Modulor*. Basel: Birkhauser.
- Marković, M., Talović, V.** 2013. Zadužbinari davali prema dubini džepa. *Večernje novosti*, 19. 9. <http://www.novosti.rs/vesti/naslovna/reportaze/aktuelno.293.html:454845-Zaduzbinari-davali-prema-dubini-dzepa> (pridobljeno 18.05.2018).
- Matkovič, Karel.** 1935(?)–1949. Kronika gradnje cerkve sv. Mihaela. Arhiv župnije Barje.
- Omahen, Janko.** 1976. *Izpoved*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Padova, Richard.** 1999. *Proportions*. London in New York: E & FN Spon.
- Pejaković, Mladen.** 2000. *Zlatni rez*. Zagreb: Art studio Azinović.
- Petrović, Đorđe.** 1974. *Teoretičari proporcija*. Beograd: Građevinska knjiga.
- Prelovšek, Damjan.** 2012. *Cerkev sv. Mihaela na Ljubljanskem barju*. Ljubljana: Znanstveno raziskovalni center.
- Vitruvius, Pollio.** 2009. *O arhitekturi*. Prev. Fedja Košir. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za arhitekturo.
- Wallner, Elizabeta.** 1998. *Plečnikova cerkev na Barju*. Diplomsko delo. Univerza v Ljubljani, Fakulteta za arhitekturo.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,237—252

Besedilo prejeto/Received:06/2018; Sprejeto/Accepted:10/2018

UDK/UDC: 78:616.89-008.441-053.6

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Erzar2>

Marko Erzar, Klara Horvat, Zarja Klun, Maja Maraž, Kristjan Mihelič in Drago Švajger

Aktivno ustvarjanje glasbe kot način za zmanjševanje socialne anksioznosti mladostnikov – pilotska raziskava

Active Music Making as a Route to Diminished Social Anxiety among Adolescents – A Pilot Study

Povzetek: V članku, ki temelji na pilotski raziskavi Aktivno ustvarjanje glasbe kot način za zmanjševanje socialne anksioznosti mladostnikov, smo raziskovali, kakšen vpliv ima glasba na možgane mladostnikov in kako lahko to znanje uporabimo za čustveno opismenjevanje mladostnikov, ki so bili vključeni v raziskavo. V začetnem delu članka smo se osredotočili na mladostnika in razvoj mladostniških možganov ter na pomen glasbe v tem ključnem obdobju razvoja. Nato smo se osredotočili na glasbo in pozitivne učinke, ki jih ima na človeške možgane, ter na možnost povezave med glasbo in učenjem čustvene regulacije. Glasba je že od nekdaj tisto, kar ljudi povezuje, saj je že sam glas prvi stik z muzikalčnostjo, ki nas obdaja od spočetja naprej. Glas v sebi nosi različne čustvene nianse, sporoča, v kakšnem fizičnem in čustvenem stanju je naš sogovornik, ter predstavlja most med posameznikom in soljudmi. Skupina mladostnikov, ki je sodelovala v naši raziskavi, se je učila uporabljati ravno glas kot orodje za čustveno oporo. Skozi vaje kultiviranja glasu kot notranje moči človeka so se hkrati učili tudi čustvene regulacije, krepili občutek za jaz, spoznavali sami sebe, presegali pričakovanja, ki so jih imeli o sebi, obenem pa se zabavali in gradili svoj izraz v skupini. Raziskovali smo še, na kakšen način lahko uporabljamo pevske in instrumentalne tehnike v terapevtske namene – čeprav naša raziskava ni bila namenjena raziskovanju učinkov terapije z glasbo. Vseeno pa smo ob oblikovanju pevskih in igralnih delavnic za mladostnike ugotovili, da je bil naš cilj dosežen – glas in učenje ob glasbi smo uporabili kot terapevtsko intervencijo pri delu z mladimi, kjer se je pokazalo, da sta se stanje socialne anksioznosti in zadržanosti zmanjšala.

Ključne besede: glasba, mladostniki, socialna anksioznost, izražanje, razvoj

Abstract: In this article, based on the pilot study Active music creation as a way of reducing the social anxiety of adolescents, we have explored the importan-

ce of music on the minds of adolescents and how this knowledge can be used for the emotional literacy of adolescents who participated in the study. In the first part of the article, we focused on adolescents and the development of an adolescent brain, and what music means in this crucial period of development. Furthermore, we focused on the music and its positive effects on the human brain, and how we can connect music with the teaching of emotional regulation. Music has always been what connects people since the voice itself is the first contact with the musicality that surrounds us from the conception onwards. The voice itself carries all emotional nuances, it communicates in what physical and emotional condition a speaker is and offers a bridge between »us« and »others«. A group of adolescents who participated in our study learned to use their voices as a tool that offers emotional support. Through the exercises of cultivating this inner strength (their voice), they also learned emotional regulation, strengthening the sense of »self«; they were learning who they were, exceeded the expectations they had about themselves, and at the same time enjoyed themselves and built their own expression in the group. We also explored how we can use singing and instrumental techniques for therapeutic purposes, although our research was not intended to examine the effects of music therapy. Nevertheless, when creating singing and acting workshops for adolescents, we realized that our goal was achieved. Using the voice and learning with music were used as a therapeutic intervention in working with young people and the levels of social anxiety and restraint were shown to have decreased.

Key words: music, adolescents, social anxiety, expression, development

1. Uvod

Vedno več raziskav potrjuje izjemno široke pozitivne učinke glasbenega izobraževanja in udejstvovanja na razvoj otrok in mladostnikov. Dokazani so tudi učinki glasbenih delavnic na preprečevanje postravmatske stresne motnje (PTSD) in kot pomoč otrokom in mladostnikom, ki so žrtev različnih travmatičnih dogodkov, zamenjanj in zlorab. Več študij obravnava terapijo z glasbo kot sredstvo za raziskovanje samega sebe in svojega čustvenega doživljanja (Sausser 2006, 138). Temeljni učinek, ki ga ima glasba, predvsem kadar gre za aktivno izvajanje, ki poteka po jasno izdelanem strukturiranem zaporedju (od dela na ritmu do oblikovanja melodije in petja ter nazadnje skupnega muziciranja in priprave kratkega recitala), je prav regulacija težkih čustvenih vsebin, ki se kažejo kot tesnoba, čustveni nemir, težave s pozornostjo in obvladovanjem impulzov ter nesposobnost čustvenega izražanja oziroma govorjenja o čustvih ter razumevanja svojega čustvenega stanja. Čustvena pismenost, ki je eden temeljnih pogojev za razvoj sposobnosti čustvene regulacije, socialno vključevanje in vzpostavljanje prijateljskih medosebnih odnosov, se namreč razvija po istih poteh kot glasba. Muzikalčnost je najpomembnej-

ši znak čustveno varnih in trdnih odnosov. Z razvojem glasu (petje) in integracije uho – oko – roka (igranje inštrumenta, sploh klavirja, kjer se uporablja dvoročno igranje) razvijamo nevronske poti, ki odpirajo pot do lažjega socialnega povezovanja.

2. Teoretični del

2.1 Mladostništvo

Mladostništvo ali puberteta je obdobje, v katerem prihaja do pomembnih količinskih in kakovostnih sprememb v spoznavnih sposobnostih, logičnem mišljenju, procesiranju informacij in razumevanju predmetnega ter socialnega okolja (Zupančič in Svetina: v Marjanovič Umek 2009, 525) in katerega začetek sovpada z ustvarjanjem dokončnih temeljev v možganih posameznika, ki bodo predstavljali osnovo njegovim odraslim odnosom (Gostečnik 2016, 83). Fizična in kognitivna rast ter razvoj možganskih struktur mladostniku omogočajo progresivne spremembe na mnogih področjih delovanja (Zupančič in Svetlina 2011, 69), zato bolj kot kadarkoli prej razume informacije iz okolja in jih integrira v svoj repertoar vedenja in delovanja (Feinstein 2013; Steinberg 2014: v Gostečnik 2016, 259). Preoblikovan miselni sistem mladostnika, ki preide od konkretnega k abstraktnemu, pa odpira povečano sposobnost razumevanja in procesiranja emocij (Kompan Erzar 2003, 163). Ena izmed pomembnejših razvojnih nalog mladostnika je reorganizacija njegovega odnosa s starši (Allison in Sabatelli 1988; Grotevant in Cooper 1986: v Puklek Levpušček 2003, 72). Družinski odnosi so vir toplote, sreče, zadovoljstva, lahko pa tudi stiske in travme (Simonič 2015, 67). Posamezni družinski člani in družinski sistem so v nenehnem procesu dinamičnega prilagajanja, kar pride v obdobju mladostništva do izraza še toliko bolj (Pate 2016, 435). Posledično je to tudi obdobje, v katerem stopijo pri mladostniku v ospredje skrbi v zvezi z negativnim socialnim vrednotenjem. Socialni kontekst mladostnikovega delovanja se vse bolj razširja, vrstniške interakcije in odnosi postajajo vse pomembnejši del njegovega življenja in pomembna mladostnikova referenčna skupina ter prostor preizkušanja identitete (Puklek Levpušček 2006; Gomezel in Kobolt 2012; Zupančič 2011, 69). Vrstniki so model za posnemanje obnašanja, vir tolažbe, pa tudi vir draženja (Kuhar 2002, 271). Mladostniki doživljajo veliko radosti, veselja, pozitivnih pričakovanj, vznemirjenja, izkušajo pa tudi znatno mero negotovosti in dvoma vase, žalosti, anksioznosti, osamljenosti in zaskrbljenosti glede prihodnosti (Conger 1999: v Zupančič in Marjanovič Umek 2009, 521). V tem obdobju različnih pritiskov je zato vedno bolj pomemben prosti čas, ki ga opredeljujejo raznovrstne dejavnosti (Denac 2013, 114). Izredno pomembno za mladostnika je, da v tem obdobju veliko bere, piše in se ukvarja s kulturo, saj imajo te dejavnosti zelo pomemben vpliv na njegove razvijajoče se možgane. Znanstveniki ob tem ugotavljajo, da ima glasba še posebej velik vpliv na emocionalno počutje, različne mladostnikove zmožnosti in sposobnosti (Feinstein 2013; Steinberg 2014: v Gostečnik 2016, 173).

2.2 Glasba in njene oblike

2.2.1 Glasba in glas kot ključni dejavnik razvoja

Človeški glas je biološko komunikacijsko orodje, s katerim se človek začne spoznavati že v prenatalnem obdobju. Vsak dojenček posluša svojo mater ter zvoke, besede in pesmi, ki jih sliši iz okolja. Tako vsak otrok razvije svoj edinstven, poseben in nenadomestljiv glas, ki je tesno povezan z njegovimi čustvi in umom. Z glasom razkrivamo del sebe, svojo osebnost, globino čutenj in misli. Človeški glas se postavlja visoko nad druge instrumente, saj govorjenje v sebi lahko nosi intimen, direkten in nadčuten naboj. Otrok se skozi razvoj sooča z različnimi spremembami, tudi na področju razvoja glasu, dečki pa spremembe doživijo še bolj intenzivno zaradi mutacije glasu. Glas se razvija pri vsakem posamezniku z različno hitrostjo, gre pa tudi čez različna obdobja, zato lahko govorimo o otroškem glasu, odraslem glasu in glasu v starosti (Malloch in Trevarthen 2010). Glas močno odraža razvoj in je občutljiv na najrazličnejše dejavnike, predvsem uporabo in pravilno oblikovanje pevskega aparata. Glasba, predvsem petje, je zato lahko terapevtska dejavnost, saj z njo dosežemo strategije oblikovanja čustvenega odziva ali spremembo čustvenega odziva (MrRae et al. 2010, 456).

»Glasba se dotakne naših občutij globlje kot beseda in v nas prebudi celovit odziv. Morda to ne velja prav za vso glasbo, vsekakor pa je to ena stran kontinuuma jezik – glasba. V vsakem primeru pa glas in čustva igrajo osrednjo vlogo pri soevoluciji glasbe in jezika ter predstavljajo najmočnejša elementa vsakodnevnih govornih komunikacij in ustvarjanja glasbe.« (Airbib 2013, 413)

2.2.2 Oblike glasbenih aktivnosti in izražanja skozi glasbo

Pri terapiji z glasbo se uporabljajo različne glasbene dejavnosti, ki posamezniku pomagajo pri odkrivanju notranjih svetov. Med te aktivnosti spadajo izvajanje (petje, igranje z glasbili oziroma inštrumentalno izvajanje, gibanje ob glasbi), poslušanje in ustvarjanje (ples, slikanje ob glasbi) (Pepelnak Arnerič 1997; Žvar et al. 2008, 345). Petje predstavlja aktivno obliko učenja, medtem ko je gibanje ob glasbi ena najstarejših izraznih oblik čustev (Žvar et al. 2008, 115). Glasbena aktivnost enakovredno zaposluje možganske funkcije obeh hemisfer hkrati, in sicer bolj kot katera koli druga dejavnost (Lešnik 2015, 73), prav tako pa glasbeno udejstvovanje ob različnih nastopih vsekakor vpliva na otrokovo samopodobo, navadno pozitivno (Goetze v Lešnik 1985, 232). Petje je poleg poslušanja glasbe ena izmed najbolj razširjenih aktivnosti, ki jih izvajajo mladi. Med oblike petja spadajo solopetje, petje v pevskem zboru in petje v skupini. Solopetje navadno spremlja glasbena spremljava, kar imenujemo komorna glasba. To je izraz za skladbe, ki so komponirane za manjše zasedbe (1–10 izvajalcev), vsak del partiture pa izvaja po en glasbenik. Komorno glasbo ločimo glede na število izvajalcev (solo, duo, trio, kvartet, kvintet, sekstet, septet, oktet, nonet in decet), prav tako pa se loči glede na število glasbil v postavitvi. Če je izvajalcev glasbe več kot 11, se zasedba imenuje

komorni orkester, kadar pa je izvajalcev od 21 do 100 ali več, zasedbo imenujemo simfonični orkester. Pevski zbor je vokalna glasbena skupina, kjer posamezni del skladbe izvaja več pevcev hkrati, glasbena spremljava pa ni nujna. Poleg petja in poslušanja glasbe poznamo tudi obliko, kjer se petju in igranju na inštrumente pridruži telesni izraz, to je muzikal. Gre za glasbeno-scensko delo, ki se je razvilo iz operete in pri katerem gre za kombinacijo petja, pesmi, plesa, igranja in govorenja.

2.3 Glasba in njena uporaba v terapevtske namene

Stein (1999, 89) razume glasbo kot primarno procesno izkušnjo, ki nasprotuje slišnemu, saj prebuja naša občutja. Mnogi avtorji opredeljujejo čustva ne samo kot pozitivna in negativna, temveč tudi kot tako imenovana trda ali dominantna in mehka ali submisivna (Čotar Konrad 2016, 321–322; Sanford 2007, 65–70 v Konrad in Perko 2018, 252), ki so lahko ali pozitivna ali negativna. Glasba deluje kot medij, ki ima neposreden dostop do človekovega čustvenega in podzvestnega sveta in je prirojena vsakemu človeku. McDermott, Houser (2006, 62) in Disanaya-ke (2009, 45) trdijo, da glasba krepi medsebojno povezovanje in komunikacijo ter ustvarja stik, zato je lahko terapevtska, saj z njo usvajamo strategije oblikovanja čustvenega odziva ali dosežemo spremembo čustvenega odziva (McRae et al. 2010, 89). Uглаšena umetniška kreacija omogoči posamezniku, da se vanjo čustveno vključi, pritegne njegovo notranjo pozornost (telesni, čustveni odziv), jo oblikuje in skozi oblikovanje pomena tudi regulira ter zaključi tako, da skupaj z njim ustvari nov čustveni prostor. Ta nov čustven prostor pa je tisti, ki poganja razvoj (Kompan Erzar 2015, 78).

2.3.1 Glasba kot terapevtsko sredstvo

Glasba kot terapevtska metoda se je začela sistematično uporabljati v 20. stoletju. Glasbena terapija se je z leti vse bolj razvijala in postajala terapevtsko sredstvo za pomoč pri različnih tiskah in lajšanju najrazličnejših simptomov (Landis-Schacket al. 2017, 116). Mrazova in Celec (2010, 110) pojasnjujeta, da lahko glasbeno-terapevtske oblike delimo na aktivne in pasivne. Z vidika nevroznosti se pasivne in aktivne glasbene dejavnosti razlikujejo po delih možganov, ki jih aktivirajo. Terapevtske tehnike, ki spadajo med aktivne, vključujejo igranje inštrumentov, petje, glasbeno improvizacijo, pisanje besedil in pesmi, med pasivnimi pa navajata oblike, kot so poslušanje glasbe in različnih drugih zvokov.

2.3.2 Glasba in mladostnik

Glasbena terapija ima med vsemi oblikami terapije pri terapevtski obravnavi mladostnikov prav posebno vlogo (Tervo 2006, 182). Tervo poudarja, da sama glasba pri glasbeno-terapevtski obravnavi mladostnikov nima najpomembnejšega učinka, saj je potrebna tudi psihoterapevtska intervencija. Študija *Effects of Active Versus Passive Group Music Therapy on Preadolescents with Emotional, Learning, and Behavioral Disorders* avtorjev Montella in Coonsa (1999, 156) je raziskovala učinke aktivne in pasivne glasbene terapije. Raziskovalci so ugotovili, da se je nepri-

merno vedenje udeležencev po prejemu obeh intervencij glasbene terapije znatno popravilo in da lahko prav skupinska oblika glasbene terapije olajša proces samoizražanja v situacijah čustvenega vznemirjenja in zagotovi kanal za pretvarjanje frustracije, jeze in agresije v izkušnje ustvarjalnosti in samoizražanja.

Še ena raziskava, ki jo je vredno omeniti, je Paulanderjeva *The meaning of going in music therapy. A phenomenological study on the participants' experiences* (2011, 132). Ta raziskava je pokazala, da so udeleženci glasbene terapije, ki je vključevala pogovor, mnogo bolje razumeli občutja in globlje občutili glasbeno izkušnjo kot ob glasbenih terapijah, ki pogovora niso vključevale. Številne raziskave različnih avtorjev kažejo, da ima ukvarjanje z glasbo pri otrocih, še posebej glasbena terapija, ki vključuje elemente pevskih tehnik, statistično pomembne učinke na čustveno regulacijo, probleme z navezanostjo in na motnje v vedenju pri mladostnikih (Odell-Miller 2011, 237; Gold, Voracek, in Wigram 2004, 189; Kimbel in Protivnak 2010, 156). Študija *The influence of group singing on trust and cooperation* avtorjev Anshel in Kipper (1988, 99) je raziskovala učinke, ki jih ima petje v skupini na zaupanje in sodelovanje. Rezultati so pokazali razvoj zaupanja in pripravljenosti sodelovati. Raziskava *A Meta-Analysis on the Effects of Music as Reinforcement for Education/Therapy Objectives* avtorja Standleyja (1996, 76) je ugotovila, da glasbena dejavnost utrjuje družbeno primerno vedenje, nanj vpliva blagodejno. Čeprav naš članek ne raziskuje glasbene terapije, pač pa strukturirano aktivno ukvarjanje z glasbo pri mladostnikih, rezultati omenjene študije nakazujejo, kako globoka izkušnja je lahko glasba. Pridobiti vpogled v to, kaj aktivno ukvarjanje z glasbo lahko ponudi mladostniku, je globlji cilj našega projekta.

2.3.3 Oblikovanje glasbenih delavnic za mladostnike

V sklopu projekta smo izvedli pilotsko študijo o povezanosti aktivnih glasbenih delavnic in čustvenega doživljanja mladostnikov. Delavnice, ki smo jih izvedli, so vključevale različne zvrsti glasbe, pevsko tehniko, petje v zboru in igranje klavirja. Izhajali smo iz predpostavke, da imajo razvoj glasu, trening glasu (sproščanje telesa, urejenost dihanja) in igranje glasbila močno povezavo z mladostnikovim čustvenim stanjem, predvsem z zmanjševanjem socialne tesnobe. Tesnoba je tista, ki se na glasu najbolj pozna, zato smo še posebej skrbno načrtovali uvodne dihalne vaje. Glasilke namreč ne morejo polno delovati, če je človek tesnoben in diha plitvo (Malloch in Trevarthen 2010, 343). Ob običajnem ustvarjanju glasu glasilke oddajajo razmeroma šibek zvok. Človeško dihanje glasilke razpre, ko pa začnemo peti, se glasilke napnejo in zožijo. Višje, ko pojemo, bolj se glasilke napenjajo in krčijo, zato je pravilna pevska tehnika na visokih delih zelo pomembna. Zaradi zračnega toka, ki priteka iz pljuč, glasilke nihajo. Z izdihom se zaprejo. »Zoženje prsnega koša in zaprtje glasilk iz pljuč ustvari povečan tlak, ki pa je nezaten v primerjavi z zunanjim tlakom. Periodično zaporedje odpiranja in zapiranja glasilk povzroči uhajanje večje ali manjše količine zraka iz grla v ustno votlino, in to zgoščevanje in razredčevanje zraka se odraža kot zvočno valovanje, in takrat nastane glas« (Žvar 2001, 89). Hkrati lahko s takim načinom dihanja ustvarimo tudi dru-

gačno, manj tesnobno počutje. Podobno se zgodi pri igranju glasbila, kjer smo delo z mladostniki kombinirali na način, da so imeli individualen stik s pianistko. Na ta način smo jim omogočili navezovanje varnega stika, kjer so se v varnem okolju seznanili s skladbami in vajami. Imeli smo tudi skupinsko srečanje vseh dijakov, ki so bili vključeni v individualni pouk pri isti pianistki. Skupinska srečanja so mladostnikom omogočila medsebojno povezovanje, kar jih je še dodatno motiviralo pri individualnem delu.

3. Empirični del

3.1 Kvantitativni del raziskovanja

3.1.1 Opis udeležencev raziskave

Za naš projekt smo izbrali mladostnike, stare med 14 in 18 let, ki bivajo v dijaškem domu. Skupaj se je v našo raziskavo vključilo devet mladostnikov, od tega dva fanta in sedem deklet. Šest udeležencev raziskave se je udeležilo skupinskega petja, ostali trije pa učenja igranja klavirja. Do konca se je srečanj udeleževalo sedem mladostnikov. Na nastopu jih je nastopilo šest. Srečanja so potekala v Dijaškem domu Bežigrad, in sicer enkrat tedensko po eno uro in pol. Učenje klavirja je potekalo dvakrat tedensko, enkrat individualno in enkrat skupinsko.

3.1.2 Raziskovalna vprašanja

- R1: Kaj aktivno vodena delavnica ukvarjanja z glasbo pomeni za mladostnikovo doživljanje sebe in stik z lastnimi čustvi?
- R2: Ali ima na čustva usmerjeno aktivno ukvarjanje z glasbo in uglašeno skupno petje učinek na povezanost med mladostniki?

3.1.3 Hipoteze

- H1: Strukturirano, aktivno ukvarjanje z glasbo omogoča lažje prepoznavanje in regulacijo čustev.
- H2: Vključenost v aktivno vodene glasbene delavnice zmanjšuje stopnjo socialne anksioznosti pri mladostnikih.
- H3: Aktivno glasbeno izražanje mladostnike spodbuja k medsebojnemu povezovanju.

3.1.4 Opis instrumentov in potek raziskovanja

V raziskavi smo uporabili merski instrument »Lestvica socialne anksioznosti za mladostnike (LSAA)«, ki meri mladostnikovo doživljanje strahu, zaskrbljenosti in nesproščenosti v socialnih situacijah, v katerih mladostnik dejansko je ali zanje predpostavlja, da bo objekt negativnega vrednotenja drugih. Lestvica meri tudi

zadržanost, pasivnost oz. vedenje umika v socialnih situacijah. Zajema tipične socialne situacije, v katerih mladostnik doživlja socialno anksioznost: druženje z vrstniki, vzpostavljane in vzdrževanje stika z nepoznanimi vrstniki ali z vrstnikom nasprotnega spola, vrstniške zabave, izpostavljanje v razredu in nastopanje.

Uporaba LSAA je primerna za mladostnike med 11. in 18. letom, s prilagoditvami nekaterih postavk pa lahko lestvico uporabljamo tudi pri študentih. Vsebuje dve podlestvici: »Zaskrbljenost in strah pred negativnim vrednotenjem (ZSNV)« ter »Tesnoba in zadržanost v socialnem stiku (TZSS)«. Možen je tudi izračun skupnega rezultata na podlagi seštevka rezultatov na obeh podlestvicah. Mladostnik oceni pogostost doživljanja ali vedenja, ki ga opisuje vsaka postavka, na 5-stopenjski lestvici (1 – sploh ne, 2 – pretežno ne, 3 – včasih da, včasih ne, 4 – pretežno da, 5 – vedno).

Podlestvica »Zaskrbljenost in strah pred negativnim socialnim vrednotenjem (ZSNV)« vsebuje 15 postavk. Postavke se nanašajo na spoznavno in čustveno komponento socialne anksioznosti. Mladostnik, ki ima na omenjeni podlestvici visok rezultat, je zaskrbljen in ga je strah zaradi dejanskega ali možnega negativnega vrednotenja vrstnikov (tako poznanih kot nepoznanih), možne izključenosti iz vrstniške družbe, grožnje negativne samopredstavitve v socialnem okolju ter možnih negativnih odzivov na njegov nastop v javnosti.

Podlestvica »Tesnoba in zadržanost v socialnem stiku (TZSS)« vsebuje 13 postavk. Te se nanašajo na vedenjsko in čustveno komponento socialne anksioznosti. Mladostnik, ki ima visok rezultat na tej podlestvici, je v stikih z vrstniki (s poznanimi vrstniki, z nepoznanimi vrstniki ali z vrstniki nasprotnega spola) zadržan, nesproščen, ne daje aktivnih pobud za vzpostavitev in vzdrževanje stikov, ne želi biti v središču pozornosti, v skupini vrstnikov pa se vede pasivno (npr. raje poslušaj kot govori).

LSAA je mogoče uporabljati individualno ali skupinsko. Z njeno pomočjo lahko:

- Identificiramo mladostnike, pri katerih je izražena socialna anksioznost, bodisi v spoznavni obliki kot zaskrbljenost zaradi negativnega socialnega vrednotenja bodisi v vedenjski obliki kot vedenjska zadržanost v socialnih situacijah;
- Ugotavljamo temeljna področja mladostnikovih težav v socialnih stikih, ki jih potem poglobljeno proučujemo s pomočjo kliničnega intervjuja;
- Ugotavljamo doživljanje in vedenje mladostnikov, ki imajo pomanjkljive socialne spretnosti ali teh ne znajo primerno uporabiti v določenih socialnih situacijah;
- Ugotavljamo vzroke mladostnikove manjše priljubljenosti med vrstniki, njegove socialne izoliranosti, nezmožnosti vzpostavljanja intimne zveze, slabšega učnega uspeha, slabšega odgovarjanja pri ustnem ali pisnem preverjanju znanja, pasivnosti pri pouku ipd.;
- Načrtujemo svetovalne oz. klinične intervence pri mladostnikih, ki poročajo o težavah v medosebnih (zlasti vrstniških) odnosih ali v situacijah, ko so javno izpostavljeni (npr. v razredu, pri nastopanju);
- Ugotavljamo uspešnost preventivnih ali terapevtskih programov, s katerimi

izvajamo trening socialnih spretnosti pri mladostnikih (LSAA lahko uporabimo kot mero socialne anksioznosti pred izvajanjem programa in po njem);

- Raziskujemo socialno anksioznost mladostnikov v različnih obdobjih mladostništva ter njeno povezanost z drugimi psihološkimi spremenljivkami.

Podatke smo zbrali s pomočjo dveh vprašalnikov. Vprašalnik, namenjen staršem in pedagogom, je obsegal 58 vprašanj, medtem ko je vprašalnik za dijake obsegal 28 vprašanj. Pri obeh vprašalnikih smo izbrali zaprti tip vprašanj, saj smo na ta način najlažje pridobili informacije o dejanskem duševnem stanju otrok. V raziskavo smo poleg dijakov vključili še njihove vzgojitelje iz dijaškega doma, saj smo tako glede čustvenega razvoja otrok pridobili še dodatno (njihovo) mnenje. Raziskavo smo izvedli v enem od ljubljanskih dijaških domov. Anketiranih je bilo pet pedagogov. Vprašalnike za dijake smo razdelili na začetku izvajanja delavnic, da bi izmerili trenutno stanje socialne anksioznosti otrok. Vprašalnike smo dijakom zopet razdelili tik pred koncem izvajanja delavnic (na zadnji delavnici), da smo pridobili vpogled v učinkovitost in uspešnost izvajanja delavnic na znižanje socialne anksioznosti. Vzgojiteljem smo vprašalnik lahko dali samo enkrat, da bi ugotovili, kako izbrane dijake doživljajo oni. Tako kot dijakom smo vzgojiteljem vprašalnik razdelili dvakrat, in sicer pred začetkom izvajanja delavnic in na koncu izvajanja.

Dijak/dijakinja	Spol	Starost	ZSNV	TZSS	LSAA	Percentil	RSA
Dijak št.1	Ž	15 let	38	38	76	50	Srednja raven
Dijak št.2	Ž	16 let	55	47	105	95	Visoka raven
Dijak št.3	Ž	15 let	75	51	126	99	Visoka raven
Dijak št.4	Ž	16 let	56	40	96	85	Visoka raven
Dijak št.5	Ž	16 let	45	44	89	75	Srednja raven
Dijak št.6	Ž	17 let	36	39	75	45	Srednja raven
Dijak št.7	Ž	16 let	26	17	43	5	Nizka raven
Dijak št.8	Ž	18 let	58	47	105	95	Visoka raven

Tabela 1: Rezultati prvega testiranja socialne anksioznosti pri mladostnikih

Opombe: Ž – udeleženci ženskega spola, ZSNV – podlestvica zaskrbljenost in strah pred negativnim socialnim vrednotenjem, TZSS – podlestvica tesnoba in zadržanost v socialnem stiku, LSAA – lestvica socialne anksioznosti za mladostnike, RSA – raven socialne anksioznosti

Pri raziskavi je sicer sodelovalo 10 dijakov in dijakinj, vendar sta dva dijaka projekt zapustila predčasno, zato rezultatov njunih anket v analizo rezultatov nismo uvrstili. Povprečna starost anketirancev je bila 16,13 let. Iz izbranih podatkov je razvidno, da ima natanko polovica dijakinj visoko stopnjo socialne anksioznosti. Povprečna vrednost zaskrbljenosti in strahu pred negativnim vrednotenjem (ZSNV) znaša 48,63. Povprečna vrednost indeksa tesnoba in zadržanost v socialnem stiku (TZSS) znaša 40,38. Iz tega lahko sklepamo, da so anketirana dekleta bolj zaskrbljena zaradi možnosti negativnega vrednotenja kot zadržane v socialnem stiku. Povprečna vrednost indeksa lestvica socialne anksioznosti za mladostnike (LSAA)

predstavlja 89,38, kar nam pove, da imajo anketirane dijakinje v povprečju visoko stopnjo socialne anksioznosti.

Dijak/dijakinja	Spol	Starost	ZSNV	TZSS	LSAA	Percentil	RSA
Dijak št.1	Ž	16 let	60	42	102	90-95	Visoka raven
Dijak št.2	Ž	16 let	51	45	96	85	Visoka raven
Dijak št.3	Ž	17 let	35	37	72	35-40	Srednja raven
Dijak št.4	Ž	17 let	54	37	91	80	Visoka raven
Dijak št.5	Ž	17 let	51	24	75	45	Srednja raven
Dijak št.6	Ž	17 let	57	31	88	70-75	Srednja raven
Dijak št.7	Ž	15 let	39	42	81	60	Srednja raven
Dijak št.8	Ž	16 let	75	45	120	99	Visoka raven

Tabela 2: Rezultati drugega testiranja socialne anksioznosti pri mladostnikih

Opombe: Ž – udeleženci ženskega spola, ZSNV – podlestvica zaskrbljenost in strah pred negativnim socialnim vrednotenjem, TZSS – podlestvica tesnoba in zadržanost v socialnem stiku, LSAA – lestvica socialne anksioznosti za mladostnike, RSA – raven socialne anksioznosti

Pri drugem testiranju je bilo anketiranih osem dijakinj. Povprečna starost anketirancev je bila 16,4 let. Iz zbranih podatkov je razvidno, da ima, tako kot pri prvem testiranju, natanko polovica deklet visoko stopnjo anksioznosti. Pri anketiranih dijakinjah sta povprečna vrednost zaskrbljenosti in strahu pred negativnim vrednotenjem (ZSNV) 52,75, kar je v primerjavi s prvim testiranjem slabše za 4,12 enote, kar predstavlja 7,81 %. Povprečna vrednost indeksa tesnoba in zadržanost v socialnem stiku (TZSS) pri anketiranih dekletih znaša 37,88. V primerjavi s prvim testiranjem se je povprečna vrednost indeksa pri dekletih izboljšala za 2,51 enote, kar predstavlja 6,61 % izboljšanja stopnje tesnoba in zadržanosti v socialnem stiku. Povprečna vrednost indeksa lestvica socialne anksioznosti za mladostnike (LSAA) predstavlja 90,63. Iz tega je razvidno, da se je stopnja socialne anksioznosti pri dijakinjah nekoliko poslabšala, in sicer za 1,25 enote.

Dijakinja	Starost	ZSNV-PT	TZSS-PT	LSAA-PT	RSA-PT	ZSNV-DT	TZSS-DT	LSAA-DT	RSA-DT
Dijakinja št.1	16 let	56	40	96	Visoka raven	60	42	102	Visoka raven
Dijakinja št.2	16 let	45	44	89	Srednja raven	51	45	96	Visoka raven
Dijakinja št.3	16 let	75	51	126	Visoka raven	75	45	120	Visoka raven
Dijakinja št.4	17 let	36	39	75	Srednja raven	35	37	72	Srednja raven

Tabela 3: Primerjava rezultatov prvega in drugega testiranja socialne anksioznosti za ključne dijakinje

Opombe: PT – rezultati prvega testiranja, DT – rezultati drugega testiranja, ZSNV – podlestvica zaskrbljenost in strah pred negativnim socialnim vrednotenjem, TZSS – podlestvica tesnoba in zadržanost v socialnem stiku, LSAA – lestvica socialne anksioznosti za mladostnike, RSA – raven socialne anksioznosti

Ob koncu analize rezultatov smo naključno izbrali štiri dekleta, ki so sodelovala pri obeh testiranjih, da bi ugotovili, ali so se surovi rezultati pri posameznih indeksih po koncu projekta povečali oz. zmanjšali. Pri dijakinji 1 lahko opazimo, da se je indeks zaskrbljenosti in strahu pred negativnim vrednotenjem (ZSNV) nekoliko povečal, in sicer iz 56 na 60, kar pa glede stopnje zaskrbljenosti ne predstavlja prevelike razlike. Prav tako se je pri tej dijakinji indeks tesnobe in zadržanosti v socialnem stiku (TZSS) povečal iz 40 na 42, kar prav tako ne predstavlja velike spremembe. Podobno kot oba indeksa se je povečal tudi indeks lestvica socialne anksioznosti za mladostnike (LSAA), vendar samo za surovo vrednost 6. Podobno sliko imamo tudi pri dijakinji 2, kjer sta se prav tako povečala oba indeksa, in sicer ZSNV za 6 ter TZSS za 1. Kot pri prvi dijakinji tudi pri drugi vidimo, da se je stopnja socialne anksioznosti nekoliko povečala. Pri dijakinji 3 medtem opazimo, da se njena stopnja zaskrbljenosti zaradi možnosti negativnega vrednotenja ni spremenila, se pa je izboljšala stopnja tesnobe in zadržanosti v socialnem stiku, čeprav le za surovo vrednost 6. Tudi indeks lestvica socialne anksioznosti za mladostnike (LSAA) se je pri dijakinji 3 izboljšal za 6, vendar pa njena raven socialne anksioznosti še vedno ostaja visoka. Pri dijakinji 4 po drugi strani opazimo pozitivno spremembo pri vseh indeksih. V primerjavi s prvim testiranjem se je ZSNV izboljšal le za 1; pri indeksu TZSS se je vrednost izboljšala za 2, pri indeksu LSAA za 3. Nobena od sprememb indeksov ni velika, vendar pa se je naš projekt končeval ravno v času zaključevanja letnika in opravljanja prakse, zato so morda rezultati nekoliko zavajajoči – vendar pa vseeno lahko dobimo okvirno sliko statistične uspešnosti projekta.

3.1.5 Kvalitativni del raziskovanja

Udeleženci so bili vključeni v dve vrsti delavnic: učenje inštrumenta (pet udeležencev, od tega štiri dekleta in en fant) in petje (11 udeležencev, od tega 10 deklet in en fant). V sklopu delavnic učenja inštrumenta je bilo izvedenih 10 skupinskih srečanj (po 1,5 ure) in osem individualnih srečanj (po 30 minut). Skupinska srečanja so bila razdeljena na 10 različnih tem, ki so se izvajale v obdobju 10 tednov. V sklopu delavnic petja je bilo izvedenih 10 skupinskih srečanj po 1,5 ure. Srečanja so bila razdeljena na 10 različnih tem, ki so se izvajale v obdobju 10 tednov. Skupni cilj je bil zmanjšanje tesnobe pri sodelujočih z udeležbo in nastopanjem na končni produkciji projekta. Poleg uporabe zgoraj navedenih merskih instrumentov smo v raziskovalne namene uporabili še fenomenološko kvalitativno metodo pisanja dnevnika. Izvajalci so tedensko pisali dnevnik z opažanji, čustvenimi stanji, izjavami udeležencev, vtisi. Na podlagi dnevniških zapisov in ob raziskovanju, kakšen vtis so delavnice pustile na udeležence aktivnosti, smo lahko določili sedem izstopajočih tem, ki so bile skupne vsem udeležencem. Te teme so sram, socialna anksioznost (tesnoba), doživljanje samega sebe, stik s čustvi, uglašenost skupnega petja, občutek pripadnosti in občutek pomirjenosti.

Tema sramu:

- »Tukaj lohk pojem, nimam ovir.«
- »Teško nastopam, ampak te delavnice me osvobodijo.«
- »Tko nerodn mi je, čeprv tle je kul... ful me sproščeno nardita.«
- »Joj grozno je, ko pomislim, da bom nastopala tam pred vsemi.«
- »Je dosti lažje, če poveš na glas, da ti je nerodno.«

Tema socialne anksioznosti (tesnobe):

- »Ne vem, tko ko je ponedelk, vem, da bo cel tedn laži.«
- »Jaz tud mam panike, pa tesnobe napade in mi te vaje res pomagajo; no, saj imam psihoterapevko, sam ni to to, tuki je res nekaj, ko to mine.«
- »Včasih mi ful ni za prit sm, ampak pridem in vidm na konc, da je kul, da sem tko v izzy potem, cel teden.«
- »A veš, da sm, od kr tle vadm, še v šoli boljš, tko pridm pred tablo in ne razbija srce, ne tresem se, kul je.«
- »Včasih mi je herc vn padu, ko sem seminarsko mela al pa kaj mogla povedt, zdej pa je lažji, tko si rečem, ko pravta dihaj dihaj, ramena dol, trebuh je balon in se kr pomirim.«
- »Ko se osredotočim na dihanje, mi pomaga.«
- »Zadnjič sem se spomnila tiste vaje, ki smo jo delali, in sem začela delat isto. Je blo kul. Pol sem še sošolki pokazala, kako se to dela.«
- »Prav strah me je, ko pomislim, da bom tam igrala pred vsemi«

Doživljanje samega sebe:

- »Včasih mi je res težko, ker vem, da ne rabim bit pousod najboljša in se tako trudit, ampak si ne morem pomagat.«

Stik s čustvi:

- »Se bojim, da bom razočarala vse doma, če ne bom nrdila vse.«

Uglašenost skupnega petja:

Opažanja enega izmed vodij skupine pevske skupine: Dijaki iz tedna v teden pojejo lažje, kot povedo »nimam več cmoka v grlu, tko sproščen je glas«, »kot da se mi je grlo odprlu, kut da nimam več kepe nekje v grlu in trebuhu, je tko fajn, no en prostor je«, »nimam več strahu, ko pojem, kr je se ne tresejo glasilke in cela jaz in tud potem v skupini nimam treme, kr pojem kuk znam in lohka«. Pri skupnem petju je tako opaziti, da lažje petje ustvarja boljše skupno petje, stik med dijaki in s tem večjo uglašenost skupnega petja.

Občutek pomirjenosti:

»Prsa so sproščena, od kar tuki vadmo, je drugač, tak sem... fajna no.«

»Vse imam tuk mirno, kot en oblak skozi telo.«

»Ja grlo je čist v izy, pa tek ceu no, tud k grem kam nastopat, je zdej boljš, par vajic nrdim in sem kul.«

»Tukaj je uredu, ker vemo kaj bomo delali in ti si z nami. Nam ne rečeš samo, lahko rišete, karkoli hočete, in greš.«

Občutek pripadnosti:

»Tuk mi je zal, ka je zadnč, prav navadla sm se.«

»Ne nočm, da je konc, tuk mi je fajn z vami, čutim, da napredujem in sem jaz.«

»Tuki se res najdm, tak kul mi je, vse si povemo, pa vadmo, pa karkol rečmo, ni tistga ...uuu, kva si reku.«

»To je tako fajn, da lahko pridemo sem in povemo vse, kar nas skrbi.«

»Tebi lahko use povemo in nas boš poslušala.«

3.2 Interpretacija kvalitativnih podatkov

Pri hipotezi 1, da strukturirano, aktivno ukvarjanje z glasbo omogoča lažje prepoznavanje in regulacijo čustev, lahko na podlagi mnenj in samoocen, ki so jih podale udeleženke, glede na značilnosti vzorca postavimo previdno trditev, da so se mladostniki začeli sebe zavedati bolje in da se je zmožnost regulacije čustev okrepila. Dijakinje so dobile globlji vpogled v lastno doživljanje in se začele zavedati, da so vaje iz delavnic orodje za hitrejšo kontrolo nad stresnimi impulzi, ki jih čutijo. Prav tako rezultati kažejo na možnost, da se v stresnih situacijah dijakinje lažje umirijo, ko uporabljajo izkušnje, pridobljene na delavnicah, in da so znanje prenesle v svoje vsakdanje življenje. Pri hipotezi 2, da vključenost v aktivno vodene glasbene delavnice zmanjšuje stopnjo socialne anksioznosti pri mladostnikih, smo zaznali, da se je sodeč po samooceni stopnja anksioznosti v stresnih okoliščinah, ki jih doživljajo (kot npr. nastopi v šoli) zmanjšala, prav tako se je zmanjšala splošna stopnja socialne anksioznosti, saj so na delavnicah krepili občutek pripadnosti, večal se je občutek pomirjenosti in lažje so se spopadali s sramom. Pri hipotezi 3, da aktivno glasbeno izražanje mladostnike spodbuja k medsebojnemu povezovanju, lahko glede na vrednotenje srečanj, ki so ga podale dijakinje kot udeleženke, sklenemo, da se je povečal občutek njihove pripadnosti skupini. Med seboj so se povezovale bolje, obenem se je zmanjšal občutek sramu pri nastopanju/izpostavljenosti v skupini; zaznati je tudi večje zavedanje samega sebe, ko so lahko uglašeno sodelovale v skupini z enotnim ciljem.

4. Sklep

Z analizo kvantitativne raziskave prihajamo do zaključkov, da so dekleta v prvem testiranju izkazala visoko stopnjo socialne anksioznosti ter visoko stopnjo strahu

in zaskrbljenosti zaradi možnega negativnega vrednotenja. Pri drugem testiranju se je ocena socialne anksioznosti poslabšala, medtem ko sta se občutek tesnobe in zadržanosti v socialnem stiku izboljšala. Testiranje je potekalo v mladostniško najbolj občutljivem okolju in časovnem obdobju – ravno v času zaključevanja šolskih obveznosti, hkrati pa tudi v dijaškem domu, kjer so mladostniki izpostavljeni stresnim dražljajem, ki so povezani s tesnobo in anksioznostjo zaključevanja šolskih obveznosti. V kvalitativnem delu raziskave ugotavljamo, da anketirane mladostnice samoocenjujejo, da jim aktivno ukvarjanje z glasbo omogoča boljše zavedanje sebe, s tem pa boljšo regulacijo čustvenih stanj. Rezultati analize na sicer manjšem in spolno neuravnoteženem vzorcu prav tako kažejo, da aktivno ukvarjanje z glasbo zmanjšuje stopnjo socialne anksioznosti, s tem zmanjšuje občutek sramu in pripomore k boljšemu spoprijemanju s stresnimi okoliščinami. Pomembno je izpostaviti, da so rezultati kvalitativnega dela analize pokazali, da se je pri anektiranih mladostnicah okrepil občutek pripadnosti, kar povezujemo z izboljšanjem socialne anksioznosti, čustvene regulacije in spoprijemanja s stresnimi dražljaji, kot so izzivi v šoli, sram ter strah pred izpostavljenostjo. Rezultati tudi kažejo, da je aktivno ukvarjanje z glasbo anketirane mladostnice medsebojno povezovalo, saj se je v teku tedenskih srečanj okrepil občutek pripadnosti ob sodelovanju za skupni cilj.

5. Omejitve raziskave

Čas, v katerem je potekal projekt, je bil za dijake posebej občutljiv – v drugem semestru in ob koncu šolskega leta. Menimo, da se te okoliščine odražajo na rezultatih in predvidevamo, da bi v drugem časovnem obdobju dobili statistično relevantnejše rezultate, čeprav se je že pri tej raziskavi pokazal trend zmanjševanja socialne tesnobe. Prav tako bi bil potreben večji numerus, da bi te rezultate lahko posplošili na širšo populacijo mladostnikov. V nadaljnjem raziskovanju bomo tako vključili kontrolno skupino, s katero bomo trend zmanjševanja socialne tesnobe lahko dokazali ali ovrgli. Glasba je način, kako se mladostnik lahko uči prepoznavati svoja čustvena stanja in obenem krepiti svojo zmožnost čustvene regulacije. Še pomembneje pa je, da lahko doseže pravo integracijo, ko v pasivno poslušanje glasbe vključi še lastno aktivnost in trud ter poveže svoje telo z možgani in čustvi. In to je tisto, kar mu pomaga pri soočanju z vsakodnevnimi izzivi tega viharnega obdobja.

Reference

- Airbib, Michael.** 2013. *Language, Music, and the Brain; The mysterious Relationship*. London: MIT.
- Anshel, Anat, in David Kipper.** 1988. The influence of group singing on trust and cooperation. *Journal of Music Therapy*, št. 25, 145–155. <https://doi.org/10.1093/jmt/25.3.145>
- Denac, Jerneja.** 2013. Vpliv glasbene industrije na odnos mladostnika do popularne glasbe. *Socialna pedagogika* 17, št. 1–2:113–127.
- Disanayake, Ellen.** 2009. An Ethological View of Music and its Relevance of Music Therapy. *Nordic Journal of Music Therapy* 10, št. 2: 159–175. <https://doi.org/10.1080/08098130109478029>
- Goetze, Mary.** 1985. Factors Affecting Accuracy in Children's Singing. Doctoral dissertation. Denver: University of Colorado.
- Gold, Christian, Martin Voracek in Tony Wigram.** 2004. Effects of music therapy for children and adolescents with psychopathology: A meta-analysis. *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 45, št. 6:1054–1063. <https://doi.org/10.1111/j.1469-7610.2004.t011-00298.x>
- Gomez, Anita, in Alenka Kobolt.** 2012. Vpliv družine na mladostnikovo identiteto. *Socialna pedagogika* 16, št. 4:323–354.
- Gostečnik, Christian.** 2016. *So res vsega krivi starši?* Ljubljana: Brat Frančišek.
- Koelsch, Stefan.** 2009. Neuroscientific perspective on music therapy. *Annals of the New York Academy of Science*, 1169:374–384. V: Landis-Shack, Nora, Adrienne J. Heinz in Marcel O. Bonn-Miller 2017. <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.2009.04592.x>
- Kompan Erzar, Katarina.** 2003. *Skrita moč družine*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- — —. 2006. *Ljubezen umije spomin*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- — —. 2015. Pomen umetnosti v razvoju otroka. *Dialogi* 51, št. 7/8:21–31.
- Kuhar, Metka.** 2002. O telesni samopodobi mladitve. *Socialna pedagogika* 6, št. 3:255–277.
- Landis-Shack, Nora, Adrienne J. Heinz in Marcel O. Bonn-Miller.** 2017. Music Therapy for Post-traumatic Stress in Adults: A Theoretical Review. *Psychomusicology* 27:334–342. <https://doi.org/10.1037/pmu0000192>
- Lešnik, Ivan.** 2015. Glasbena aktivnost in uspešnost učencev v osnovni šoli in zunaj nje. V: Dejan Hojzan, ur. *Aktivnosti učencev v učnem procesu* 433–452. Koper: Univerzitetna založba Annales. <https://repozitorij.upr.si/lzpisGradiva.php?id=6706> (pridobljeno 1.1.2019).
- Malloch, Stephen, in Colwyn Trevarthen.** 2010. *Communicative Musicality: Exploring the basis of human companionship*. New York, Oxford: University Press.
- Marjanovič Umek, Ljubica, in, Maja Zupančič.** 2011. *Razvojna psihologija: izbrane teme*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakulteta.
- McDermott, Josh, in Marc D. Houser.** 2006. Thoughts on an Empirical Approach to the Evolutionary Origins of Music. *Music Perception. An Interdisciplinary Journal* 24, št. 1:111–116. <https://doi.org/10.1525/mp.2006.24.1.111>
- McRae, Kateri, Brent Hughes, Sita Chopra, John D. E. Gabrieli, James J. Gross in Kevin N. Ochsner.** 2013. A systematic review on the neural effects of music on emotion regulation: implications for music therapy practice. *Front. Psychol* 50, št. 3:198–242. <https://doi.org/10.1093/jmt/50.3.198>
- Montello, Louise, in Edgar Coons.** 1998. Effects of Active Versus Passive Group Music Therapy on Preadolescents with Emotional, Learning and Behavioral Disorders. *Journal of Music Therapy* 35, št. 1:49–67. <https://doi.org/10.1093/jmt/35.1.49>
- Mrazova, Marcela, in Peter Celec.** 2010. A Systemic review of Randomized Controlled Trials Using Music Therapy for Children. *Journal of alternative and complementary medicine* 16, št. 10:1089–1095. <https://doi.org/10.1089/acm.2009.0430>
- Miller, Odell H.** 2011. Value of music therapy for people with personality disorders. *Mental Health Practice* 14, št. 10:34–35.
- Pate, Tanja.** 2016. Sistemska in duhovna perspektiva zdravja in bolezni. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:433–439.
- Paulander, Ann-Sophie.** 2011. *Meningen med att gå i musikterapi: En fenomenologisk studie om deltagares upplevelser [The meaning of going in music therapy]. A phenomenological study on the participants' experiences*. Stockholm: KMH Förlaget
- Perko, Uroš, in Sonja Čotar Konrad.** 2018. Čustvena izraznost družine, struktura družine in volja do bivanjskega smisla oseb iz nealkoholičnih in alkoholičnih družin. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:251–264.
- Pepelnak Arnerič, Marija.** 1997. Glasbena terapija pri otrocih in mladostnikih z motnjami vedenja in osebnosti. *Psihološka obzorja* 3, št. 6:97–104. <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-C3TWYR3K> (pridobljeno 1.1.2019).
- Poljšak Škraban, Olga.** 2002. Mladostnik/ca v družini in medsebojno doživljanje družinskih članov. *Socialna pedagogika* 6, št. 4:369–394.

- Puklek Levpušček, Melita.** 2003. Psihosocialne značilnosti mladostnikov z različnim profilom osamosvajanja v odnosu do staršev. *Psihološka obzorja* 12, št. 4:71–89.
- – –. 2006. *Socialna anksioznost v otroštvu in mladostništvu: razvojni, šolski in klinični vidik.* Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete.
- Rorke, Adam M.** 1996. Music and the wounded of World War II. *Journal of Music Therapy* 33, št. 3:189–207. <https://doi.org/10.1093/jmt/33.3.189>
- Siegel, Daniel.** 2014. *Vihar v glavi: moč najstniških možganov.* Domžale: Terapevtski center pogled.
- Simonič, Barbara.** 2015. Ranljivost sodobnih družin in spodbuda k materinski rahločutnosti v pastoralni skrbi za družine. *Bogoslovni vestnik* 75, 3:487–494.
- Standley, Jayne.** 1996. A meta-analysis on the effects of music as a reinforcer for education/therapy objectives. *Journal of Research in Music Education* 44, št. 2:105–133.
- Stein, Alexander.** 1999. Well-Tempered bagatelles: a meditation on listening in psychoanalysis and music. *American Imago* 56, št. 4:389–416. <https://doi.org/10.1353/aim.1999.0020>
- Tervo, Jukka.** 2005. Music Therapy with Adolescents. *Voices: A World Forum for Music Therapy* 5, št. 1. <https://voices.no/index.php/voices/article/view/1727> (pridobljeno 1.1.2019). <https://doi.org/10.15845/voices.v5i1.216>
- Tyler, Kimbel, in Jake Protivnak.** 2010. For those about to rock (with your high school students), we salute you: School counselors using music interventions. *Journal of Creativity in Mental Health* 5, št. 1:25–38. <https://doi.org/10.1080/15401381003626857>
- Žvar, Dragica.** 2008. *Glasba: Učni načrt.* Ljubljana: Ministrstvo za šolstvo in šport, Zavod RS za šolstvo. <http://www.dlib.si> (pridobljeno 26.5.2018).

Tonči Matulić. *Metamorphoses of Culture: A Theological Discernment of Signs of The Times Against the Backdrop of Scientific-Technical Civilization*. Zürich: Lit, 2018. 680 p. ISBN: 978-3-643-91049-3.

The book is a monumental theological work. It is the fruit of the author's many-year theological contemplation, which is confirmed by the book's length and its in-depth thematic philosophical-theological framework. It deals with important and topical issues for the life of modern man and society. It shows relevance and a grasp of the societal issues of the postmodern time it deals with. In a theological vein, the author aims to connect, make transparent and actualize these problems theologically.

The book is divided into seven parts: in thirty chapters, the author analyses the theological view of modern times. This theological approach requires wide erudition in challenging theological fields, the author supports it with the opinions of qualified colleagues in the profession. This enormous work, as envisioned by the author, furthermore requires an acute insight into our epoch and its circumstances. In his words, it is about two things: »As first, recognition of facts is vital to substantialize meaning and significance of a theological category that is crucial to us – the signs of times... another thing we shall not take lightly. Not only bare facts, however, but also their spiritual atmosphere, and the shortest way to know this atmosphere leads through researching the underlying ideas which produced

the very facts, as well as through their critical analysis, whenever possible.« Thus, the author defines the main purpose of his work: »... this book is an attempt, though only partial and in no way complete, to arrive at a certain diagnosis of the state of mind of modern man, or at least a partial diagnosis of the spiritual situation of our times.«

The first part is a theological introduction to other parts of the book. The second part deals with historical *metamorphoses*, and the inverse ratio applies, historical-theological changes are a challenge for historical changes of culture, as theology in the signs of time represents the pivotal challenge for historical *metamorphoses* of times. The third part analyses in more detail the changes (*metamorphoses*) in societal consciousness as the signs of times, as this also influences Christian consciousness. The fourth part deals with the aspects of scientific-technological development as a deciding factor for *metamorphosis* or formation of the modern consciousness, primarily in relation to nature. The fifth part of the book deals with the change (*metamorphoses*) of ethical consciousness in the entire cultural complex of the modern era, which questions dignity of man. In the sixth part, special attention is paid to the topical bioethical phenomena. The last (the seventh) part of the book examines spiritual consciousness as theologically (the most) important and challenging *metamorphosis* of the present times. The author first analyses the key modern mindset — the technological civilization »in its true light«. Further-

more, he examines how and to what extent does the Church (or does not) identify with this civilization, and what this means. Then comes the most important: How to implement Christian directives in a sense of spiritual renewal of this culture in the complicated (changed) situation of modern culture. In order to be able to suggest this, we should thoroughly examine what spirituality means in the theological sense.

The work is theologically correct and in accordance with the settled teachings of the Church — the most important principle which directs and leads the writer of the book comes from the Second Ecumenical Council of the Vatican and particularly »the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World« (*Gaudium et spes*), which is a key to his theological reflection, though in some topics he goes further than the Council and supplements it with the stances of the last popes, he deepens and critically analyses the state of mind in the society and the Church. This holds particularly true for the questions of dialogue and the autonomy of earthly realities. In this sense, his theological reflection is faithful to the fundamental directives of the Catholic Church's theology.

Consequently, the work has a methodically reappearing motif – catholic-theological reflection on the identified problems. Two things are important here. Theology should be based on the living experience of a religious community. Theology should be the *theo*-logy, which follows from the former, it should be talking about God and not merely about *theo*logy, that is to say, merely a *-logy* whose subject is also God. The

author thus makes use of historical-theological and other (philosophical) insights and their development as a theological imperative for the present changed (*metamorphoses*) circumstances, which also bring a living experience of God in specifically more demanding and primarily very differentiated circumstances. These backgrounds provide the author with a basis for the well-founded and modern analysis of these circumstances. Authors who do not share the basic theological insights will sometimes of course have problems with such argumentation, but that is exactly the author's point and he can, as a rule, defend it anthropologically. He is namely of the opinion that the theological insight is important for life and survival of man and nature, and he explains the ways in which it is important. The treatments of individual problems are thus derived from these fundamental directives.

The author throughout abides by the ethical imperative – to preserve man as the fundamental lodestar of theological anthropology, which has been degraded by the modern civilization, which is the main subject of the author's analysis. The author thus constantly actualizes events, he, for example, analyses the work of Dawkins and his amoral and anti-Christian approach to man, which has been blown out of proportion by media. Yet he also refuses to accept the simplifications of modern theoretical and practical atheism as proposed, for example, by the convert A. McGrath. In this sense he is critical also of the Church, which sometimes simplifies subtle problems of the present atheism and consumer civilization. He also draw a line when it comes to

democracy in the Church and the modern society. Although he advocates the anthropological stance, he is well aware that autonomy in the Church has its limits.

He warns that it is very difficult to build upon the values which are supposed to preserve the society if the society no longer knows friendship in a classical sense of the word. Friendship on the basis of the Christian heritage has, of course, foundations in God, Christians are on the basis of this heritage thus called to perform their prophetic role of yeast in the (post)modern society which tend to reduce itself to business relationships.

The author's opinion of modern scientific-technical development, whose problem is absoluteness of technology and the dominant role of »instrumental mind«, is very clearly expressed. With many prominent authors, such as Hans Jonas and Charles Taylor, he intelligibly demonstrates the present gap or discrepancy between the technical and the instrumental mind and appeals to the responsibility of believers to comprehend and react to this situation. The problem is the dominance of technology over ethics, which also affects the sensitive questions of modern man: biotechnology, poverty etc. The author also deals with the topical bioethical questions of abortion, sterilization and contraception very sensibly and in accordance with the Church's teachings.

After Moltmann and Metz, Matulić also advocates the theology of technology which will minutely investigate the role and possibilities of technology in the modern world and, above all, the possibilities for its »spiritualization«.

As said, the exhaustive (penultimate) part of the book addresses the problems of man in the light of bioethical issues. The author is not so much interested in general philosophical or theological premises – though he manages to purposely include them in the book – as in their applicative or practical possibility in life, i.e. in regard to bioethical issues. He is convinced that Christian ethics provides (and should provide) anthropologic insights to modern bioethics. Faith and reason cannot contradict one another, in the Christian heritage they complement one another, so any autonomy which is not open to the Absolute is simplification and leads to one-sidedness and distortion of man. This requires also a comprehensive societal approach, otherwise the society isolates and limits man to its certain indoctrinated needs and purposes. Advocating the sanctity of life and campaigning against abortion are thus hypocrisy from the religious standpoint if they are not accompanied with action to improve conditions in a society and thus remove causes of abortions. Biotechnology is undoubtedly a new revolution which is open to technological approaches to life. With the classical authors who deal with this problem, Matulić establishes that life cannot be discussed only technically. For the centuries of industrial revolution, there has been some uncertainty about man, this was well diagnosed by Max Scheler. Anthropocentrism is merely a simplification of the approach to man, which was further augmented by emotivism, which was criticized by A. MacIntyre. Emotivism says that emotions are the only criteria of ethical action. From the point of view of bioethical issues, the author mainta-

ins that postmodernism is in this field problematic, as it narrows the value and dignity of man. That is why the author neglects other numerous aspects of the postmodern approach to reality, especially the postmodern criticism of the modern and its absolutist system, which dogmatically blocks the subject's life experience. Matulić advocates the wholeness of man's dignity, upon which the normative approach to the phenomenon of life in general and human life in particular is based. However, the reduction of bioethical normativeness to mere observing of life is completely amiss. Normativeness is deeper and exceeds mere positive scientific experiential reachability; life is multilayered, it is analogue and cannot be defined as a machine, and ethics has thus, according to Jonas, »in general much to say about technology or that technology is subjected to ethical considerations, which comes from the simple fact that technology is exercise of human capacities, i.e. it represents one form of action, and every human activity is subject to moral questioning«. Consequently, there is no neutral science, and science also builds on starting points and has to take into account the integrality, wholeness and complexity of (human) nature. The questions of biotechnology require a normativeness which cannot be derived or provided merely from the empirical fact of life, because it is exposed to arbitrary manipulation, and some broader foundations are involved, these are not implied by empirical facts. The pressing issue of bioethics is today the medicinal/pharmaceutical field, which increasingly instrumentalizes physicians and patients as it exerts pressure on the clinical practice of physicians and turns

it into a supermarket...« (656). The ethical problem is thus posed by the reduced possibilities for consent of patients to medical procedures. We face boundless expansion of profit and conditions are created to sell as much as possible, be it tobacco or pharmaceutical products. Behind this logic is the mechanistic image of man. Such image is even more evident in case of genetic practice, which already in the past enabled racist excesses (of Nazis and others), while today it gains momentum by the so-called genetic engineering. The author points out a very pressing problem of Croatia – it has no appropriate counseling services which would provide the people concerned with some comprehensiveness of knowledge, and they are consequently even more exposed to manipulations. In the last chapter the author very convincingly points out the problem of death, which is today regarded as a problem to be solved merely technically. Modern man understandably remains without help when it comes to the fundamental issue of suffering and death. Physicians are in such conditions becoming an integral part of the technocracy that governs man. It is not about personal but personist (Laura Palazzani) view of man, which is used by philosophy with a prefix *neo-*, it is a philosophy which places the material aspect of man above his spiritual aspect, or reduces (narrows) the latter to the former, and thus applies very one-sided (subjective) criteria to judge man. Characteristic of such movements is proclaiming the end of the old ethics and announcing a new one, yet these predictions lack real, well-founded reasons. They are sooner non-ethics than new ethics.

The last part is a spiritual vision of the world and its criticism. This criticism is not only a criticism of the modern economism, materialism and similar orientations, but also a criticism of the solutions proposed by »spiritual« orientations and even movements within the Church, like the charismatic and other movements which believe that their simplified action will overcome the situation. The author's criticism is directed also to the Church and other responsible institutions, so that they may become aware of the complexity of the situation and take measures accordingly. This task is particularly complicated in transitional countries, where the Church in its endeavors for Christian living face organizational problems as well as obstacles of mentality. Matulić is nevertheless convinced that only renewal of spiritual life offers the appropriate contribution which Christians can give to the modern world, they are also called to this task, they can and should properly train themselves to perform it. The author wonders whether members of the Church can without appeal give a blessing to the entire modern civilization, and asks to what extent are Christians personally eager to point to alternatives, out of our faith. These alternatives are not possible without raising the awareness of theology of the cross and of its place as the recognition of normal and comprehensive image of man as made in the image of Jesus Christ, he is the path of the Church and the path of the world (John Paul II). Such theological definition of course requires a different (deepened and spiritual) approach from the Church when dealing with these important phenomena of the modern civilization.

Evaluation

From the point of the present situation of man and his survival, Matulić's work is a comprehensive, topical and profound analysis of man's situation today and the spirit of his times. This is provided by the author's thorough analysis of the problems of man and society, as well as by the inclusion of some authors who discuss man's personal and societal condition today. We entirely agree with the author's finding that humanity is today at a turning point that has not been experienced in the entire history from the beginnings of humanity until now. The precariousness of these times comes from human unwillingness to actually recognize this situation and also from the unwillingness to operatively confront it, which means that humanity should take measures so as to change this situation. The biotechnological developmental possibilities and ecological problems of these changes reveal fairly serious problems for the survival of humanity. The first kind of problems concerns man's inwardness, the second kind his outwardness, yet man's reaction is in both cases irresponsible and unsound. Matulić very convincingly deals with the first problem, with this he at times suggests the second one. It is understandable that he advocates a Christian opinion, which implies responsible treatment of the topic, yet at the same time in the last part also points out that the Church and Christians in many ways do not show sufficient presence of mind, willingness and qualification to appropriately address this question. The author's approach to the analysis of these problems of humanity is completely competent and internationally comparable, what is more – he treats

them in a manner which enables anyone who follow his thoughts to realize the situation we are currently in.

The author of course speaks from a theological standpoint, his answer is thus either catholic-theological and at the same time also personally involved, which allows the readers to (dis)agree with such solution to the problem. On the other hand, however, such opinion convincingly suggests to the readers and enable them to form their own opinions about the problems and to look for directives needed to approach the solutions to these problems of modern man.

Some definitions or directions will perhaps make the readers think that the author too easily applies Christian-ethical logic. Perhaps they will miss more meta-ethical clarity, which is in view of the modern directions, also very precisely suggested by the author, not an easy task, especially not in the countries in the so-called transition. Even ethics itself, as established by the author of the book, still lacks appropriate ethical instruments for such demanding problems. It thus seems that the author's argument for his Christian-ethical opinion is sometimes too apodictic, and he presents it as a logically consistent theological opinion, which may put off the readers in the said circumstances. Reading this rich and exhaustive analysis of the state of modern mind is worthwhile also because the very consistency of theological thought forces the readers to form their own opinions. The problems the author deals with nowadays demand precisely this, and the author with his writing purposely decided to address them in an involved manner and enabled such

critical examination also to the readers. Such explaining, on the other hand, has its objective power, which will become evident to many readers only in future, although well-read spirits may be already capable of this insight, some people judge these things differently, yet most of them agree on complication and urgency of solving these problems, although they do not yet see the possibilities of solving them. The sooner these insights emerge, the sounder will be man's conscious approach to the question of his survival. Christian thought in the documents of the Second Ecumenical Council of the Vatican in this sense brings an unambiguous message for the society and the Church, and, as the author points out particularly in the last part, it is of course the task of all who understands this to follow the spirit and initiate changes. Changes could be only the fruit of *metanoia* – conversion, on the basis of which can emerge spiritual *metamorphoses* which will change the flow of events. The work has in this sense an eschatological dimension and can be understood well, as the author cites convincing reasons for his opinions, which, however, in the postmodern conglomerate of opinions and disinclination to Christian standpoints hardly find their way into suitable dialogical discussion and particularly do not readily lead to understanding and adoption of these reasons. Regardless of this, the author's reasons are valid, and they will enable the readers a quick insight into the situation, although the readers will first have to go through partly demanding stringing of thoughts and reasons, which are today quite accessible even to moderately educated readers, this

can be assumed due to the internet culture and educational opportunities. I believe that the work is particularly topical for educated Christians, so they will not miss the *kairos* (the signs of times) about which the author speaks.

The texts are in general written in a very fluent, vivid language, at places the author speaks from personal experience and testifies theologically, which will attract the readers. Thoughts are strung together very logically, consistently, they are topical and relevant,

the author sometimes surprises with his personal insertions. The readers who will take this demanding but topical work will not only enrich their spiritual-theological knowledge, but also enable themselves for a more critical approach to the modern flows and the solutions of the problem of man in the so-called postmodern society.

Janez Juhant

Translated by Primož Trobevšek

Roberto Perin. *The Many Rooms of This House: Diversity in Toronto's Places of Worship since 1840*. Toronto: University of Toronto Press, 2017. 428 str. ISBN: 978-1-4875-2017-5.

Predavatelj na oddelku za zgodovino na Glendon Collegeu, York University Toronto, Roberto Perin je obsežno monografijo namenil pregledu zgodovine bogoslužnih prostorov v Torontu, prestolnici kanadske province Ontario in cilju številnih priseljencev vse od sredine 19. stoletja dalje. Kot ugotavlja že na prvih straneh svoje raziskave, so bili obredni prostori pomembna vez skupnosti, v njih so se ljudje različnih spolov, starosti in stanov redno srečevali. To so bila tudi zbirališča priseljencev in pomagala so jim, da so se vključili v novo, pogostokrat nenaklonjeno okolje. Monografija je pregled vzpona in izginjanja verskih navad na širšem območju

Toronta v zadnjih 160 letih, obsega namreč ne le predstavitev sedanjega stanja različnosti, temveč tudi popis skupnosti, ki so izginile, z njimi pa njihovi prostori.

V nasprotju z drugimi raziskavami se Perin ni posvetil preučevanju ene Cerkev ali verske skupnosti, ene razsežnosti verskega življenja ali mesta določene skupnosti v Velikem Torontu, njihovim političnim ali drugim vidikom, temveč je raziskal nastajanje obrednih prostorov, to je poslopij, njihovih voditeljev in skupnosti, ki so se v teh prostorih zbirale. Če je do srede 19. stoletja med mesti v Kanadi prednosti in značilnosti glavnega mesta še imel Montreal, se je tedaj kot osrednje stičišče začel afirmirati Toronto, gospodarsko hitro rastoče pristanišče, kjer so se naselili številni novi prebivalci, med temi mnogi trgovci in obrtniki. Toronto je bil vedno mesto pri-

seljencev, sprva predvsem protestantskih, ko je večina priseljencev prihajala z Britanskega otočja. Nato je postal vedno bolj pluralističen in kozmopolitski. To potrjuje izjemno število cerkvenih skupnosti protestantskega porekla (metodisti, prezbiterijanci, anglikanci, evangeličani) in njihovih poslopij, ki nosijo imena pokrajin angleško govorečega sveta (škotski, irski, angleški, valižanski). Od začetka 20. stoletja in zlasti po drugi svetovni vojni so med prebivalci Toronta postali bolj vidni priseljenci iz južne in vzhodne Evrope.

Da mesto ne bi povsem podleglo kapitalističnim merilom in se razvilo v napačno smer, so poskrbele številne verske ustanove, ki so postale svojevrstna protiutež takšnemu razvoju. Ustanavljanje novih skupnosti in njihovih obrednih prostorov uradne oblasti niso ovirale. Skupnosti so s seboj prinesle ustaljene gradbene vzorce, neredko tudi načrtovalce in način organiziranja. Za Katoliško cerkev je bilo, enako kot v Združenih državah Amerike, postavljeno načelo, da so etnične skupnosti lahko ustanavljale lastne narodne župnije. Neredko so nove skupnosti od tistih, ki so izginjale, prevzemale prostore in jim ohranile namembnost; hkrati so jih preurejale, jim dajale drugačne poudarke in jih naredile čim bolj lastne. V mnogih primerih pa je bila namembnost vendarle spremenjena ali poslopja odstranjena.

Zbiranje v narodni cerkvi ali drugem obrednem prostoru je bilo za vse priseljence pomemben del vsakodnevnega življenja. Vera jim je dajala odgovore na številna vprašanja, urejala njihove medsebojne odnose in krotila slo po nebrzdanim pridobivanju bogastva, kar bi sicer lahko povsem prevzelo vse ravni življenja. Če so se na delovnem mestu ali

v stanovskih in socialnih združenjih srečevali odrasli, moški ali ženske, je v okviru verskih prostorov redno prihajalo do interakcije vseh rodov in spolov, za prava medgeneracijska srečanja vseh socialnih skupin ne glede na stopnjo izobrazbe ali družbeni položaj. Kristjani so se ob nedeljah v skupnih središčih srečevali kar dvakrat. Za vzpostavitev tovrstnih središč so prostovoljno prispevali svoj čas in denar. Takšen ritem življenja je prevladoval vse do let po drugi svetovni vojni, ko so verske vrednote začele izgubljati nekdanji pomen in je na njihovo mesto stopilo pridobitništvo.

Obsežno besedilo je razdeljeno na štiri časovna obdobja, vsako po štirideset let, čeprav je osrednja pozornost namenjena dvema večjima temama. Prva obsega pogled na čas in prostor. Gre za pregled razvoja obrednih prostorov predvsem v zahodnem delu Toronta (t. i. West End) in posameznih drugih četrtih ter predstavitev vplivnih velikih dogodkov, ki so uvedli obdobja gospodarskega razcveta, depresije in vojne. Avtor se z veliko pozornosti loteva tudi odnosov v teh skupnostih ter številnih različnih dejavnosti, ki so se izvajale ob verskih središčih. Gre za iskanje odgovora na vprašanja, kaj je združevalo ljudi in kaj se je dogajalo pod skupno streho ter kako se je skupno delovanje ljudi spreminjalo v teku desetletij.

V Torontu sta se oblikovali dve slovenski katoliški cerkveni središči, vendar šele po drugi svetovni vojni. Pred tem so se Slovenci kot cerkvena skupnost srečevali le občasno, predvsem na pobudo frančiškana p. Bernarda Ambrožiča, ki je imel ob svojih obiskih v desetletju pred drugo svetovno vojno na razpolago Cerkev karmelske Matere Božje. Po koncu vojne se je število Slo-

vencev tako povečalo, da so lahko ustanovili lastno župnijo in zgradili cerkev. To se je zgodilo v letu 1954, ko je bila postavljena Cerkev Marije Pomagaj (danes se v njej zbira le še skromno število rojakov). Ob njej so se začele organizirati tudi druge dejavnosti, značilne za etnične verske skupnosti. Deset let kasneje je bila v zahodnem delu mesta, kamor se je iz središča preseljevalo vedno več ljudi, ustanovljena nova slovenska župnija in postavljena nova cerkev, Marije Brezmadežne, s čudodelno svetinjo, vendar ta v knjigi ni obravnavana. Za začetek tako zbiranja slovenskih priseljencev kot njihovega povezovanja, gradnje sakralnih poslopij in pridobivanja soglasij cerkvenih oblasti za lastno organiziranost so se kot zaslužni v zgodovino zapisali slovenski člani Misijonske družbe – lazaristi. Bili so pobudniki gradnje obeh cerkva in od vsega začetka

pastoralno oskrbujejo Slovence v Torontu in širši okolici.

Perinovo delo je prejelo zelo pozitivne ocene tako med zgodovinarji kot samimi verskimi skupnostmi in njihovimi voditelji. Naklonjeno so ga sprejeli varuhi kulturne dediščine in spominskih ustanov različnih verskih skupnosti. Na svoj način je monografija vir ne le za zgodovino verskega življenja v prestolnici Ontaria, temveč tudi za preučevanje priseljenjskih tokov v Toronto in za spremljanje drugega sociokulturnega pojava, to je sekularizacije. Ob množici podatkov sta za branje besedila koristna pripomočka osebno in stvarno kazalo ter obsežna kronološka preglednica ustanavljanja verskih središč od leta 1840 do 2000.

Bogdan Kolar

Pero Aračić. *Radosna poruka krštenja: Susreti s roditeljima prije i poslije krštenja*. Biblioteka Nova evangelizacija - Znakovi vremena 2. Đakovo: Đakovačko-osječka nadbiskupija, Nadbiskupski ordinarijat; Osijek: Institut za novu evangelizaciju »Sv. Ivan Pavao II.«, 2016. 264 str. ISBN: 978-953-7617-25-7.

V pastoralnem letu 2017–2018 smo v Cerkvi na Slovenskem nadaljevali témo pastoralnega tečaja 2017 o »pastoralnem spremljanju družin z otroki

od krsta do prvega razreda«. Knjiga dr. Pera Aračića (1944), profesorja pastoralne teologije v Đakovem na Hrvaškem, je pomemben prispevek k teološki in pastoralni refleksiji o tem vprašanju in uporaben pastoralni pripomoček.

Desetletja po svetovni vojni so bile med Hrvaško in Slovenijo stekane številne vezi: nekateri štajerski duhovniki so študirali na liceju in teološki fakulteti v Đakovem, profesorje in študente se povezale študijske in prijateljske vezi (npr.

ekumenski simpoziji, predavanja), sodelovali so v raznih komisijah pri Škofovski konferenci Jugoslavije (BKJ), nekdanji Vjesnik Đakovačke biskupije (danes Vjesnik Đakovačko-osiječke nadbiskupije) je bil dalj časa edini pastoralni list v nekdanji Jugoslaviji. Marsikaj je šlo v pozabo v škodo enih in drugih.

Avtor je eden izmed najbolj znanih, uglednih in pronicljivih duhovnikov v Đakovsko-osiješki nadškofiji na družbenem, raziskovalnem, pastoralnem, organizacijskem in vodstvenem področju. Prizadeval si je, da je Visoka bogoslovna šola v Đakovem postala samostojna Teološka fakulteta v sklopu Univerze Josipa Jurija Strossmayerja v Osijeku, in bil njen dekan, vodil je graditev fakultetnega središča, knjižnice in študentskega kampusa, sodeloval pri številnih domačih in evropskih znanstvenih raziskavah itd. Leta 2014 je postal dopisni član Hrvatske akademije znanosti in umetnosti (HAZU). Ves čas je bil vpet tako v raziskovalno kot pastoralno delo. V petih delih monografije avtor obravnava obširno in razvejeno vprašanje srečevanja s starši pred krstom njihovega otroka in po njem.

(1) Prvi del študije prinaša osnovne statistične podatke. Raziskava obravnava 50 zakonskih parov (100 oseb), ki so odgovorili na anketo ali drugače sodelovali pri pogovoru. Gre za mlajše zakonce (med 21. in 40. letom): v zakonu so do 18 let, 76 % jih živi v mestu in 24 % na podeželju, večina je zaposlenih (67 %), dve tretjini jih redno ali mesečno obiskuje mašo, v družini imajo enega, dva ali več otrok (po eno tretjino). Med razlogi, zakaj prosijo za krst otroka, omenjajo verske, moralne, družbene, vzgojne, tradicionalne vrednote, katere želijo zagotoviti tudi svojim otrokom, pa

tudi terapevtske učinke, kot so odvrnitev bolezni in zla od otrok, njihovo pomiritev ipd. Navajajo npr. naslednje motive: otrok postane Božji otrok, član cerkvenega občestva (nad 50 %); tako bodo lahko prejeli tudi druge zakramente, da bodo enaki svojim vrstnikom ipd. Odgovor, da se bodo otroci lahko v zreli dobi sami odločili za vero, lahko opozarja na šibkost njihovega osebnega prepričanja in pomanjkanje gotovosti o pravilnosti prejema zakramenta in verske vzgoje v družini in Cerkvi, ki je za večino zelo pomembna (88 %). Iz odgovorov je čutiti tudi željo po boljši evangelizaciji, kot so jo prejeli sami. Številni razlogi za krst in vzgojo so konvencionalni: to ni nič slabega, ne more škodovati, nismo in ne bomo biti izjema ipd. S krstom je tesno povezan pomemben dejavnik, da se starši tedaj približajo Cerkvi in duhovniku, kar ustvarja nove, tudi trajne vezi.

Novost v pripravi na krst je predstavitev antropoloških prvin: starševsko pričakovanje rojstva otroka, samo rojstvo, skrb za dojenčka, ki globoko posega v življenje zakoncev, zlasti matere. Dotika se ne samo gmotnih in zdravstvenih skrbi, ampak predvsem duhovnih razsežnosti: doživljanje življenja, rojstva, nalog in smisla življenja in starševstva ter drugih vprašanj, ki so bogastvo in hkrati skrivnost. Ta proces se je pričel z rojstvom ljubezni med zakoncema, sklenitvijo zakona, začetkom novega bivanja kot »mi«. Mož in žena postajata oče in mati. V premislek: »Rojstvo otroka v njuno življenje vnaša več sprememb kot sama poroka.« Otrok je postal središče njune družine. Darovanski značaj njune ljubezni je dobil novo razsežnost: postal je podoba Božje darujoče ljubezni in naklonjenosti. Oglašajo se

nova vprašanja glede otroka, zdravja in odraščanja, vzgoje in otrokove prihodnosti, pa tudi gotovosti, ki vodi h globljemu razumevanju presežnega značaja človeškega bivanja, ki ga Bog uravnava. Antropološkim prvinam se pridružujejo tudi filozofske in kozmološke: novo bitje, ki sta mu starša dala življenje in zanj skrbita, spreminja odnose, svet, kozmos. Vanj so vpisane sledi transcendece (56), Boga, ki je začetnik in cilj bivanja. Skrivnost bivanja je postala hkrati program tako za starše kot za otroka. Te in podobne misli so pomembno izhodišče za pastoralni pogovor s starši in botri. Ne eni ne drugi niso zgolj poslušalci, marveč pričevalci tega, kar nosijo v sebi, to pa so prvine Duha, navzoče v človeškem srcu od prvega trenutka bivanja, in treba jih je prepoznati.

To temeljno izkustvo potrjujejo tudi liturgični obredi: besede, dejanja in znamenja, ki se dogajajo v kontekstu priprave na krst, pri samem krstu in v nadaljnji skrbi za otroka. Pomembno je, da starši in navzoči odkrijejo prvine, s katerimi so bili tudi sami zaznamovani pri krstu.

(2) Drugi del obravnava občestvene razsežnosti zakramenta krsta: otrok je ne samo Božji otrok, marveč tudi član občestva, Cerkve. To je mogoče v polnosti doseči in doživeti ob sodelovanju celotnega verskega občestva. Le-to se mora zavedati svoje vloge, s tem dopolnjevati molitveno podporo ter se vključiti v dejavni proces priprave. Izraža se v pripravi na krst, ki poleg duhovnika vključuje še druge sodelavce, kot so redovniki, laiki, zakonski pari, zakonska občestva, občestva staršev. Občestvo prevzema tudi trajno nalogo spremljati novokrščenca in njegovo družino v nadaljnji verski rasti. Potreben je poseben

pedagoški čut, da se drugega (starše, družine) ne sprejema kot drugorazredne kristjane, marveč kot enakovredne sogovornike, še več, kot primarne subjekte dogajanja, kot nosilce novega verskega izkustva, starševstva, človeškega in verskega dogajanja. Za takšno duhovno spremljanje se mora versko občestvo vzgajati, sposobno mora biti dialoga in razumevanja, posredovanja lastnega izkustva in sprejemanja izkustva drugega. Poleg skupne molitve ima versko (župnijsko, prijateljsko) občestvo skupaj z družinami novokrščencev na voljo številne možnosti sodelovanja pri pripravi na krst, pri samem obhajanju krsta (obliki, času in kraju) ter nadaljnjem spremljanju družin s pogovori, obiski, druženji, voščili, obletnicami, priložnostnimi pismi ipd. Pomembni so tudi spominski darovi, kot so krstna sveča, belo oblačilo, spominska slika, slika krstnega kamna ali oltarja, ki bodo starše in novokrščence trajno spominjali na ta dogodek. Modrost bo narekovala, kaj je v posameznem primeru primernejše, pri čemer je treba upoštevati obstoječo stvarnost, hkrati pa hoditi proti cilju, ki ga je Bog postavil človeku.

(3) Razlaga krstnega obreda, dejanj in znamenj je predstavljena v tretjem delu. Potek obreda ima njemu lasten pomen: sprejem staršev in otroka na vratih cerkve; izbira otrokovega imena; znamenje križa, s katerim duhovnik, starši, botri in drugi navzoči pokrižajo otroka in izpovedo svojo vero; branje in razlaga Božje besede, ki je neizčrpen vir sporočil Boga človeku; odpoved hude-mu duhu, zlu in grehu ter izpoved vere; nato krstna voda kot temeljno znamenje novega življenja in svobode v Kristusu, umiranja in očiščevanja; maziljenje kot znamenje deležnosti pri trojni Kri-

stusovi službi; prejem belega oblačila in sveče, ki s Kristusom sveti sebi in drugim. Molitev očenaša s primernim uvodom ima posebno sporočilo: Božje otroštvo prinaša v življenje otroka in družine nov dinamizem, ki pripravlja na življenje in iniciacijo v naslednje zakramente – evharistijo, birmo ... Vsa znamenja imajo bogato antropološko sporočilo in pomen, prisoten tudi v številnih bibličnih navedkih in razlagah, s katerimi avtor izčrpno podkrepi svoja razmišljanja.

(4) Kako naj bodo starši dejavni sogovorniki v pripravi na krst otroka, govori četrti del. V pomoč so vprašalniki (delovni listi, posebej za starše in posebej za duhovnika), ki presegajo sociološke študije. Sogovorniki jih po svoji izbiri in presoji (ad libitum) izpolnijo ali tudi dopolnijo s svojimi pogledi. Spodbujajo razmišljanje o vrednotah krsta; starši premišlujejo bodisi sami bodisi skupaj z drugimi starši ali duhovnikom, pred krstom ali po njem. Delovni listi so opremljeni s svetopisemskimi navedki, ki starše potrdijo v njihovem razmišljanju ali jih opozorijo na nove vsebine. Njihova razmišljanja se tako srečujejo s sporočilom Božje besede, ki jim pomaga prerasti dosedanje stanje. K temu zlasti pomaga molitev, ki omogoča korak naprej. Delovni listi, ki že v naslovih odstirajo vsebine in cilje, spodbujajo k bolj zavzetemu premisleku in ravnanju. Navajamo njihove naslove: Rojeni za novo življenje, Biti oče in mati, Poklicani po imenu, Nihče ni sam, Priti na svet, Vsak dan postajamo kristjani, Zakaj obhajati zakrament krsta ipd.

(5) Peti del knjige v prilogi prinaša pogovore s starši po prejemu krsta njihovega otroka. Zakonski pari so odgovorili na ista vprašanja: (1) Zakaj ste krstili svojega otroka? (2) Ali je verska vzgoja otroka pomembna? (3) Kaj bi glede na versko vzgojo, ki ste je bili deležni sami, danes spremenili ali dopolnili? Odgovori so ne samo zanimivi, ampak tudi indikativni, saj vključujejo časovni potek (itinerarij), tradicionalno vzgojo, osebno refleksijo in spoznanja, kako nadaljevati versko vzgojo otroka po krstu.

V sklepni prilogi so navedene cerkvene določbe in dokumenti o pastoralni zakramenta sv. krsta (Škofovsko konferenca Jugoslavije, 1973, 1978), navodilo o krstu otrok (Kongregacija za verski nauk, 1980), vzorci molitev staršev za otroka ter blagoslov otrok. Vsekakor knjiga, vredna branja in študija ter aplikacije ponujenega vzorca.

Branje Aračičeve monografije me je spomnilo, da smo Slovenci že pred časom dobili podoben priročnik: *Pojdite! Krstne kateheze s starši po domovih – Andate! Catechesi battesimale ai genitori nelle case* (Ljubljana: Družina, 2004) slovenske katehistinje in pastoralne delavke Eve Ilc Fornezza, ki s cerkveno odobritvijo (Milano, prva objava 1988) to nalogo opravlja med katehistinjami in starši v milanski nadškofiji. Njene izkušnje, pri nas še vedno skromno ovrednotene, so tako kot Aračičeve v nenehen izziv za prenovu in poglobitev krstne pastorale.

Rafko Valenčič

POROČILI

Mednarodna znanstvena konferenca Osem stoletij avtokefalnosti Srbske pravoslavne Cerkve (1219–2019): zgodovinska, teološka in kulturna dediščina

*Beograd, Pravoslavna teološka fakulteta
Univerze v Beogradu 10.–14. 12. 2018*

Na Pravoslavni teološki fakulteti Univerze v Beogradu je med 10. in 14. decembrom 2018 potekala mednarodna znanstvena konferenca, posvečena 800. obletnici avtokefalnosti Srbske pravoslavne Cerkve. Njeno zgodovinsko jedro je mogoče postaviti v leto 1219, ko je bil menih Sava (rojstno Rastko) iz kraljeve rodbine Nemanjičev v maloazijski Nikeji po rokah konstantinopelskega patriarha posvečen za škofa novoustanovljene samostojne srbske pravoslavne nadškofije s sedežem v Žiči, takratni srbski prestolnici. Omenjeni dogodek je v (moderni) srbski zgodovinski zavesti med drugim razumljen kot simbolna zgostitev in vrhunec celotne krščanske dediščine na naselitvenem območju srbskega naroda. Iz tega temelja je posredno izhajala tudi obravnavana znanstvena konferenca, saj je kronološko in vsebinsko zajemala teme od pozne antike do današnjih dni, ki so v večji ali manjši meri povezane z daljnosežno pomembnimi dejanji svetega Save.

Vsebinsko in praktično zasnovo konference sta oblikovala znanstveni in organizacijski odbor, v katerem je kot ključne osebe vredno izpostaviti naslednja imena: Ignatije Midić, požarevsko-braničevski in smederevski škof ter dekan Pravoslavne teološke fakultete, Vladislav Puzović, izredni profesor za cerkveno zgodovino, in Vladan Tatalović, docent za novozavezo bibličistiko. Na konferenci je aktivno sodelovalo več kot sto gostov iz Srbije, okoliških držav in tujine; med tujimi gosti so prevladovali predstavniki različnih visokošolsko-raziskovalnih ustanov iz Ruske federacije. Kot predstavnik Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, kot edini referent iz Slovenije in obenem kot eden od dveh referentov, izhajajočih iz katoliške sredine, se je konference udeležil tudi pisec pričujočega poročila. Konferenca je trajala polnih pet dni, vsak dan sta potekali dve vzporedni zasedanji, vsa zasedanja pa so bila odprta tudi za študente in zunanje poslušalce. Čeprav organizatorji konference jasno razdelane kronološke ali tematske razvrstitve njene vsebine niso predvideli v celoti, je bilo predstavljene prispevke vendarle mogoče razvrstiti v štiri glavne sklope: cerkvenozgodovinski in cerkvenopravni, literarno-arheografski, filozofsko-teološki in umetnostnozgodovinski.

Med številnimi predstavljenimi prispevki so največ zanimanja vzbudili naslednji štirje: o »molku« svetega Save glede obtožb ohridskega nadškofa Dimitrija Homatijana o zlorabi oziroma neveljavnosti njegovega škofovskega posvečenja, ki ga je

kot slavnostni govornik konference predstavil Ioannis Tarnanidis, zaslužni profesor Teološke fakultete Univerze v Solunu; o zgodovinskih in sodobnih značilnostih instituta avtokefalnosti, ki ga je predstavil Irinej Bulović, bački škof in nekdanji profesor na Pravoslavni teološki fakulteti Univerze v Beogradu; o kanonskem in zgodovinskem kontekstu nastanka avtokefalne žičke nadškofije, ki ga je predstavil Zoran Devrnja, docent na prej omenjeni fakulteti; in o »svetosavju« kot filozofiji življenja, ki ga je predstavil Bogoljub Šijaković, redni profesor na isti fakulteti. Skozi različne prispevke in z njimi povezane razprave je večkrat odzvanjala aktualna tema (ne)razumevanja instituta avtokefalnosti in (ne)enotnosti pravoslavja. Omenjeno temo v najnovejšem času zaznamuje predvsem spor med Rusko pravoslavno Cerkvijo in konstantinopelskim patriarhatom glede statusa pravoslavnih cerkvenih struktur na ozemlju Ukrajine. V tem pogledu so udeleženci konference enoglasno podprli stališče Ruske pravoslavne Cerkve in s tem (trenutno uveljavljeno) načelo kanonične pridobitve statusa avtokefalnosti.

Kot glavne odlike obravnavane konference je treba izpostaviti naslednje: vsebinska in metodološka raznolikost predstavljenih prispevkov, visoka znanstvena raven večine nastopajočih oziroma njihovih referatov, dobra organiziranost celotne konference, pa tudi gostoljubnost organizatorjev. V tem kontekstu si posebno pohvalo zasluži pogumno izražena cerkvena zavest oziroma identiteta večine referentov, ki je usmerjena k širšemu prizadevanju za intelektualno in siceršno dobrobit pravoslavne Cerkve – česar na podobnih znanstvenih konferencah, organiziranih v okviru katoliških in protestantskih visokošolskih ustanov zahodnega sveta, ni mogoče opaziti v tolikšni meri.

Simon Malmenvall

Mednarodni znanstveni simpozij Odgoj i obrazovanje kao *novi locus theologicus* evangelizacije

Zadar, 9. –10. 5. 2019

Mednarodni simpozij z naslovom Vzgoja in izobraževanje kot novi *locus theologicus* evangelizacije je potekal v Zadru (v prostorih Nadškofijskega semenišča Zmajević) od četrтка, 9., do petka, 10. maja. Na simpoziju je s svojimi prispevki sodelovalo devetnajst predavateljev iz Hrvaške, Bosne in Hercegovine, Slovenije, Avstrije, Italije in Libanona. Strokovnjaki so v petnajstih predavanjih razmišljali o pomenu, mestu, vlogi, ciljih vzgoje in izobraževanja. V svojih predavanjih so poskušali razkriti povezave med vzgojo (katoliške in druge vzgojne ustanove), izobraževanjem in evangelizacijo.

Simpozij je organiziral Teološko-katehetski oddelek Univerze v Zadru, soorganizatorji pa so bili Hrvaška katoliška univerza iz Zagreba, Fakulteta za misiologijo Urbanina iz Rima, Agencija za vzgojo in izobraževanje in Zadrška nadškofija. Na začetku je vse zbrane pozdravil dr. Zdenko Dundović, predstojnik Teološko-katehetskega oddelka v Zadru. Poudaril je, da svetopisemske besede »*Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence: kršćujte jih v ime Očeta in Sina in Svetega Duha*« (Mt 28,19) niso le pregovorne besede, temveč naše poslanstvo. Pozdravom so se pridružili: msgr. dr. Želimir Puljić (zadrski nadškof, predsednik Hrvaške škofovske konference, kancler Teološko-katehetskega oddelka zadrške univerze), prof. dr. Željko Tanjić (rektor Hrvaške katoliške univerze) in prof. Sabina Marunčić (predstavnica Agencije za vzgojo in izobraževanje), ki je izrazila upanje, da bo simpozij osvežil razmišljanja ter izpostavil nove ideje in pristope za vzgojno-izobraževalno delo.

Prvi predavatelj je bil sarajevski pomožni škof msgr. dr. Pero Sudar. Spregovoril je o vzgoji za sobivanje kot vrednoti (glede na razmere v Bosni in Hercegovini), predstavil poslanstvo katoliškega šolstva, njegove pozitivne in negativne plati. Prof. dr. Željko Tanjić (Zagreb) je predstavil pomen katoliške identitete v vzgojno-izobraževalnih procesih; prof. Sabina Marunčić (Split) je spregovorila o verouku v vzgojno-izobraževalnih dokumentih hrvaške države kot priložnosti in izzivu; dr. Klara Čavar (Zadar) in dr. Vikica Vujica (Zadar) pa sta pripravili predavanje z naslovom Cerkev in mladi. Podali sta analizo dokumenta ob sklepu škofovske sinode o mladih. Predavanja smo nadaljevali v petek, 10. maja. Prvo predavanje je podala dr. Marana Saad (OLM, Bejrut - Kaslik), ki se profesionalno ukvarja z glasbo kot sredstvom, ki ne pozna meja pri ustvarjanju medreligijskih skupnosti. Dr. Stanislav Šota in mag. Sandra Steiner Jelić (Đakovo) sta predstavila prispevek Vzgoja in izobraževanje otrok s posebnimi potrebami kot izziv za novo evangelizacijo; dr. Giuseppina

De Simone (Neapelj) je predavala o osrednjem verskem izkustvu v formaciji in oznanjevanju evangelija; mag. Marijana Mohorič (Zadar) in dr. Diana Nenadić-Biljan (Zadar) pa sta spregovorili o prednosti učiteljskega pouka v kontekstu nove evangelizacije. V popoldanskem delu je dr. Carmelo Dotolo (Rim) predstavil svoj prispevek z naslovom Krščanstvo in novi humanizem: vizija novega vzgojnega pristopa. Dr. Zdenko Dundović (Zadar) je opisal cerkvene vzgojne institucije in evangelizacijo Morlakov na področju zadrške in ninske škofije (16.–18. stoletje). Dr. Tadej Stegu (Ljubljana) in dr. Andrej Šegula (Ljubljana) sta predstavila nov slovenski katehetski načrt in pogled na katehezo v Sloveniji danes. Dr. Micaela Hastetter (Dunaj) je osvetlila krstno katehezo, njene specifičnosti za katehumene, ki prihajajo iz muslimanskega kulturnega okolja. Zadnje predavanje je imel Arkadiusz Krasicki (Zadar) – Jezusova vzgojiteljska dimenzija v formaciji učenca v sinoptičnih evangelijih.

Mednarodni simpozij je osvetlil pomen vzgoje in izobraževanja kot priložnost za novo evangelizacijo danes. Glede na to, da je bil simpozij mednaroden, je podal širok spekter teh možnosti: od Libanona, Bosne in Hercegovine, Avstrije, Slovenije do Italije. Z vsakim predavanjem je tematski mozaik postajal popolnejši in jasnejši. Predavatelji so namreč predstavljali različne poglede in različne okoliščine, vstopna mesta (vsakdanje šolsko okolje, župnija in župnijska kateheza, delo z ljudmi s posebnimi potrebami, glasba kot vstopno mesto in kot kraj »srečevanja«, zgodovinski pogled na vzgojo in izobraževanje na področju osrednje Dalmacije ...).

Simpozij Vzgoja in izobraževanje kot novi *locus theologicus* evangelizacije je tretji v ciklusu interdisciplinarnih mednarodnih znanstvenih simpozijev, ki jih je organiziral Teološko-katehetski oddelek Univerze v Zadru. Prvega, naslovljenega Misijsko i evangelizacijsko poslanje Crkve u suvremenom multikulturalnom i multikonfesionalnom društvu, so priredili leta 2017, ko so obhajali 25-letnico teološko-katehetskega študija v Zadru. Leta 2018 je sledil simpozij Radost naviještanja Krista – evangelizacija u postkršćanskoj eri.

Andrej Šegula

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. [Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/](http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/) (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran). Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnica k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

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

Naslov / Address

ISSN

Spletni naslov / E-address

Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief

E-pošta / E-mail

Namestnik gl. urednika / Associate Editor

Uredniški svet / Editorial Council

Pomočniki gl. urednika / Editorial Board

Tehnični pomočniki gl. ur. / Tech. Assistant Editors

Lektoriranje / Language-editing

Prevodi / Translations

Oblikovanje / Cover design

Prelom / Computer typesetting

Tisk / Printed by

Za založbo / Chief publisher

**Izvirne prispevke v tej reviji objavljajo /
Abstracts of this review are included in**

Letna naročnina / Annual subscription

Transakcijski račun / Bank account

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

0006-5722

1581-2987 (e-oblika)

<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>

Robert Petkovšek

bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si

Vojko Strahovnik

Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Mladen Parlov (Split), Vladislav Puzović (Beograd), Marko Ivan Rupnik (Rim), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaup (Gradec), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Rafko Valenčič, Vladimir Vukašinović (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)

Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Vojko Strahovnik, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar

Liza Primc, Mateja Centa in Simon Malmenvall

Rok Dovjak

Simon Malmenvall in Vojko Strahovnik

Lucijan Bratuš

Jernej Dolšak

KOTIS d. o. o., Grobelno

Robert Petkovšek

Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek

Canon Law Abstracts

Elenchus Bibliographicus Biblicus

Emerging Sources Citation Index (WoS)

ERIH PLUS

dLib

IBZ Online

MIAR

MLA International Bibliography

Periodica de re Canonica

Religious & Theological Abstracts

Scopus (h)

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

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. *Bogoslovni vestnik* je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v *Bogoslovnem vestniku* objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si). Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičkih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.

