

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

1

**Letnik 68
Leto 2008**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2008

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič

Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof

Sočutje med religijo in filozofijo

3 Peter Kvaternik

Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

RAZPRAVE / ARTICLES

- 5 Alenka Arko SL**, Nauk o milosti pri sv. Gregorju iz Nise
Doctrine of Grace with Saint Gregory of Nyssa
- 25 Ivan Platovnjak DJ**, Spiritual Fatherhood, Direction and Accompaniment: Mutually Exclusive or Supplementary Terms?
Duhovno očetovstvo, vodstvo in spremljanje: izključujoči ali dopolnjujoči se izrazi?
- 45 Janez Juhant**, Ekologija in duhovna ozaveščenost
Ecology and Spiritual Awareness
- 61 Drago K. Ocvirk CM**, Služenje kot vzajemnost Boga in človeka v odrešenjskem dogajanju
Serving as Mutuality of God and Man in the Fact of Redemption
- 73 Andrej Šegula OFMConv**, Frančiškov odnos do Boga
Saint Francis' Relation to God
- 89 Christian Gostečnik OFM**, Zapleti v spolnosti in hrepenenje po odrešenju
Complications in Sexuality and Yearning for Redemption
- 103 Maria Carmela Palmisano SL**, »Reši nas, Bog vesoljstva!« Študij evhologije v Sir 36H,1-17
»Have mercy upon us, O Lord God of All!« Study of Euchology in Sir 36H:1-17
- 113 Erika Prijatelj OSU**, Izziv teorij o psihološki dinamiki ženskega verovanja
The Challenge of Theories about Psychological Dynamics of Women's Faith
- 123 Nadja Furlan**, Koncept poroke in zakona v tradicionalni Afriki (študija primera: tradicionalna zambijska poroka in zakon)
The Concept of Marriage in Traditional Africa (Case Study: Traditional Zambian Marriage)
- 137 Maja Lopert**, Identiteta in religioznost
Identity and Religiousness

POROČILA / REPORTS

- 147 Roman Globokar**, Mednarodni simpozij »Bioetika v jugovzhodni in vzhodni Evropi« (Laab im Walde, 5. – 7. februar 2008)

OCENE / REVIEWS

- 149 Miran Sajovic SDB**, E. Cattaneo - C. Dell'Osso - G. De Simone - L. Longobardo, Patres Ecclesiae. Una introduzione alla teologia dei Padri della Chiesa
- 151 Ciril Sorč**, Janez Juhant, Bojan Žalec (eds.), On Cultivating Faith and Science. Reflections on Two Key Topics of Modern Ethics
- 156 Simona Šemen**, David Cortright, Gandhi and Beyond: Nonviolence for an Age of Terrorism

Sodelavci te številke

- Dr. Nadja Furlan,** naslov: Čufarjeva 17, 1000 Ljubljana;
e-pošta: *nadja.furlan@guest.arnes.si*
- As. dr. Maria Carmela Palmisano SL,** pri katedri za Sveto pismo in judovstvo na TEOF UL; naslov: Ciril-Metodov trg, 4, 1000 Ljubljana,
e-pošta: *maria.palmisano@teof.uni-lj.si*
- Doc. dr. Ivan Platovnjak DJ,** za duhovno teologijo na TEOF UL; naslov: Ljubljanska 13, 2000 Maribor;
e-pošta: *inav.platovnjak@rkc.si*
- As. dr. Erika Prijatelj OSU,** ri katedri za oznanjevalno teologijo TEOF UL;
naslov: Sveti Duh 244, 4220 Škofja Loka;
e-pošta: *erika.prijatelj@rkc.si*
- Doc. dr. Miran Špelič OFM,** za zgodovino Cerkve in patrologijo na TEOF UL;
naslov: Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana;
e-pošta: *miran.spelic@guest.arnes.si*

Alenka Arko SL

Nauk o milosti pri sv. Gregorju iz Nise

Povzetek: Razprava osvetljuje odnosni vidik nauka o milosti pri sv. Gregorju iz Nise. Le-ta je utemeljen na njegovem pojmovanju človeka, ustvarjenega po Božji podobi, tj. po podobi Svete Trojice. Gre za ontološko danost, ki opredeljuje dialoškost človekove narave. Človek dosega cilj in smisel svojega življenja, kadar živi v odnosu z Bogom Očetom po posredništvu Jezusa Kristusa, edinorojenega Božjega Sina, in v moči Svetega Duha, razmerje sinovstva in v Kristusu, prvorojenem med mnogimi brati, razmerje bratstva. Začetek teh razmerij, vzpostavljenih po milosti, je zakrament krsta, prenesto in neskončno pa se poglobljajo po deležnosti življenja Cerkve.

Gljučne besede: patristika, Gregor iz Nise, antropologija, nauk o milosti, posinovanje, inhabitacija.

Abstract: Doctrine of Grace with Saint Gregory of Nyssa

The paper deals with the relational aspect of the doctrine of grace with St Gregory of Nyssa. It is based on his concept of man created after the image of God i.e. after the image of the Holy Trinity. This is an ontological reality defining the dialogicity of human nature. Man achieves the aim and object of his life when he lives the relationship of sonhood in relation with God the Father, by the mediation of Jesus Christ, the only begotten Son of God, and in the power of the Holy Spirit, and the relationship of brotherhood in Jesus Christ, the first-born among many brothers. The beginning of these relationships established by grace is the sacrament of baptism and they are continuously and infinitely deepened by sharing the life of the Church.

Key words: patristics, Gregory of Nyssa, doctrine of grace, adoption, indwelling.

Uvod

V zadnjih desetletjih 20. stoletja se je kar nekaj avtorjev ukvarjalo z vprašanjem nauka o milosti pri sv. Gregorju iz Nise, in sicer predvsem v povezavi z naukom o človekovem deleženju Božjega življenja in s sodelovanjem (συνεργία) med milostjo in človekovo svobodo izbire ali samoopredelitve v odnosu do Boga (προαίρεσις). Med odmevnejše raziskave gre prišteti delo Davida L. Balása *Metousia Theou*,¹ članek Ekkeharda Mühlenberga *Synergism in Gregory of Nyssa*² in knjigo Verna E. Harrisona *Grace and human Freedom according to*

¹ Prim. David L. Balás, *Metousia Theou, Man's Participating in God's perfection according to Saint Gregory of Nyssa*, *Studia Anselmiana* 55 (Roma: Pontificium Athenaeum Anselmianum, 1966).

² Prim. Ekkehard Mühlenberg, »Synergism in Gregory of Nyssa«, *Zeitschrift für die neutestamentlichen Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 68 (1977): 93-122.

St. Gregory of Nyssa,³ še posebej 3. poglavje, kjer avtor govori o ontoloških predpostavkah človekovega deleženja Boga.

Študija **David** **L. Balás** o človekovem deleženju Boga daje pomemben temelj za razumevanje nauka o milosti pri Gregorju iz Nise. Deleženje je dejansko to, kar imenujemo milost. Avtor izhaja iz etimologije grških besed μεθουσία, μεδέχειν (deleženje, deležiti) in μεθ'αλαμβάνειν (prejemati skupaj), ki implicitno pomenijo »imeti nekaj skupaj«, tj. razdeliti bit oz. neki atribut, ki sam po sebi pripada enemu od udeležencev odnosa deleženja. To vzpostavlja ontološko odvisnost, ki združuje tistega, ki deleži, s tistim, katerega bitje oz. attribute deleži, ne preko zlitja, ampak preko ohranjanja razlike med obema.⁴ Deleženje ustvarja skupnost, enost preko poznanja in ljubezni. Balás izvaja svojo interpretacijo Gregorjevega nauka o milosti s pomočjo Aristotelovih kategorij vzročnosti. Čeprav škof iz Nise pogosto s pridom uporablja Aristotelovo logiko za utemeljevanje svojih pogledov, pa takšen pristop, ko gre za nauk o milosti, ni najbolj upravičen in po našem mnenju potrebuje novo interpretacijo.

Ekkehard Mühlenberg v svojem članku zagovarja dve trditvi: Gregor iz Nise je popolnoma spremenil klasično koncepcijo vzgoje (παιδεία), in sicer preko svojega razumevanja συνεργία, pri obravnavi katere daje pomembno vlogo človekovi svobodi izbire. Avtor na podlagi analize besedil ugotavlja, da v skladu z Gregorjevim prepričanjem človek prejema milost v tolikšni meri, v kolikršni si prizadeva za dobro. Torej se postavlja vprašanje, ali škof iz Nise zagovarja, da je opravičenje utemeljeno na človekovih delih in pred Pelagijem prisega na pelagijanstvo. Vprašanje je bilo pogosto postavljeno predvsem na temelju dela, glede katerega si Gregorjevi proučevalci niso enotni, kdo je avtor. Gre za spis *De instituto Christiano*, ki ga nekateri pripisujejo Makariju Velikemu.⁵ Mühlenberg zavrača obtožbe pelagijan-

³ Prim. Verna E. Harrison, *Grace and Human Freedom according to St. Gregory of Nyssa. Studies in the Bible and Early Christianity* 30, (Lewiston: Edwin Mellen Press, 1992).

⁴ Prim. David L. Balás, *Metousia Theou* (Roma: Pontificium Athenaeum Anselmianum, 1966), 121-122.

⁵ Werner Jaeger meni na osnovi primerjanja z drugimi Gregorjevimi spisi na tematiko meništv, da gre za njegovo delo (prim. *Two rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius* (Leiden: Brill, 1954), 37-47). Jean Gribomont (prim. »Le De Istituto Christiano et le Messalianisme«, *Studia patristica* V,3 (Berlin: Akademie Verlag, 1961-1962), 312-322) in Reinhart Staats (*Gregor von Nyssa und die Messalianer. Die Frage der Priorität zweier altkirchlicher Schriften, Patristische Texte und Studien* 8 (Berlin, New York: De Gruyter, 1968), pa nasprotno trdita, da gre le za predelavo Makarijevega *Velikega pisma* z namenom vrniti mesalijanski nauk v naročje Cerkve. Podobno meni tudi Mariette Canévet (prim. »Le De istituto Christiano« est-il de Grégoire de Nysse?«, *Revue des Etudes*

stva, in sicer na osnovi Gregorjevega koncepta popolnosti kot neprestanega procesa, ki nima ne cilja ne konca (τέλος). Če je tako, je približevanje človeka Bogu vedno čista milost. Mühlenberg hkrati poudarja, da se Gregorjev nauk o milosti razlikuje od Avguštinovega. Razlika je v pojmovanju svobodne volje (προαίρεσις). Avtor trdi, da je le-ta za Gregorja, podobno kot za Aristotela, možnost udejanjiti ali zaustaviti človekovo usmerjenost k Bogu, ki je vrojena sposobnost duše.⁶ Če človek ne napreduje v odnosu z Bogom, to pomeni, da je njegova volja pasivna, zablokirana, ne pa poškodovana, kot je kasneje učil hiponski škof.

Verna E. Harrison pa opredeli milost pri Gregorju kot »vsenavzoče in neskončno Božje življenje, ki ga Bog sam iz ljubezni podarja razumnim bitjem. Razteza se od stvarjenja do eshatona in je neomejena, kot je neomejena tudi Božja dobrota. Človek jo prejema »svobodno in zavestno kot spoznanje Boga in deleženje Boga«. ⁷ Za avtorja sta deleženje in spoznanje sinonima oz. istovetni resničnosti, saj Boga ni mogoče poznati zgolj po razumski poti, ampak le v veri, ki vzpostavlja odnos med človekovo dušo in Bogom, to pa je že deleženje.⁸ Deleženje ima dve obliki: sleherno ustvarjeno bitje zato, da lahko obstaja, deleži Boga; razumska bitja pa se lahko po milosti tudi svobodno odločijo za rast v vedno bolj intenzivnem deleženju Boga. Takšno deleženje vodi k inhabitaciji, k »neposrednemu zavedanju, da je v človeku navzoč nespoznalni Bog ..., s katerim je povezan preko vere, upanja in ljubezni«. ⁹

Avtor opozarja tudi na pomembnost človekove ustvarjenosti po Božji podobi. Gre za stično točko med naravo in milostjo, med človekom in Bogom. Še več, za Gregorja je Božja podoba tako sposobnost deleženja Boga kot tudi samo deleženje. Škof iz Nise pri tem ne misli na kako statično sposobnost, ampak predvsem na dinamičen proces vedno globljega deleženja. Prepričan je namreč, da se to dogaja v dialogu med človekovim asketskim naporom in milostjo.¹⁰

Različne pristope zgoraj omenjenih avtorjev opravičuje dejstvo, da Gregor iz Nise nikoli ni napisal traktata *De gratia*, zato je mogoče temo obravnavati na različne načine in najti različne poteze nauka o

Grecques 82 (1969): 404-423).

⁶ Prim. Ekkehard Mühlenberg, *Synergism in Gregory of Nyssa*, 106.

⁷ Verna E. Harrison, *Grace and Human Freedom according to St. Gregory of Nyssa*, 17.

⁸ Prim. *n.d.*, 67-68.

⁹ *N.d.*, 78.

¹⁰ Prim. *n.d.*, 91-92.

milosti. V pričujoči razpravi želimo predstaviti še eno tako potezo, po našem mnenju morda najbolj izvirno in aktualno za današnji čas, in sicer vztrajanje na tem, da je odrešenje hkrati nekaj osebnega in občestvenega.

Božja ljubezen, milost se sklanja k posamezniku, ga nagovarja, vabi v razmerje ljubezni, ga ozdravlja in usposablja za takšno razmerje in mu v njem daje polnost bivanja, »življenje v obilju« (prim. *Jn* 10,10). Ker je Gregor globoko zasidran v patristično izročilo odrešenja in ker je pastir, čeprav majhne skupnosti, pa nikoli ne pozablja, da se ta polnost bivanja uresničuje samo v občestvu bratov in sester, ki v Kristusu in zaradi Kristusa živijo razmerja ljubezni, tj. v Cerkvi. Nisenčeve antropologije zato nikakor ni mogoče razumeti ločeno od njegove ekleziologije. Cerkev kot Kristusovo telo je zanj ne le vir milosti, ampak tudi prostor, kjer lahko slehernik uresniči svojo najglobljo istovetnost – biti po podobi razmerij v Sveti Trojici.

1. Človek - bitje dialoga

Temelj antropologije sv. Gregorja iz Nise je človekova ustvarjenost po Božji podobi. Avtor jo razume kot ustvarjenost po podobi Svete Trojice, to je po podobi razmerij med Božjimi hipostazami.¹¹ V življenju slehernega ima posamezna od treh hipostaz svojo posebno vlogo. Človek z vsako od njih živi enkratno, neponovljivo razmerje: ustvarjen je bil, ker je to hotel Bog Oče, in k vrnitvi k Očetu je usmerjena vsa oikonomija odrešenja. Ustvarjen je bil v Kristusu in v njem, prvo-rojenem med mnogimi brati, prejema v Svetem Duhu posinovljenje, ki mu omogoča vrnitev k Očetu.

Razmerja, ki smo jih omenili in o katerih bomo govorili v nadaljevanju našega razmišljanja, so seveda ontološko neposredna – kakršna koli posrednost, kot jo je mogoče najti v neoplatonski metafiziki, bi pomenila pasti v subordinacionizem –, hkrati pa je jasno, da so mogoča le po posredništvu Kristusovega učlovečenja. To ne pomeni njihove manjše intenzivnosti, ampak polno vrednost, saj je Kristus združen na neizrekljiv in dokončen način tako s človeško kot z Božjo naravo. Lucas F. Mateo-Seco piše: »V Kristusu se človek srečuje z Bogom. Posredovanje Kristusa je zato večno, ni si ga mogoče zamišljati kot neki stadij, ki ga je mogoče preseči, ampak kot osebno srečanje, ki je cilj hrepenenja duše. Gre za dokončno srečanje, ki je v procesu neomejene rasti vedno bolj intimno.«¹²

¹¹ Več o tem glej v: Alenka Arko, *L'uomo interiore secondo san Gregorio di Nissa. Una metafora antropologica alla ricerca della piena valorizzazione dell'uomo* (Roma: 1999), 100-110.

¹² »La Cristologia del In Canticum Canticorum de Gregorio di Nisa«, v: Hubertus

Tako na ravni obče kot osebne zgodovine odrešenja se ta razmerja uresničujejo na različne načine. Gregor jih dejansko analizira v treh obdobjih: pred padcem v greh, po Kristusovem učlovečenju in v eshatološki perspektivi. Takšen pristop mu omogoča tudi predstavitev osebnih razmerij človeka z Očetom, Sinom in Svetim Duhom, o katerih želimo govoriti v nadaljevanju, saj je vanja zajet ves Nisenčev nauk o milosti.

Božja podoba v človeku je tako ontološki temelj za posredovanje milosti, pogojuje dialoškost človekove narave. Dialoški značaj človeka torej ni posledica etičnega imperativa ali nujnosti uresničevanja evangelijskega ideala ljubezni, ki bi bil zožen na moralo, ampak je resničnost in poglobitev njegove stvarjenjske resničnosti: biti ustvarjen za razmerja ljubezni. Ta resničnost ostaja v njem tudi po padcu v greh, in ni nič drugega kot zastonski dar, milost, tako globoko vtisnjen v človeka, da ga škof iz Nise opredeli kot naravnega (*κατὰ φύσιν*).¹³ Temeljna poklicanost človeka je torej upodobiti življenje po daru milosti, ki mu je bil dan že v stvarjenju in ki mu ga Bog daje v obilju v Jezusu Kristusu, tj. živeti v vsej polnosti svojo odnosno naravo.

2. Človekovo moralno prizadevanje in milost

Predvsem v delih iz najzgodnejšega obdobja Gregor vztraja pri nujnosti moralnega očiščenja človeka oz. odločitve za takšno očiščenje, ker je le-to pogoj, da bi mogel živeti v skladu z Božjim načrtom. Takšen pogled je zelo blizu neoplatonizmu.¹⁴

Nujnost očiščenja je posledica padca v greh, ki ga avtor opisuje kot pogreznjenje v temo, potem ko je človek svobodno zaprl oči za deleženje svetlobe, tj. Božjega življenja, ali kot umazanijo, blato, ki je pokrilo Božjo podobo v njem.¹⁵ Nisenec je eden od tistih avtorjev, ki optimistično gledajo na človeka in menijo, da je vzrok za greh nevednost, ki se kaže na dveh ravneh: na ravni napačnega ovrednotenja sedanjega življenja, ko se človek osredotoča na zunanjem, telesnem, ne pa na notranjem, duhovnem; in na eshatološki ravni, ki je nikakor ni mogoče doseči s pomočjo čutov, ampak le v veri.¹⁶ Ker je očitno problem zaprtosti za Božje življenje navezanost in vklenjenost v te-

R. Drobner in Christoph Klock, ur., *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike. Supplements to Vigiliae Christianae* (Leiden: Brill, 1990), 178.

¹³ Prim. Gregor iz Nise, *Virg* XII, 2, 51.

¹⁴ Prim. René Arnou, *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* (Roma: Presses de l'Université Grégorienne, 1967), 223-225.

¹⁵ Prim. Gregor iz Nise, *Vig* XII, 2, 10-58.

¹⁶ Prim. Gregor iz Nise, *Mort* 44, 26-45, 1.

lesno razsežnost, ki ne dopušča resničnega in celostnega spoznavanja, Gregor v zgodnjem obdobju meni, da je človekovo odrešenje nekako istovetno z osvoboditvijo od telesa, in sicer preko askeze.¹⁷

Že v spisu *De beatitudinibus* pa nasluti, da je za očiščenje potrebno predvsem ozdravljenje volje (προαίρεσις) in da ga ni mogoče doseči z lastnimi močmi in moralnim prizadevanjem, ampak le v deleženju Boga, torej, da je obnova življenja in njegova polnost v razmerju; da je dano po milosti, ki jo Bog ponudi, človek pa jo mora svobodno izbrati. Očiščenje, ki je potrebno in ki ga kasneje imenuje tudi ozdravljenje človekove odnosne narave, torej ni sad človekove dejavnosti, ampak Boga, človek ga mora le svobodno sprejeti.¹⁸

V *Oratio catechetica magna* takšno ozdravljenje razlaga v luči soteriologije in zakramentalne ojkonomije. Prav zakramentalni vidik dopušča ne le odstranitev greha, ampak spremenjenje, ki zadeva tako človekovo voljo kot tudi njegovo telo. Začetek takega spremenjenja je zakrament krsta, ki človeka vključi v proces, ki se začne v Kristusovem učlovečenju, nadaljuje in krepi pa se po zakramentu evharistije. Slednja po eni strani ponovno vzpostavlja porušene odnose z Bogom in z brati, po drugi pa preko združenja s Kristusovim vstalim in poveljanim telesom spreminja tudi naše smrtno telo in ga odpira odrešenju.¹⁹ Iz povedanega je jasno, da je odrešenje za Gregorja delo milosti in ne človekovega prizadevanja.

Postavlja se torej vprašanje, kakšna je človekova vloga v procesu očiščenja, odrešenja. Če je to sad milosti, je torej človek v njem čisto pasiven? Gregor še zdaleč ne misli tako. Človek se mora najprej odpreti milosti; v *De vita Moysis* ta korak enači z napotitvijo za Kristusom.²⁰ To pa se ne zgodi preprosto z voljo ali z moralno neoporečnim ved njem, ampak preko ljubezni do bratov. Podobno kot že pred njim brat Bazilij²¹ je škof iz Nise prepričan, da mora biti ljubezen utelešena, sicer je ni. Dejavna ljubezen do bratov po njegovem mnenju relativizira sleherni napor, sleherni žrtev Bogu in celo samo vero, saj je le taka ljubezen dejansko deleženje Boga, deleženje tiste ljubezni, ki jo je Kristus razodel v ojkonomiji odrešenja. Polnost življenja je lahko le v konkretni razdelitvi poti z brati.²² Gregor celo pravi, da je

¹⁷ Prim. Alenka Arko, »Razsežnost zemlje v 'Življenju sv. Makrine' sv. Gregorija iz Nise«, *Bogoslovni vestnik* 61 (2001): 53-57.

¹⁸ Prim. Gregor iz Nise, *Beat* 142,15-143,5; 143,13-23.

¹⁹ Prim. Gregor iz Nise, *Or cat* XXVII, 17-27.

²⁰ Prim. Gregor iz Nise, *Vit Moys* II, 251-252.

²¹ Prim. Bazilij Veliki, *Reg. fus. trac.* PG 31, 920 B.

²² Prim. Gregor iz Nise, *Benef* 8,24-25.

ljubezen do bratov najpopolnejše zdravilo (δέξιται φάρμακον), najbolj gotova pot očiščenja, pa tudi najboljša zaščita pred padci.²³ In taka ljubezen je dejansko celostni odgovor človeka na delovanje milosti v njegovem življenju, je pritrditev ustvarjenosti po Božji podobi, saj je usmerjena h graditvi resnične skupnosti, podobe Svete Trojice.

3. Protološka perspektiva odnosne narave - παρρησία

Pojem, ki najbolj izraža razmerje med Bogom in človekom do padca v greh, je παρρησία, ki v Gregorjevih spisih označuje, poleg svobode besede, predvsem notranjo gotovost in zaupanje, s katerima se človek obrača k Bogu, svobodo v odnosu z njim.²⁴

Παρρησία se po eni strani odraža v podobnosti človekovega življenja angelskemu, v motrenju Božjega ter v preternaturalnih darovih (nesmrtnost, odsotnost bolezni in trpljenja, pravičnost); po drugi strani pa je pogoj za uresničenje polnosti razmerij med ljudmi: sožitja in medsebojne ljubezni, utemeljene prav na ljubezni Boga do človeka.²⁵ Le če človek živi razmerje popolne zaupnosti z Bogom, le če se popolnoma odpre deleženju njegove ljubezni, razume, da sta milost in blagoslov Boga za vse ljudi in zato živi v zaupljivosti tudi do svojih bližnjih. Po padcu v greh je bila takšna zaupljivost izgubljena, namesto nje sta se v dušo naselila strah in sram.

Gregor bolj kot pri παρρησία v protološkem stanju²⁶ vztraja na nujnosti vrnitve k njej. Daniélou zato upravičeno trdi, da je παρρησία vrhunec poti očiščenja, ki ga dosežemo tedaj, ko se duša reši strasti, tj. ko doseže brezstrastje (ἀπαθεία). Čista duša lahko znova stopi pred Boga in živi v zaupljivosti pred njim.²⁷ Po drugi strani pa je παρρησία tudi tesno povezana s svobodo (ἐλευθερία), tj. z uresničenjem Božje podobe v človeku in je sad milosti.

Besedilo, v katerem najpogosteje srečamo izraz παρρησία, je spis *De oratione dominica*, in sicer v pomenu razmerja med Očetom in Sinom. Dejstvo, da lahko Boga imenujemo Oče, razlaga Nisenec, izraža zaupljivo razmerje, razumevanje, da je Bog Oče naš izvir.²⁸ Hkrati pa se zaveda, da je za razmerje očetovstvo-sinovstvo med Bogom in

²³ Prim. Gregor iz Nise, *Inst* 59,4-60,17.

²⁴ Prim. Gregor iz Nise, *Or cat* VI, 110-126.

²⁵ Prim. Gregor iz Nise, *Eccl* 386, 9 – 387, 1.

²⁶ Prim. Gregor iz Nise, *Virg* XII, 4,6; *Inscr* 150, 26 – 151, 5.

²⁷ Prim. Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse* (Paris: Aubie, 1944), 111.

²⁸ Prim. Gregor iz Nise, *Or dom* 232, 25.

človekom potrebno posredovanje Božjega Sina. On je namreč tisti, ki pripelje v globoko, osebno razmerje z Bogom Očetom vse tiste, ki si tega želijo.²⁹ Zato o takem razmerju ne moremo govoriti pred učlovečenjem in brez deleženja te skrivnosti.

V *In Canticum canticorum* pokaže, kako se duša vrača k παρρησία preko askeze in trpljenja,³⁰ torej preko posnemanja Kristusa. Gregor zato pravi, da menihi hodijo po sledih παρρησία³¹ in redovniško življenje sestre Makrine označuje kot παρρησία.³² Še bolj je razlika med παρρησία v prvotnem stanju in po Kristusovem učlovečenju razložena v 7. homiliji *De beatitudinibus*, kjer je rečeno, da se sicer ne more nič primerjati z blagom, ki ga imenujemo *visio beatifica*, pogoj katerega je čistost duše (protološka značilnost), vendar je posinovljenje kljub temu več kot vsaka druga sreča.³³ Gre za proces, ki se začneja pri krstu,³⁴ vključitvi v Kristusa in doseže polnost ob koncu življenja. Zato lahko upravičeno trdimo, da je παρρησία po Kristusovem učlovečenju bolj popolno razmerje med Bogom Očetom in človekom, kot je bila ob stvarjenju. Iz tega je mogoče narediti dva zaključka:

➤ razmerje človeka z Bogom, utemeljeno na mirni vesti pred padcem v greh, bi moralo dozoreti in se izpopolniti tudi brez greha;

➤ nujnost rasti v popolnosti in spremembe kakovosti razmerja postavlja pod vprašanje istovetnost med začetkom (ἀρχή) in koncem (τέλος) v antropologiji Gregorja iz Nise, h kateri se bomo še vrnili.

4. Biti Kristusov brat, sestra – najgloblji izraz osebnega razmerja z Bogom

Besedilo, ki najbolj potrjuje dejstvo, da je biti Kristusov brat ali sestra najgloblji izraz osebnega razmerja z Bogom, je *In Canticum canticorum*, kjer je duša po tretjem, zadnjem, vzponu poimenovana sestra *Logosa*.³⁵

Gregor pogosto vztraja na tem, da je pogoj bratstva in sestrstva deležnost iste krvi (συνγένεια). Vsi ljudje so med seboj bratje in sestre, ker imajo istega Očeta.³⁶ Če je tako in če je vstopiti v razmerje z Bogom Očetom, tj. doseči odrešenje, mogoče le preko Kristusa, je

²⁹ Prim. Gregor iz Nise, *Or dom* 246, 15.

³⁰ Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 369, 11.

³¹ Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 454, 1.

³² Prim. Gregor iz Nise, *Epistul* XIX, 6,2.

³³ Prim. Gregor iz Nise, *Beat* 149, 14-16.

³⁴ Prim. Gregor iz Nise, *Or dom* 246, 17.

³⁵ Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 115, 7.

³⁶ Prim. Gregor iz Nise, *Benef* 103, 24-25.

razumljivo, zakaj je Kristus postal naš brat, zakaj se je učlovečil.³⁷ V *De tridui mortem et resurrectionem* Gregor piše:

*O, lepa in dobra novica! Postal je eden od nas, da bi nas (ὁ δι' ἡμᾶς γενόμενος καθ' ἡμᾶς), deležen iste krvi, naredil za svoje brate; svojo človeško naravo izroča resničnemu Očetu, da bi pritegnil k sebi vse, kar je iste krvi, da ne bi bilo več graje za te, ki so bili sužnji lažnih bogov. Kajti tisti, ki je šel za Sinom, je bil po posinovljenju spet pripeljan k živemu in pravemu Bogu in ni bil zavržen, ni mu bila odvzeta Očetova dediščina. Tisti, ki je v utelešenju postal prvorojeni dobrega stvarstva med mnogimi brati, je prevzel vso telesno naravo.*³⁸

Besedilo pričuje o tem, da se bratstvo in sestrstvo, ki sta nam dana po Kristusovem učlovečenju, razlikujeta od tistega, ki nam je bilo dano v stvarjenju na temelju razumske narave. Kristus ni postal deležen naše človeške narave zato, da bi bil naš brat kot pripadnik ustvarjene razumske narave, ampak zato, da bi mi lahko postali bratje Božjega Sina in bi bili deležni milosti posinovljenja.

Gregor se večkrat vrača k vprašanju dveh narav v Kristusu: z vidika teologije je Kristus edinorejni Sin (μονογενής), in torej ne more imeti bratov, z vidika ojkonomije pa je prvorojeni (πρωτότοκος) med mnogimi brati.³⁹ V spisu *De perfectione* razlaga, da Kristus ni najpomembnejši med brati po starosti, kot je bil Ruben med Jakobovimi sinovi, ampak po naravi, saj s svojim vstajenjem osvobaja brate od smrti.⁴⁰ Če torej govorimo o Kristusu kot o prvorojenem med mnogimi brati, to pomeni, da mislimo na spremenjenje človeške narave po spremenjenju Kristusove človeške narave, ki jo imenujemo posinovljenje in ki se tako zanj kot za brate dogaja pri krstu. Nisenec piše:

*Pred brati je bil rojen v vodi novega rojstva, prerojenja, on, babica pri porodnih bolečinah katerega je bil golob, ki se je spustil z neba. Po sebi je pobratil tiste, ki deležijo z njim to rojevanje in je postal prvorojeni med tistimi, ki so za njim rojeni iz vode in Duha.*⁴¹

Kristus je po svojem krstu postal prvina naše spremenjene

³⁷ Prim. Gregor iz Nise, *Eun* III, 2,47-49.

³⁸ Gregor iz Nise, *Trid spat* 305, 8 – 306, 1.

³⁹ Prim. Gregor iz Nise, *Eun* III, 2,51; *Ref Eun* 80; *Perf* 200, 6 – 204, 15; *Cant* 389, 20. V red ojkonomije za Gregorja sodi vse to, kar ni večno (prim. Bernard Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse: étude systématique du «Contre Eunome» avec traduction inédite des extraits d'Eunome* (Namur: Culture et Vérité, 1994), 230).

⁴⁰ Prim. Gregor iz Nise, *Perf* 200, 10 – 202, 3.

⁴¹ Gregor iz Nise, *Eun* III, 2,51,3-7.

človeške narave (ἡ ἀπαρχὴ τῆς φύσεως ἡμῶν).⁴² Gregor uporablja pojem prvina v bibličnem smislu (prim. 2 Mz 13,12-16; 22,28; 34,19-20). Kristus je prvina, ker je prvorojenec in uresničuje v sebi polnost razmerja med Bogom in stvarstvom, med Bogom in človekom ter pobožanstvenje človeške narave, ki se razliva na vso človeško naravo in na slehernega posameznika, ki se odpre tej milosti.⁴³ Kristusov krst je namreč začetek procesa spremenjenja njegove človeške narave, ki se je dopolnila v velikonočni skrivnosti. Ker pa je Kristus v svoji individualni naravi v učlovečenju prevzel na neki način tudi vso človeško naravo,⁴⁴ je po daru Svetega Duha, po milosti spremenjena tudi ta. To spremenjenje vsekakor ni avtomatično, ampak zahteva svobodno sprejetje, zato ni vesoljno, ampak zadeva posameznike, ki so se zanj odločili. Gregor večkrat poudarja, da je brat tisti, ki resnično izpolnjuje Očetovo voljo (prim. Mt 12,20; Mr 3,35).⁴⁵ Tako pravi:

*Tisti, ki preko sebe združuje z Bogom človeški rod, združuje dejansko le tiste ljudi, ki so dostojni takšnega združenja. Tako kot v sebi spreminja po podobi Božje moči svoj človeški delež, ki kljub temu da pripada skupni človeški naravi, ni postal plen naravnih strasti, nagnjenih h grehu: »Ni storil greha,« je rečeno, »in ni bilo zvijače v njegovih ustih,« tako nas posamič (καθ' ἑκάστων) združuje z Bogom, če v sebi nimamo nič takega, kar bi bilo nedostojno Boga.*⁴⁶

Individualni, posamični značaj bratstva in sestrstva, ki nikoli ne izključuje skupnosti, cerkvene razsežnosti razmerja s Kristusom in z Bogom, je najbolj jasno začrtan v homilijah *In Canticum canticorum*. V njih Gregor razvija tudi svoj nauk o nenehni duhovni rasti, ki so ga njegovi preučevalci poimenovali ἐπέκτασις.

4.1 Ἐπέκτασις

Jean Daniélou, prvi avtor, ki se je ukvarjal s tem izvirnim vidikom Nisenčeve teologije, trdi, da je bistvo procesa neprestane rasti v tem, da duša v nekem trenutku spozna, da je takšna rast bistvo duhovnega

⁴² Gregor iz Nise, *Perf* 202, 6.

⁴³ Prim. David L. Bálas, *Plenitudo Humanitatis*, 125; Rowan A. Greer, »The Leaven and the Lamb: Christe and Gregory of Nyssa's Vision of Human Destiny«, v: Joseph R. Hoffmann in Gerald A. Larue, ur., *Jesus in History and Myth* (New York: Prometheus Books, 1986), 127.

⁴⁴ Prim. Mariette Canévet, »La mort du Christ et le mystère de sa personne humano-divine dans la théologie du IV^{ème} siècle«, *Les quatre fleuves* 15-16 (1982): 91.

⁴⁵ Prim. Gregor iz Nise, *Virg* XIV, 3,21; *Cant* 115, 9-10; 263, 4; 273, 4-5; 279, 9; 311, 6; 325, 6.

⁴⁶ Gregor iz Nise, *Perf* 204, 17-205, 6.

življenja, še več, in to je neke vrste paradoks, sama popolnost (τελειότης) je neprestano napredovanje (προκοπή).⁴⁷ Osnova za takšen nauk, kakor zatrjuje sam Gregor v začetku spisa *De vita Moysis*, naj bi bil odlomek iz Pisma Filipljanom: »Eno pa: pozabljam, kar je za menoj, in sem stegnjen po tem (ἐπεκτεινόμενος), kar je pred menoj, ter tečem proti cilju po nagrado, h kateri nas od zgoraj kliče Bog v Jezusu Kristusu« (Flp 3,13-14). Daniélou, misli katerega povzema tudi Harrison,⁴⁸ pojasnjuje ἐπέκτασις s samo naravo duše: »Duh je neomejen. V tem smislu pripadata Bog in duša istemu redu. Bistvena razlika med obema je v tem, da je Bog neskončen v deju, duša pa v nastajanju. Njena božanskost je v tem, da se spreminja v Boga. Zato je razumljivo, da je v tem procesu napredek konstitutiven za dušo. Dejansko, če je duša nekaj neskončnega v nastajanju, mora zanjo stvarjenje nujno imeti obliko rasti. Brez nje bi bila preprosto končna, kar je značilno za tvorni svet. Tako je milost, tj. pridobitev novih dobrin, prav ἐπέκτασις, ki duši dopušča, da je vedno usmerjena k neki resničnosti, ki jo presega.«⁴⁹

Ἐπέκτασις je torej neka danost duše, ki jo ta ohranja tudi v večnosti kot temelj resničnega razmerja med milostjo in svobodo, tj. razmerja deleženja. Ker Gregor vztraja pri dejstvu, da je Božje bistvo nedosegljivo in ga torej ni mogoče deležiti, je mogoče govoriti o dvojnem vidiku rasti v popolnosti: notranjem – duša je napolnjena z Bogom, in sicer po milosti in deleženju, in zunanjem – ljubezen sili dušo, naj gre iz sebe in teče k Bogu, k njegovi nedosegljivi biti. Sin-teza teh dveh trenutkov je za Daniélouja prav mistično izkustvo.⁵⁰

⁴⁷ Prim. Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, 310.

⁴⁸ Prim. Verna E. Harrison, »Receptacle Imagery in St. Gregory of Nyssa's Anthropology«, *Studia patristica* XXII (Leuven: Peeters, 1989) 24.

⁴⁹ Jean Daniélou, *n.d.*, 317.

⁵⁰ Prim. Jean Daniélou, *n.d.*, 322-324. Nekateri avtorji, kot npr. Ekkehard Mühlenberg (prim. *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), 147ss) zavračajo tako interpretacijo kot anahronizem. Tak pogled na mistiko je namreč značilen za srednji vek. Mühlenberg utemeljuje nauk o ἐπέκτασις bolj gnoseološko. Ko duša razume absolutno transcendenco Boga, njena vrojena in neugasljiva žeja po Bogu ne izgine, ampak se odpre nova pot za spoznanje Boga in uresničitve duše.

4.2 Duša, Kristusova sestra

V 9. homiliji *In Caticum canticorum* Gregor imenuje dušo, ki se je osvobodila od živalskih kož,⁵¹ tj. od strasti, ki si je umila noge od vseh vezi z materialnim in je kot žrebec pretekla vse stvarstvo, tj. ko je skušala najti Ženina na razumski način, sestra. Za metaforično razlago duhovne rasti duše se skriva očiščenje pri krstu, ki ga škof iz Nise imenuje tudi mistično prerojenje (ἡ μυστικὴ ἀναγέννησις), in življenje v skladu z njim, ki zajame vse razsežnosti človekovega bitja in vse njegove sposobnosti. Na tak način je nevesta odstrla zagrinjalo svoje-ga srca, da bi lahko sprejela Ženina, Kristusa. In res, zdaj na vratih duše sliši njegovo trkanje, kar govori o osebnem odnosu med njima.

Duša, ki je postala sestra, čaka na Božje razodetje, bistveno drugačno od vseh dosedanjih. Čeprav se ji je Ženin že mnogokrat približal, se ji zdaj zdi, kot da se bo prvič srečala z njim. Takšno čustvo je razumljivo v perspektivi ἐπέκτασις. To, kar duša vedno znova razume in okuša, je začetek globljega spoznanja. Spoznanje v tej perspektivi pomeni, razumeti, da razumeš še zelo malo, biti pripravljen iskati vedno nove načine spoznanja.⁵² Zdaj duša čuti, da je zavita v božansko noč (ἡ θεῖα νύξ) in čuti neko navzočnost (ἡ αἰσθησις παρουσίας).⁵³

Gre za izraz, ki ga najdemo v Nisenčevem opusu samo v *In Canticum canticorum*, je pa zelo pomemben. Nanj sta opozorila von Balthasar⁵⁴ in Daniélou. Slednji vidi v njem izraz, »ki seže do bistva mistike«,⁵⁵ saj gre za spoznanje, ki presega običajno čutno in razumsko zaznavanje in dosega nadnaravne razsežnosti oz. pomeni navzočnost Boga v človekovi duši.⁵⁶

⁵¹ O živalskih kožah pri Gregorju iz Nise je obširno pisal Jean Daniélou (prim. *L' tre et le temps chez Grégoire de Nysse* (Leiden: Brill, 1970), 154-164).

⁵² Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 320ss.

⁵³ Gregor iz Nise, *Cant* 324,10-11.

⁵⁴ Prim. *n.d.*, 67.

⁵⁵ Prim. *Platonisme et théologie mystique*, 207.

⁵⁶ Izraz je preučevalo mnogo avtorjev. Mariette Canévet (prim. »La perception de la présence de Dieu a propos d'une expression de la IXe homélie sur le Cantique des Cantiques«, v: Jacques Fontaine in Charles Kannengiesser, ur., *Epektasis. Mélanges patristique offerts au Cardinal Daniélou* (Paris: Beauchesne, 1972), 443-454) govori o mističnem značaju izraza, ki je blizu neoplatonski konceptiji navzočnosti Enega (prim. Plotin, *Enn* VI 9,7; Profirij, *Aphromai* XXVIII). Medtem ko neoplatonska parousi/a pomeni odstranitev različnosti med dušo in Enim, pa Nisenec poudarja prav različnost med Bogom in dušo ter hoče »analizirati prav način, na katerega je mogoč stik med dvema duhovnima naravama, človeško in Božjo, ki sta različni« (*n.d.*, 450). Vztrajanje na različnosti med dušo in Bogom po avtoričinem mnenju govori o vplivu *Oratio* 28 Gregorja Nazianskega, v kateri govori o navzočnosti Boga kot o lahnem vetru, v katerem se Bog razodene Eliju. Vsekakor pa ai)/sqhsij parousi/a ne pomeni vrhunca mistične izkušnje, ampak le trenutek vzpona (*n.d.*, 453). Podobno

V duši prebudi nekakšen občutek svoje navzočnosti, ki ne dopušča jasnega razumevanja, ker se skriva v svoji nevidni naravi [...] Resnica je zunaj naše narave, vendar neko delno spoznanje, kot pravi apostol, dosega vrata našega razuma preko alegorij in simbolov in pravi: »Odpri mi!«⁵⁷

O taki navzočnosti moremo torej govoriti tedaj, ko duša v odgovor na Ženinov glas odpre vrata preko očiščenja in razpoložljivosti, v kateri ne verjame, da ga že pozna, ker ga je pripravljena vedno na novo spoznavati. Daniélou v zvezi s tem govori o dvojnem očiščenju: prvo je aktivno in pomeni odpoved vsemu, kar človeka ne vodi k Bogu; drugo pa je pasivno, gre za notranje spremenjenje duše, ki je sad milosti. Duša mora za vsak nov vzpon odgrniti novo zagrinjalo, prejeti mora »blaženo rano«, ki jo Gregor primerja s Kristusovimi ranami. To drugo očiščenje torej pomeni pridruženje križanemu Gospodu.⁵⁸

Ko Ženin vstopi, je duša ozdravljena in prejme novo spoznanje, podobno spoznanju prerokov, apostolov in evangelistov. Srečanje med dušo in Ženinom pa ima dve posledici: ozdravljenje pomeni poglobitev odnosa med dušo in Bogom, spremenjenje na osebni ravni; spoznanje, ki ga pri tem prejme, pa ima eklezijski pomen.

In ne samo to. Ko duša odpre vrata Ženinu, se zave, da ga ne more sprejeti. To, kar more vstopiti, je le njegova roka. Gregor predlaga dve razlagi tega dejstva. Roka je bodisi stvarjenjska moč (ἡ ποιητικὴ τῶν ὀντων δύναμις)⁵⁹ bodisi učlovečena Beseda. Roka je torej navzočnost Boga v zgodovini, v Cerkvi in je spoznavna preko prerokov, apostolov in evangelistov. Prav v Cerkvi nevesta najde njega, ki je naš brat;⁶⁰ njega, ki je vzel nase našo človeško naravo. Osebni odnos z nespoznavnim Bogom, ki ga duša ne more popolnoma sprejeti, se torej uresničuje preko razmerja bratstva, ki se rojeva in dozoreva v Cerkvi.

V 15. homiliji *In Canticum canticorum* device sprašujejo nevesto, kje je Ženin, in ta jim odgovarja, da se je spustil v svoj vrt, v človeštvo oz. v Cerkev, ki je postala po podobi Kristusa in ki je za človeštvo to, kar je bil Kristus za človeško naravo:

Tista, ki je sprejela vase njega, ki ga ni mogoče sprejeti vase, tako da Bog prebiva in živi v njej, in je postala lepa zaradi miline njega,

dinamiko vidimo tudi v tretji teofaniji v *De vita Moysis*. Verna Harrison tako opredeljuje izraz kot »a direct awareness of God present precisely as unknowable, as outside the boundaries of capacity to apprehend« (Grace and human Freedom, 78).

⁵⁷ Gregor iz Nise, *Cant* 324, 10-19.

⁵⁸ Prim. Jean Daniélou, *n.d.*, 304-308.

⁵⁹ Gregor iz Nise, *Cant* 337, 13-14.

⁶⁰ Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 427, 2.

*ki prebiva v njej, je postala nebeški Jeruzalem, saj je vase sprejela njegovo lepoto. Vendar lepota in milina kraljevega mesta sta brez dvoma tudi lepota samega kralja.*⁶¹

Sad učlovečenja je torej rojstvo Cerkev, ki podeljuje zakramente. Cerkev je pogoj osebnega razmerja med človekom in Bogom ter posrednica tega razmerja, kajti samo v njej lahko posameznik odkrije Boga kot svojega brata in v občestvu, ki ga le-ta gradi, vidi skupnost, ki jo živijo hipostaze Svete Trojice. Ko je človek vključen v Cerkev, tudi razume, da mora biti sleherno osebno razmerje med ljudmi usmerjeno k Bogu preko Cerkve in da je le to njegova dokončna in prava uresničitev.

4.3 Inhabitacija

Ali torej neko občutje navzočnosti (ἡ αἰσθησις παρουσίας) lahko razumemo kot inhabitacijo Besede v človekovo dušo? Analiza besedil, v katerih Gregor govori o inhabitaciji, kaže, da je le-ta zanj tesno povezana s konceptom duše oz. človekove notranjosti kot posode:⁶² duša je resnično prebivališče, ki more sprejeti Boga,⁶³ lahko postane Božji tempelj.⁶⁴ Inhabitacija je povezana tudi z naukom o deleženju: deležiti namreč pomeni nekoga vsebovati.⁶⁵

Poleg tega inhabitacija tudi ne more biti ločena od učlovečenja. Kristus, stvarnik človeškega srca, pravi Gregor v *In inscripciones Psalmorum*, se v učlovečenju spusti, da bi vstopil v svojo lastnino (εἰς τὰ ἴδια).⁶⁶ Inhabitacija je tako izraz Kristusovega izpraznjenja (κένωσις), njegovega ponižanja:

*Tisti, ki je tak in tolikšen, tisti, ki drži vse stvarstvo v svoji dlani, je postal takšen, da ga lahko sprejmeš vase in prebiva v tebi, in njemu, ki je rekel: »Prebival in hodil bom v njih,« ni tesno, če prebiva v svoji naravi.*⁶⁷

V enem izmed odlomkov četrte homilije *De beatitudinibus* pa trdi, da sprejeti Boga v svojo dušo pomeni, da v dušo kot jed in pijača

⁶¹ Gregor iz Nise, *Cant* 444, 11-16.

⁶² Prim. Alenka Arko, *L'uomo interiore secondo san Gregorio di Nissa*, 96-99.

⁶³ Prim. Gregor iz Nise, *Eccl* 324, 8-9.

⁶⁴ Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 202, 8-9; *Bas* 21, 25-47.

⁶⁵ Prim. Gregor iz Nise, *Or cat* I, 41-42.

⁶⁶ Gregor iz Nise, *Inscr* 94, 23. Edino besedilo, v katerem se govori o inhabitaciji Svetega Duha je *De instituto Christiano*, kar je bilo za proučevalce Gregorjeve misli razlog, da so podvomili v njegovo avtentičnost.

⁶⁷ Gregor iz Nise, *Cant* 68, 13-17.

vstopata Oče in Sin, Sveti Duh pa je že predhodno navzoč,⁶⁸ torej gre za inhabitacijo Svete Trojice. Vse te ugotovitve potrjujejo, da je razmerje med človekom in Bogom razmerje človeka s hipostazami Svete Trojice, ki gre preko posredništva učlovečene Besede. To je ugotovil že von Balthasar,⁶⁹ vidno pa je predvsem iz besedila 3. homilije *In Canticum canticorum*, kjer je rast v odnosu s Kristusom razložena preko metafore vonja (ἐὐδία).⁷⁰

Nevesta daruje Ženinu najprej nardo, tj. svoje kreposti. Gregor povezuje to dejanje z maziljenjem v Betaniji, ki napoveduje Kristusovo smrt.⁷¹ Potem sam Kristus postane mošnjiček mire na prsih neveste in jo napolnjuje s svojim vonjem. Mira v vseh homilijah pomeni smrt in mrtvičenje udov kot deleženje Kristusove smrti.⁷² Takšno deleženje je nujen pogoj za to, da bi se v človekovi notranjosti rodil Kristus oz. je pogoj inhabitacije. Le-ta je povezana z eksegezo Vp 1,14:

»Moj brat je ciprov grozd v engagedijskih vinogradnikih.«

*Zdaj nevesta sprejema grozd, ki je še v cvetju in imenuje cvetje vinske trte ciper. Dete, ki je bilo rojeno v nas, je namreč Jezus, ki je na različne načine rasel med temi, ki so ga vzgajali, v modrosti, starosti in milosti. Ni namreč enak v vseh ljudeh, ampak se pojavlja v odvisnosti od sposobnosti človeka, v katerem se nahaja, glede na to, koliko ga more sprejeti tisti, v katerem je. Zato je zdaj dete, zdaj raste, zdaj je dozorel, glede na naravo grozda, ki ga ni mogoče videti vedno v isti obliki na trti, ampak v času spreminja svojo obliko. Enkrat je cvet, potem je trd grozd, potem dozori in se zmehča, in končno se spremeni v vino. Zdaj torej trta pravi, da njen sad še ni zrel za vino, ampak mora počakati konec časov.*⁷³

Dozorevanje grozda od cveta do zrelega sadu je podoba rasti v deleženju Kristusa. Le-ta prebiva v slehernem kristjanu, na dnu njegovega mišljenja (ἐν βαθείᾳ τῇ διανοίᾳ),⁷⁴ in sicer glede na sposobno-

⁶⁸ Prim. Gregor iz Nise, *Beat* 122, 19-25.

⁶⁹ Prim. *n.d.*, 132.

⁷⁰ Pietro Meloni v študiji o Gregorjevi eksegezi Vp 1,3 dokazuje, kako je Kristusov vonj oz. vonj njegovega mazila to, kar človek lahko spozna o Božji naravi preko Kristusove človeške narave. Gre za spoznavanje po analogiji, ki jo Gregor predstavi preko podobe stvarstva kot posode za dišave. Le-ta se je v učlovečenju razbila, zato da bi razlila vonj mazila. Iz tega vonja je mogoče na nek način spoznati samo mazilo (prim. Gregor iz Nise, *Cant* 37, 12 – 38, 2). Človek se sreča z Bogom, če gre za tem vonjem, razlitim v stvarstvu (prim. *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico* 1,3 (Roma: Studium, 1975), 190-193).

⁷¹ Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 92, 8 – 93, 9.

⁷² Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 92, 10 – 12.

⁷³ Gregor iz Nise, *Cant* 96, 6-97, 1.

⁷⁴ Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 98, 1-3.

sti, tj. glede na duhovno zrelost človeka. Kristus kot cvet daje tistim, ki so na začetku poti, s svojim vonjem vnaprej okušati polnost časov, vliva v srce upanje. Zreli sad, ki lahko postane vino, pa govori o odraslosti, in torej o deleženju Kristusovega trpljenja in smrti.

Gregor trdi, da duša, gledajoč na dozorevajoči grozd, Kristusa v sebi, vidi tudi vinogradnika (prim. *Jn* 15,1) – Očeta in pridelovalca (τὸν γεωργὸν τε καὶ φυτηκόμον)⁷⁵ – Svetega Duha; tj. vso Sveto Trojico. Z drugimi besedami, človek je preko Kristusovega učlovečenja deležen življenja Svete Trojice. Njegova duša je tako osebno svetišče, ki ga je sezidal Bog, kajti, kot trdi Nisenec, Bog ne more prebiti v bivališčih, narejenih s človeškimi rokami.⁷⁶ Še bolj natančno, Bog prebiva v svetišču, ki ga je ustvaril in prenovil on sam v zakramentu krsta. Troedini Bog torej prebiva v človeku tedaj, ko se le-ta odpre deleženju Sinovega učlovečenja v Cerkvi in preko nje.

5. Eshatološka dopolnitev

Mnogi proučevalci Gregorjeve misli trdijo, da je zanj eshatološka dopolnitev človekovega življenja dejansko vrnitev v prvotno stanje. Takšno koncepcijo lahko zasledimo v Origenovi teologiji, verjetno pod vplivom neoplatonizma, ki uči večno izhajanje in vračanje (ἐπιστροφή) vsega k Enemu.⁷⁷ Svoje gledanje utemeljujejo na Nisenčevi koncepciji cikličnosti čutnega, materialnega sveta. V homilijah *In Ecclesiasten* Gregor dejansko piše: »Vse ostaja istovetno, ne menja se in ne spreminja v nič novega.«⁷⁸ Ta perspektiva je še bolj poudarjena v *De vita Moysis*.⁷⁹ Razlagalci, ki enačijo začetek s koncem, pa takšno cikličnost čutnega neupravičeno pripisujejo tudi duhovnemu redu.

Po drugi strani se sklicujejo tudi na Nisenčevo razumevanje človekove sličnosti Bogu, ki jo je le-ta prejel v stvarjenju,⁸⁰ izgubil s padcem v greh, zdaj pa jo mora ponovno najti. Vendar natančnejša analiza koncepta sličnosti Bogu (ὁμοίωσις Θεῷ) kaže, da Gregor gleda

⁷⁵ Gregor iz Nise, *Cant* 98, 4.

⁷⁶ Prim. Gregor iz Nise, *Trid spat* 291, 16-17.

⁷⁷ Prim. Willy Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus* (Berlin, New York: De Gruyter, 1966), 27-29; J.T. Merki, »Zum zyklischen Zeitbegriff der alexandrinischen und kappado-kischen Theologie«, *Studia patristica* XI (Berlin: Akademie Verlag, 1972), 47; Monique Alexandre, »Protologie et escatologie chez Grégoire de Nysse«, v: Ugo Bianchi con la cooperazione di H. Crouzel, ur., *Arché e telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico religiosa. Atti di colloquio*, Milano 17'19 maggio 1979, *Studia patristica Mediolanensia* 12 (Milano: Vita e pensiero, 1981), 136.

⁷⁸ Gregor iz Nise, *Eccl* 286, 8-9.

⁷⁹ Prim. Gregor iz Nise, *Vit Moys* II, 60-61.

⁸⁰ Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 60, 5.

nanj bolj v filozofski kot v biblični perspektivi. Zato zanj sličnost Bogu ni resnični cilj in smisel človekovega življenja. Smisel človekovega življenja je razmerje z Bogom, sličnost Bogu pa je moralna razsežnost, je le cilj življenja v skladu s krepostmi. Kreposti ne dajejo polnosti življenju, ampak ga le olepšajo. Polnost daje samo razmerje z Bogom, zato je sličnost Bogu le pogoj za uresničenje resničnega smisla človekovega življenja.⁸¹ Edini avtor, ki vidi napredek oz. razliko med prvotnim stanjem in eshatonom, je J. Daniélou, ki pravi: »*Red, ki ga je vzpostavil Kristus, ni preprosta vrnitev k prvotni enosti, ampak stvarjenje novega reda.*«⁸² Gre za stvarjenje novega veselja, ki ga avtor imenuje tudi veselje Cerkve.⁸³

5.1 Notranji človek in novi človek

Mnenje Daniélouja potrjuje odnos med notranjim človekom in novim človekom. Notranji človek je ontološka resničnost, ki je bila dana v stvarjenju,⁸⁴ novi človek pa je sad krstne milosti, ki v perspektivi neprestane rasti v razmerju z Bogom za Gregorja v bistvu nima meja in konca. Odnos med notranjim in novim človekom je treba nedvomno razumeti v kristološki luči. Gregor, sklicujoč se na *Rim* 13,14 in *Ef* 4,24, piše:

*Če je namreč oblačilo odrešenja – Kristus, ni mogoče reči, da je kdo drug kot Kristus novi človek, ki je bil ustvarjen ustrezno Bogu. Jasno je, da se je tisti, ki se je oblekel v Kristusa, oblekel v novega človeka, ki ustreza Bogu. Resnično novi in pravilno poimenovani človek je le tisti, ki se je pojavil v življenju ljudi ne po običajnih poteh in na naraven način, ampak je bil ustvarjen na obnovljen, poseben in svojski način.*⁸⁵

Samo Kristus je zares novi človek in samo tisti, ki se obleče vanj, je deležen njegove novosti. Gregor to novost razlaga v *De vita Moysis*, in sicer ko pojasnjuje odnos med prvimi tablami postave (podoba človeške narave) in novo postavo, ki je bila dana v Kristusovem učlovečenju. Prve table so padle na tla in so se zaradi trdote greha razbile, druge, ki so bile sicer narejene iz iste prsti (v mislih ima človeško naravo), pa niso bile popolnoma take.⁸⁶

⁸¹ Prim. Alenka Arko, *L'uomo interiore secondo san Gregorio di Nissa*, 222-223, posebej op. 164.

⁸² Jean Daniélou, *n.d.*, 44.

⁸³ Prim. Jean Daniélou, *n.d.*, 180-181.

⁸⁴ Prim. Alenka Arko, »Metafora notranji človek pri Gregorju iz Nise«, *Bogoslovni vestnik* 65 (2005): 245-262.

⁸⁵ Gregor iz Nise, *Eun* III, 1, 52,6-53,6.

⁸⁶ Prim. Gregor iz Nise, *Vit Moys* II, 214,6.

Kako naj razumemo to neistovetnost? Napačno bi bilo misliti, da gre za razliko na ontološki ravni, ker bi to pomenilo, da Kristus ni prevzel naše človeške narave. Dejansko Gregor poudarja, da so nove table iz naše zemlje (ἐκ τῆς γῆς ἡμῶν), torej gre za istovetnost. Kristusova človeška narava je istovetna človeški naravi v prvotnem stanju. Paul Zemp ugotavlja, da je pri Nisencu treba videti dva pomena začetka (ἀρχή): po eni strani gre za začetek bivanja neke resničnosti, po drugi pa za nekakšen *principium reale*, ki določa način bivanja neke stvari, za neko ontološko normo, kot v grški filozofiji, začenši od predsokratikov. V taki ontološki perspektivi konec, cilj (τέλος) ne more biti nič drugega kot vrnitev na začetek.⁸⁷ Dejansko Gregor brani ontološko istovetnost človeka v prvotnem stanju in po zakramentu krsta, saj bi neistovetnost pomenila poslabšanje, kajti Bog je ustvaril človeka ontološko popolnega.

*Človeška narava se sama po sebi po zakramentu krsta ne spremeni. Ne spremeni se niti razumska niti umska sposobnost, niti sposobnost zaznavanja niti kakšna druga od sposobnosti. Kajti, če bi se spremenila katera od teh sposobnosti, ki so lastne naravi, bi šlo za spremembo na slabše.*⁸⁸

Spremembo moramo torej iskati drugje, in sicer na ravni spoznanja ali na ravni postave. Gregor v svoji eksegezi postave, kot ugotavlja Manlio Simonetti, govori o dveh ravneh: o prehodu od naravnega zakona k Mojzesovi, zapisani postavi in o prehodu od kamnitih tabel k mesenim tablam (prim. 2 Kor 3,3),⁸⁹ ki predstavljajo novo postavo ljubezni, vtisnjeno z Božjim prstom, tj. s Svetim Duhom. V začetku je bilo za človeka naravno živeti po postavi (prim. Rim 7,22), čeprav je ni razumel. Nevedenje je bilo dejansko razlog za to, da so se table razbile.⁹⁰ Kamnite table, na katerih je bila napisana Mojzesova postava, predstavljajo proces razumevanja postave, ki pa lahko doseže svojo dopolnitev le v Kristusu, katerega človeška narava predstavlja nove table postave, ki jih je popisal Sveti Duh. V njem se je popolnoma in celostno razodelo Božje obličje. Odnos med prvimi tablam in novimi tablam je torej odnos med človekom, ki ga je Bog ustvaril v svoji ljubezni, in novim človekom, ki v Kristusu razume to ljubezen in odgovarja nanjo, ne le v moči svojih spoznavnih sposobnosti, ampak v moči milosti, v moči osebnega razmerja Boga s človekovo notranjostjo, ki je ranjena in žejna resničnega življenja.

⁸⁷ Prim. Paul Zemp, *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa* (München: Hueber, 1970), 80-84.

⁸⁸ Gregor iz Nise, *Or cat XL*, 12-18.

⁸⁹ Prim. Gregorio di Nissa, *La vita di Mose*, prev. in spremna beseda Manlio Simonetti (Milano: Fondazione Lorenzo Valla: Mondadori, 1985), 320.

⁹⁰ Prim. Gregor iz Nise, *Vit Moys II*, 215-216.

Novi človek - Gregor pri tem ne misli le na dušo ali um, ampak na vsega človeka -⁹¹ je v Kristusu rešen nevednosti, ki je bila vzrok za padec v greh, suženjstva, kateremu je bil podvržen do Kristusovega učlovečenja. To obdobje imenuje slabi red, ἀκολουθία τῶν κακῶν⁹² Kristusovo učlovečenje pomeni začetek novega reda, reda milosti, ko človek v Cerkvi in preko nje lahko pride do resničnega spoznanja Troedinega Boga, do spoznanja njegove ljubezni.⁹³ Gre za doumetje postave, ki jo je Sveti Duh zapisal v človekovi notranjosti in ki ga vzpodbuja, naj se ne ustavlja v rasti v razmerju z Bogom. To doumetje vodi k polni uresničitvi ustvarjenosti po podobi Svete Trojice in torej človekove odnosne narave. Če resničnost novega človeka zajema vse njegovo bitje, se ta uresničitev ne nanaša samo na razmerje z Bogom, ampak tudi na razmerje med ljudmi in s samim seboj. Glede na to, da je spoznanje, o katerem govori Gregor, deleženje, ki ne pozna konca in se ne ustavi, se bo večno razvijala tudi človekova odnosna narava v vseh svojih razsežnostih.

Takšna razlaga je mogoča zato, ker Gregor na ravni razmerij gleda na ἀκολουθία kot na resničnost, ki se ne ustavi ob koncu časov (χρόνος), tj. ob koncu cikličnega časa materialnih bitij, ampak je vpeta v καιρός, v linearni čas razumskih bitij, ki se ne konča niti ob koncu sveta.⁹⁴ Človek kot ustvarjeno bitje ne more zapustiti svoje časovne pogojenosti, zato je večnost lastna samo Bogu.⁹⁵ Bistvena razlika in novost človekovega deleženja Boga v eshatonu je v tem, da je zdaj Božje obličje popolnoma razodeto in da resničnost greha deleženja ne »ogroža« več, saj je »Bog vse v vseh« in je zlo uničeno.⁹⁶

5.2 Pobožanstvenje

Novi človek je v primerjavi s prvim človekom človek, ki je dosegel pobožanstvenje. Gre za človeka, ki je po milosti Jezusa Kristusa spremenjen, ki je bolj Božji (θειότερον). Gregor samo štirikrat v svojih

⁹¹ Prim. Gregor iz Nise, *Ref Eun* 177, 2-178, 2.

⁹² Gre za izraz, ki ga Gregor pogosto uporablja: prim. *Virg* XII, 2,46; XIII, 1,21; *Beat PG* 44, 1240,10; *Epistul* XIX, 13,3; *Eun* III, 4,30,1; *Vit Moys* II, 278,1; II, 279,6.

⁹³ O dveh ἀκολουθία prim. Jean Daniélou, *L'être et le temps*, 54-62; Paul Zemp, *n.d.*, 217-223.

⁹⁴ Prim. Vasiliki Limberis, »καιρός and χρόνος in Gregory of Nyssa«, *Studia patristica* XXXII (Leuven: 1997), 142.

⁹⁵ Prim. Enrico Peroli, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio* (Milano: Vita e pensiero, 1993), 48; Paul Plass, »Transcendent Time and Eternity in Gregory of Nyssa«, *Vigiliae Christianae* 34 (1980): 183-185.

⁹⁶ Prim. Gregor iz Nise, *Tunc et ipse* 20, 8_{ss}.

spisih uporablja termin pobožanstvenje (θεωθείση).⁹⁷ Za to resničnost rajši uporablja glagol spremeniti (μεταποιέω) ali samostalniki spremenjenje (μεταποίησης). Zanimivo je, da Nisenec tudi ta dva izraza uporablja skoraj izključno za označevanje resničnosti, povezanih s Kristusovim življenjem in z zakramentalno teologijo.⁹⁸ Pobožanstveni človek je odprt tako Bogu kot bližnjemu in stvarstvu. Deleženje Božjega življenja namreč pomeni tudi posredovanje le-tega stvarstvu, njegovo pobožanstvenje.⁹⁹

Čeprav Gregor v *In Canticum canticorum* zatrjuje, da pobožanstveni človek ni več človek (τὸ μᾶλλον ἄνθρωπος εἶναι),¹⁰⁰ pa to ne pomeni izginotje človeka. Pogosto je rečeno tudi, da je življenje pobožanstvenega človeka angelsko življenje. Pri tem ni mišljeno življenje brez telesa, ampak tako, ki je popolnoma usmerjeno k Bogu. Za Nisenca je človek več kot angel, je vrhunec stvarstva, kateremu pripadajo tudi angeli.¹⁰¹ Človek je edini, ki nosi v sebi dostojanstvo Božje podobe.¹⁰² Ko v *In Canticum canticorum* nevesta, ki se vzpenja k Ženinu, postane izjemno lepa, ko je vedno bolj vidno in spoznavno njeno dostojanstvo, to napolni z velikim začudenjem prijatelje Ženina, angele, ki le s težavo in vsi skupaj razumejo njeno lepoto.¹⁰³ To je še en in zadnji dokaz, da njena lepota, ki sije iz nje zaradi razmerij, ki jih živi, ni istovetna prvotni, kajti sicer bi jo angeli prepoznali.

Sklep

Proučevanje Gregorjeve koncepcije milosti kot osebnega odnosa med Bogom in človekom oz. med njim in Kristusom je pokazalo na trinitarno, kristološko, zakramentalno, ekleziološko in eshatološko razsežnost milosti.

V trinitarni perspektivi smo videli, da se milost izraža preko posebnosti razmerja ljubezni med človekom in hipostazami Svete Trojice. Z Bogom Očetom je človek v osebnem razmerju v stvarjenju, ko mu je dana posebna bližina, zaupljivost, παρρησία. To je po padcu v

⁹⁷ Prim. Gregor iz Nise, *Or cat* XXXV, 6-8; XXXVII, 118; *Antirr* 151, 16-20; 228, 23.

⁹⁸ Prim. Jean René Bouchet, »Vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez S. Grégoire de Nysse«, *Revue Thomiste* 68 (1968): 570-572.

⁹⁹ Prim. Robert Gillet, »L'homme divinisateur cosmique dans la pensée de Saint Grégoire de Nysse«, *Studia patristica* IV (Berlin: Akademie Verlag, 1962), 80.

¹⁰⁰ Gregor iz Nise, *Cant* 30,5.

¹⁰¹ Prim. Gregor iz Nise, *Op hom PG* 44, 133 A.

¹⁰² Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 68, 4-10.

¹⁰³ Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 199, 4-10.

greh izgubil, obnovljena, povečana, poglobljena pa je v odrešenju oz. v posinovljenju, ko je slehernemu dana možnost vstopiti v sinovsko oz. hčerinsko razmerje z Bogom Očetom. Posinovljenje se uresničuje preko posredovanja Kristusove človeške narave in dela Svetega Duha. Preko njiju se uresničuje tudi inhabitacija, prebivanje Boga v človekovi notranjosti, ki ga Gregor iz Nise imenuje »občutje navzočnosti«.

Zaradi Kristusovega učlovečenja in v zakramentalni perspektivi, v kateri se mu človek lahko pridruži, le-ta postane njegov brat oz. deležen njegove spremenjene človeške narave. Nisenec pogosto poudarja, da ta deležnost pozna različne ravni in stopnje, ki so odvisne od človekove duhovne zrelosti in ki dosega popolnost, ko se posameznik priobči k njegovemu trpljenju in smrti. Ko govori o deleženju Kristusove skrivnosti, ki se začne pri krstu, Gregor seže na področje mistike. Za mistično doživljanje odnosa s Kristusom ni dovolj moralno očiščenje, ampak je potrebno spremenjenje, tisti sad milosti, ki bi ga lahko poimenovali tudi vedno nova pripravljenost zapustiti vse staro, biti vedno globlje deležen ran, ki jih vtisne ljubezen, in hrepeneti po tem, da bi bilo srce končno razpoložljivo za sprejetje njegove navzočnosti.

Vendar se Nisenec ne zapira v intimizem. Kot pastir Cerkve ve, da je Kristus preobsežen, da bi ga mogla sprejeti posameznikova duša. Popolnoma je navzoč le v Cerkvi. Cerkev je njegova nevesta, Cerkev je tudi njegov vrt, v katerem je studenec milosti. V njej se uresničuje odrešenje človeka, ker se v njej uresničujejo razmerja ljubezni. Gregor je prepričan, da ne more biti nobene druge razpoložljivosti za milost kot razpoložljivost živeti ljubezen do bratov in sester, nobene druge hoje za Kristusom in deležnosti njegovega učlovečenja kot uteliniti tisto ljubezen, ki jo je on živel do bratov in sester.

Dopolnitev te ljubezni je tudi dopolnitev novega človeka, odrešenja, dopolnitev Božje podobe, tiste lepote, katere avtor je lahko le Bog, le njegova milost. Gre za osvoboditev od greha in nevarnosti pasti vanj, pa tudi za novo svobodo, za spremenjenje, za pobožanstvenje, za doseg eshatološkega stanja, ki je delo Božje ljubezni v nas.

Ivan Platovnjak DJ

Spiritual Fatherhood, Direction and Accompaniment: Mutually Exclusive or Supplementary Terms?

Abstract: In Slovenia and also worldwide the term 'spiritual accompaniment' is becoming ever more popular, and so it often excludes the other two terms: 'spiritual fatherhood' and 'spiritual direction'. In this article the author attempts to analyze meanings of these three terms examining the relevant literature that has had an influence on understanding and usage of them. Rather than understanding them as mutually exclusive he tries to show that they are in fact complementary. In order to do so he first describes the history of each of the terms. Further, he analyses them and depicts the positive role in understanding and implementation of this special form of spiritual assistance and also its possible downsides. In the synthesis he shows how it is best not to use them as mutually exclusive but rather as supplementary terms. This complementary understanding of the three terms will enable the director to help the directee to a fuller understanding of God and the way of following his will.

Key words: spiritual direction, spiritual fatherhood, spiritual accompaniment, characteristics of 'spiritual direction', the terms of 'spiritual direction', the history of 'spiritual direction', the relationship within 'spiritual direction'.

Povzetek: *Duhovno očetovstvo, vodstvo in spremljanje: izključujoči ali dopolnjujoči se izrazi?*

Na področju Slovenije in tudi drugje po svetu se vedno bolj uveljavlja izraz 'duhovno spremljanje' in pogosto izključuje ostala dva izraza 'duhovno očetovstvo in vodstvo'. V pričujoči razpravi avtor poskuša z analizo pomenov vseh treh izrazov samih in s soočenjem s teološko literaturo na tem področju potrditi tezo, da se ti izrazi pravzaprav ne izključujejo, temveč dopolnjujejo. Zato najprej na kratko opiše zgodovino nastajanja teh izrazov. Nato analizira vse tri izraze ter prikaže tako njihovo pozitivno vlogo v razumevanju in izvajanju te oblike osebne duhovne pomoči in tudi njihove možne pomanjkljivosti. V sintezi pokaže, kako je najbolj prav, da jih ne uporabljamo kot izključujoče se, temveč dopolnjujoče izraze. Takšno dopolnjujoče se razumevanje izrazov usposablja spremljevalca, da lažje pomaga spremljancu k celovitejšemu razumevanju Boga in sprejemanju njegove volje.

Ključne besede: duhovno vodstvo, duhovno očetovstvo, duhovno spremljanje, značilnosti 'duhovnega vodstva', izrazi 'duhovnega vodstva', zgodovina 'duhovnega vodstva', odnos v 'duhovnem vodstvu'.

In our time and space, and also worldwide, the three terms, spiritual direction, spiritual fatherhood/motherhood¹ and spiritual ac-

¹ For clarification, we will only use the term 'spiritual father/fatherhood' and not so much the term 'spiritual mother/motherhood', even though everything that is true of the father is also true of the mother. We will use the same measure in the

companiment, are most often to describe what we commonly understand under the term 'spiritual direction'. In this article I will concentrate on these three expressions in order to reveal different aspects of their meanings. I also intend to determine what the terms themselves can express about this special form of personal spiritual assistance that has been present within the Church from its very beginning.

Slovenian literature (Leskovec 2004, 340; Likar 2005, 15-17; Roblek 2005, 16; Turnšek 1992, 86) prefers the term 'spiritual accompaniment', but it cannot be said that it completely excludes the other two. Many authors use this term interchangeably. So all three terms remain in use (ex. Rendina 2004, 501-502). Some authors, among them André Louf (2001, 49-50), find the term 'spiritual accompaniment' more suitable. If we take our research to the internet, for instance Google, we quickly find that in many languages the use of the term 'spiritual direction' is much more common than the term 'spiritual accompaniment'.² The question arises: Why do some of the authors tend to exclude the term 'spiritual direction' almost completely? Does it really carry such a pejorative connotation? Does it bring such disinclination to the modern man that it is better for it to be abandoned? Is it really better if we take it out of the theological, spiritual and pastoral literature or can we still benefit from its use today, together with the other two, without the fear of harming this form of personal spiritual assistance?

While thinking about reasons for opposition against using the term at hand a question arises: Is it not possible that we oppose the term 'spiritual direction' simply because this secularized world fears for its freedom and self-sufficiency, and is ever more reluctant to any form of guidance, may it be spiritual or not? Couldn't this be a positive sign of our subconscious opposition to the guidance of the Holy Spirit, despite the fact that we declare our faith in Him as Christians? Is it at all possible for us to fully live our Christianity without yielding to the guidance of the Holy Spirit and accepting our dependence on Him and His direction?

It is definitely not my intention to exempt the importance of the other two terms. But by analyzing each of their meanings and con-

terms 'spiritual son' in relation to the term 'spiritual daughter',

² On February 2nd 2007 the search for separate terms in http://www.google.si/advanced_search gave the following number of hits: *direzione spirituale* (5.040); *accompanimento spirituale* (2.070); *direction spirituelle* (8.440); *accompagnement spirituel* (5.140); *spiritual direction* (404.000); *spiritual accompaniment* (3.720); *geistliche Leitung* (11.500); *geistliche Begleitung* (5.340); *dirección espiritual* (15.800); *acompañamiento espiritual* (13.400).

fronting them with relevant theological literature of the field, I intend to disclose whether it's possible to verify the thesis that these terms are not exclusionary but rather supplementary. If this proves to be the case, we should continue using them as supplementary terms.

In order to expose the validity of the thesis as clearly as possible, I will first review the history of the formation of these terms, after which I will analyze each one of them, and thus reveal their possible deficiencies. I will make a synthesis at the end.

1. History of the formation of different terms for 'spiritual direction'

Eastern Christianity soon developed different naming possibilities for individuals offering spiritual assistance to those in need: (spiritual) teacher/disciple; (spiritual) father/son. It is difficult to say that this form of spiritual assistance and its designation was not influenced by the traditions and experiences of the Hellenistic culture that was co-defined by many well-known teachers and their schools of thought, such as Socrates, Plato, Plotinus and others.

Especially the 'Fathers of the Desert' and different monastic communities of that time give us a clear model of a spiritual fatherhood and motherhood (*Apophthegmata partum*, PG 65, 71-440). The term 'spiritual father' soon became recognized in the West as well. In Benedictine abbeys, for example, the abbot was considered to be the spiritual father of the whole monastic community. This role of the abbot was especially restored and emphasized by St. Bernard, who was highly respected as "the director of the souls" during the 12th Century (Consoli 1981, 30).

The term *spiritual director* (*director spiritus*) was first used by St. Vincent de Paul, when he founded his theological seminary in Paris in 1642. In his book of ordinances, which followed the example of the book of ordinances of St. Charles Borromeo. He used this term for the person that was responsible for the education of individual seminarists and not the whole community. Pope Leon XIII. was the first to implement the term *director spiritus* in a Church document; an encyclical *Fin dal principio* in 1902. Beforehand the Holy See had officially used the terms *pater spiritualis* and *magister spiritualis* (Inocenc XI., in 1684), *magister pietatis* (Leon XIII., in 1894), *praefectus pietatis* (The holy congregation for the regulation of bishops and other prelates, in 1896) (Panizzolo 1999, 475). These were also the terms that were being used at the forma-

tion of the final documents of the Second Vatican Council. Eventually the term *spiritual direction* (*directione spiritualis*) prevailed and hence also *spiritual director* (*director spiritus*) (Platovnjak 2001, 39-135).

After the Council many of the authors have attempted to replace the term 'spiritual direction' with various other terms that would better suit the modern time and its sensitivity for human dignity, such as: dialogue, conversation, help, personal discernment, counseling, accompaniment, etc. The authors often added the adjective 'spiritual'. In the last decades the term 'spiritual accompaniment' has become ever more popular, since the term 'spiritual direction' appears to overemphasize the influence and the leading role of the spiritual director.

The examination of relevant literature reveals the term 'spiritual accompaniment' was first used by Joseph Sudbrack (1981), who of course didn't reject the traditional term 'die geistliche Führung', but only indicated the adequacy of the term 'der geistliche Begleiter'. A thorough overview of the literature on 'spiritual direction' uncovers three main sources for the formation and use of the term 'spiritual accompaniment' among the contemporary authors.

According to the opinion of Maurizio Costa (2002, 84), the first root of this term can be found in humanistic psychology, especially in Rogers' nondirective therapy. This therapy stresses quite a few positive characteristics that allow a more successful spiritual aid: interpersonal relationship that concentrates on the person that is being accompanied, an nondirective conversation, a respectful attitude towards that person, attentive listening, uncompromising acceptance, empathy and companion's patient waiting, common walk in friendship and mutual support, etc. (Giordani 1998, 420-422).

The second source, according to A. Louf (2001, 49), is in certain protestant milieus where the term once represented a "service of hearing and accompanying of the dying". Just as accompanying the dying opens the gates to the new life, so the spiritual accompaniment in a similar way opens the gates into new life for the accompanied person. It helps them to be born again to a new, truer self.

The third source is assumed to be the pastoral of the clerical vocational training that emphasizes the importance of "personal accompaniment" during the time of vocational discernment and maturing. In order to stress the particularity of approaching the people that are on the path of choosing their calling and profession, some started to use the term 'spiritual accompaniment' (Sarte García 1993, and others).

2. Spiritual father/fatherhood: to grow from the father's intimate relationship with God and from his spiritual experience

As said before, the term “spiritual father” is the oldest and most frequently used throughout the history of Christian spirituality and also the most biblical as well.

The terms spiritual father/fatherhood and spiritual son give us an immediate perspective of the depth of the relationship that is being formed between the spiritual father and his son. They also illustrate the resemblance to the close family relationships. These terms put relationships first, because it is only through our relationships with the others (the Other), that we can fully become men (of God). This is how they give us the answer to our most inner human need – the need for relationship. The relationship is at the core of our triune God and also at the core of every human, created according to God's image (Genesis 1:27). For our spiritual and personal growth we need a relationship that is full of safety, acceptance and generous and sacrificial love. And this is exactly what a spiritual son can find in a relationship with his spiritual father.

The term father/mother doesn't only remind us of our parents here on earth, but also of God, that is our Father and Mother at the same time. Fatherhood is a participation at the only fatherhood of our God, who gives birth through all eternity and who never abandons his sons and never leaves His relationship with them (Isaiah 49:15; Psalm 27:10). God is not just the Father, but also the Mother (Isaiah 66:13; Hosea 11.4, Jeremiah 31:3.20; John 1:18). Every spiritual father is able to effectuate his mission only by the power of participation in the fatherhood of God, who bears His sons and nurtures them through a deep personal relationship they have with Him.

The term ‘spiritual father’ reminds also of St. Paul and his apostolic service: “Even though you have ten thousand guardians in Christ, you do not have many fathers, for in Christ Jesus I became your father through the gospel.” (1 Corinthians 4:15, NIV). Of course, this mission doesn't end by birth, but it spreads through and embraces the whole life (Galatians 4:19). As a part of his spiritual fatherhood we can also observe spiritual motherhood (Thessalonians 2:7) that is not at all in contrast with Jesus' admonition (Matthew 23:9; Mark 10:29-30). His spiritual fatherhood reflects the motherhood of mother Mary and the Church. This motherhood is, as Lucio Casto (2004, 125) accentuates, a “mysterious bearing of Christ in the hearts of people; it is a mysterious cooperation with the Holy Spirit in bringing the light of Christ to the people”.

The Church fathers (Clement of Alexandria, St. Irenaeus) also emphasize that a spiritual father participates in the one and only fatherhood of God that continuously gives birth to new life by the sacraments and spiritual education. Someone can only be a 'spiritual' father because he is indwelt by the Holy Spirit and acts under his influence. The peak of understanding the motherhood of God and Jesus can be found in the middle ages as a part of the Benedictine and Cistercian tradition. Everyone that has, according to St. Bernard, the ministry of direction, has to have not only the fatherly, but also and most of all the motherly qualities: affection, compassion, tenderness, protection, nursing (Olivera 2006, 401-402).

Summarizing biblical texts and Church fathers and teachers we can say, that (a) spiritual father doesn't only give his spiritual son advice, or offer him help with resolving some of the problems he might have with his conscience, but far more. Spiritual father "gives birth to the souls for Christ or gives birth of Christ in the souls that are entrusted to him" (Casto 2004, 126), as he individually feeds them with the appropriate Word of God, and discerning what is happening in their inner being. To some extent spiritual father is in power and authority, that the Church received from Jesus Christ, a partaker of a motherly role of the Church, as he accepts its responsibility for education and inner growth of his spiritual son, so that he could become "mature, attaining to the whole measure of the fullness of Christ" (Ephesians 4:13, NIV).

To properly understand 'spiritual fatherhood' we must consider Jesus' words when he asks of his relatives: "Who are my mother and my brothers? ...Whoever does God's will is my brother and sister and mother" (Mark 3:33; 33:35, NIV). As we can see, Jesus doesn't mention the father. He clearly tells us that he only has one Father, who is in heaven, and there is no earthly father that could replace Him. But he honors His disciples very much allowing them to be not only His brothers and sisters, but also His mothers.

The expression 'spiritual father' also clearly states, that the relationship between father and son is not the relationship of two 'equals'. Spiritual son doesn't seek his spiritual father in order to find his equal (that would only be friendship, then), but because he wants to grow spiritually beside him. He wants to receive from him not only teachings and rules, but "life" in God and with God. Spiritual father can transfer such an experience to him only in case he lives a deeper relationship with God than his son and has a deeper spiritual experience in his life and in the Church history. Spiritual son thus becomes a partaker of the "intimacy his spiritual father has with his God" (Pinter 2005, 50) and spiritual experience he receives from

such a relationship. At the same time he becomes a partaker of his fellowship with the Church, its teaching and tradition (Rupnik, 1995, 93).

The expression 'spiritual son' also tells us that the style of spiritual accompaniment is closer to the dynamics of the family, than the dynamics of school, because it transfers life and not only teachings and rules.

The expression 'spiritual father/fatherhood' also has some shady sides to it. The implementation of such a relationship can cause the following problems.

Today, the expression 'spiritual father/fatherhood' is questionable due to the crisis of the father figure that was still firmly present in the 1960s of the 20th century and is more or less felt even today. Contemporary man rejects every authority that was traditionally connected with a father. He jealously clings to his own freedom and is ready to acknowledge and accept only the authority of his conscience (Savagnone 2000, 13).

If we look at role of spiritual father as a replication of family relationships it is dangerous that he would be given the authority of both the father and the mother. Such an understanding can lead to thinking, that spiritual son must be dependently obedient to his spiritual father.

It would also be dangerous if spiritual father would assume the role of God the Father and would expect that his spiritual son would have similar relationship with him as God's Son had with His Father. So, in their relationship they need to be constantly aware of the fact, that in their relationship to God, the father, they are both brothers and children of the same Father.

The expression 'spiritual father' can also lead to an incorrect understanding of a 'spiritual direction', because many tend to understand 'spiritual fatherhood' as pure God's gift, a charisma that is very rare and cannot be learned or imitated. On the other side, some tend to understand this gift is entrusted to every priest through his priestly ordination which makes him become a spiritual father to everyone, that he consecrates through partaking of the sacraments, up-brings and moulds by preaching and teaching and spiritually leads to the fullness of life. So, the first aspect of 'spiritual direction' is too narrow and the second to wide. Literally speaking, the "spiritual father" is "only one" (Louf 2000, 55), but we can have more "spiritual directors or companions", that have a gift of accompaniment, and are at the same time skilled and ready for such a ministry. So, the priest through his priestly ordination cannot automatically become a good 'spiritual father'.

3. Spiritual direction: accepting the direction of the Holy Spirit

The expression 'spiritual direction' points to a great tradition of personal spiritual help, that has always brought "many precious fruits" (PDV 40) into the life of the Church as, Pope John Paul II. emphasized.³

In Slovenian language the word 'direction' is gerund of 'to lead'. It primarily means: "to go before someone or with someone with a purpose, that one reaches the certain goal" (SSKJ). From grammatical point of view we see this as expression a form of help, by which one (the director) goes before or with the other (directee), to help him reach a certain place. This place is characterized by the adjective "spiritual", which in Christianity means "life in Christ's Spirit" or 'unity with Him', which has as a goal: fullness of life in Christ. This aspect is further described with another meaning of this verb: "to work in such a way that something is moving in certain direction" (SSKJ). Therefore Spiritual direction points us, leads us and accompanies us towards a certain goal, gives us a direction. We don't just go anywhere, in particular direction for which the director through his experience believes to be the right one. Let's observe this meaning of the term 'spiritual direction' with Cardinal Carlo Maria Martini (1984, 22): "it is ancient, traditional and it points the direction of the way; points to the straight line that ought to be followed. This expression understands Christianity as walking, by which the way could also be missed, and by which we need help in order to be able to walk in the right direction – so that we wouldn't lose the right way". This term is also similarly understood by Amando Cencini (2005, 45): "Spiritual direction primarily means a *direction*, that must first be imprinted in one's life, so that the person would not float blinded in the fog of our confusions and indetermination, so that we would have the courage to achieve a specific choice. This should be done in the direction, that should be 'spiritual' and can be imprinted by the Spirit, alone." The task of spiritual direction is to help a person discover the direction and goal of his/her life and help him/her to achieve it.

According to William A. Barry and William J. Connolly (1986, 11), "direction"⁴ implies that "the person who seeks direction is going

³ In his speeches and documents he usually used this particular term. By march 25th 1992, so by the time of PDV, he had only used the term "spiritual accompaniment" four times, and "spiritual direction" about 80 times. (Platovnjak 2001, 154, op. 52).

⁴ The Slovenian translation of the book *The Practice of Spiritual Direction* translates the term 'spiritual direction' with 'spiritual accompaniment' (Barry and

somewhere, and wants to talk to someone on the way. It implies, too, that the talk will not be causal and aimless, but apt to help him find his way". Both writers are positive, that this expression is still the best although it might lead to some misunderstanding.

The expression 'spiritual direction' also tells us, that the main concern of this form of help are not external actions, but internal life, "a heart", personal nucleus, and that in this kind of help the "Lord's Spirit" is included (11). This presupposes the activity of the Spirit existing in every Christian, including the person seeking spiritual direction. The spiritual direction makes it possible the directee to fully surrender to the direction of the Holy Spirit.

We cannot deny that the term spiritual direction carries some negative aspects that are often emphasized by those, who want to remove the expression from use. First of all, the term cannot be found in the Bible.

The term spiritual' also stirs an unnatural, artificial sensation that reminds us, as it is clearly stated by Barry and Connolly, of an "preoccupation with introspection" (10), stating that one observes his own emotions and morality instead of entering the reality of the world bringing with him the values of God's Kingdom. It can also remind us of a religious system, in which individuals receive exact orders, how they should live, and also of "a spiritualism and an authoritarianism" (10) that would need to be totally rejected by a healthy psychology and theology.

The expression 'directee', is somewhat inconvenient. It is derived from the expression 'spiritual direction', thus: director and directee. This can give an impression that the director is in charge of everything. He decides about: the direction, content, conclusions, action etc. Such experience – being directed – is very strange for contemporary man, because it implies a rejection of personal responsibility and acceptance of the authority of the director. As this is not acceptable and possible in any kind of interpersonal relationship – it would actually destroy it and invalidate it in its essence. It is even less acceptable in the context of spiritual direction, which is being done on the grounds of faith, where only the Holy Spirit is supposed to lead and encourage a person to accept his/her personal responsibility, and where the so called 'spiritual director' is only the deacon of the Holy Spirit.

The terms 'director' and 'directee' might make us begin to think that within the relationship of spiritual direction one is being active

Connolly 2006, 6), which has been justified with the fact that the authors talk about nondirective accompaniment. Even today, some 20 years later, Barry continues to use the term "spiritual direction" because he finds it the most appropriate (Barry 2005).

and also directive, while the other is merely being passive and obedient. Because of the common connection between the spiritual direction and the sacrament of confession it's dangerous that the authority of the confessor, who is also the director, might shift to him personally and it then appear that the directee needs to be obedient to him as he has to be obedient to the confessor. The confessor has the actual authority to lay on penitence, to give judgment and act on behalf of the person of Christ completely, in the power of the sacrament of the holy order. But the spiritual director doesn't have any authority, nor is he allowed to demand or impose anything. He is only allowed to be the councilor (Costa 2002, 56). Given the fact that also lay people can be spiritual directors a mix up can occur that could lead into the error of judgment namely, that the directee owes the vow of obedience to the spiritual director.

The expression 'spiritual direction' can cause suspicion that some form of paternalism or maternalism is being exercised in spiritual assistance, that it's founded on a mechanistic and deterministic understanding of the spiritual life. An extremely moralistic view of spirituality in which Christ merely plays a role of ethical and moral worth and value can be seen in the background. As I. M. Rupnik (1989, 105-106) states, this kind of view holds a presupposition that spiritual direction is only a training in virtues and ascetic practice; strengthening of the will, moralising, shaping someone according to some preexistent model, posing a threat of psychologizing etc. It seems to suffice that if the director has the necessary knowledge, however, he understates the meaning of personal needs of the directee and his/her spiritual gifts. In the process of spiritual direction the director should also mind his own gifts and graces provided to him by the Holy Spirit.

The term 'spiritual direction' could have an institutional connotation being part of the formation of the priests and other consecrated individuals. In this context a constant tension is felt about the unified form of formation and the free choice of selecting one's own spiritual director. Unfortunately the latter demand isn't always taken into consideration, and often priests and consecrated persons have a negative experience of spiritual direction (Platovnjak 2002, 587) which creates certain prejudices towards the term 'spiritual direction'.

4. Spiritual accompaniment: to be together and to grow together

As we have already established earlier, the expression 'spiritual accompaniment' is of a younger origin. It's most definitely a valid term, for the verbal noun 'accompany' underlines the idea of a way,

of walking, and of gradualism, which are all essential elements of spiritual direction.

The word 'accompaniment' originates from the verb "to accompany" and holds a meaning of "walking, going somewhere with someone, especially because of a companionship and protection" (SSKJ). In this case the director accompanies the directee by with his wisdom and knowledge walking with the directee "into the same direction" (Louf 2001, 49). The accompanist is neither in front of him nor behind him, but helps him carry the burden of the walk itself by calling his attention to the dangers and by eliminating them together with him. The term shows a close, almost brotherly, and friendly relationship between the two, for they are sharing the "bread" (Cencini 2003, 63) of life together. The term helps them form a relationship in which the accompanied person feels to be accompanied in an unobtrusive fashion. In this deep interpersonal relationship of attentive listening to the voice of the Holy Spirit who speaks to the depths of their hearts as they are "growing together" (Savagnone 2000, 103). The growth of one of them demands and stimulates growth of the other.

So the term 'accompanist' is also good as much as it point to shows the 'non-directiveness' of form of spiritual assistance. Accompaniment realizes that every life's journey is unique and that we all have our own itinerary of following Christ and therefore doesn't force on any experience or model but is simply watchful of the path that is being uncovered in the life of the accompanied person. It also helps him convalescence, embrace and uncover the rest of the journey, leaving him with a complete freedom of choice (Savagnone 1994, 45).

Nevertheless, the very term can cause some misunderstandings with regards to this spiritual help. If the priest's accompanying role is overemphasized, a danger might arise that his help becomes somewhat too passive or unhealthily indifferent, and that he forgets that he is called to be an instrument of the Holy Spirit at all times.

The Holy Spirit on the other hand sometimes takes an active, sometimes a passive role in the life of the accompanied person. This role of the Holy Spirit is being revealed to us by God's pedagogy, apparent through the Bible and uncovered within the history of salvation. God as the leader of His people and the individuals doesn't only accompany them (being with them), he often actively intervenes with their lives as well (Martini 1987, 25, 59).

Because the term roots in Rogers' nondirective therapy, it is dangerous that the spiritual accompanist confuses his role with that of a therapist (Costa 2004, 247). He therefore forgets that the nature of his accompaniment is not based on an interpersonal relationship,

but on the relationship with God, who is also actively present in the accompanied person and who guides and leads this person and gives him/her the desire to develop a genuine personal relationship with him. Spiritual accompaniment isn't supposed to be mainly a sort of psychological aid, like counseling or some form of psychotherapy, but is always, as A. Cencini (2004, 47) clearly states, "accompaniment in the Spirit" and direction toward Him.

This term is also closely connected to the pastoral of the spiritual vocational training, which often results in a very "narrow" (Costa 2004, 247) understanding of the spiritual direction. So, its role is often seen only as a part of the search for personal calling and choice of the profession. Once the basic life choices are made, the need for such assistance falls away.

The term also indicates an equal, symmetrical relationship, but the relationship within the true spiritual direction is always "asymmetrical" (Cencini 2004, 47). The accompanist and the person that is being accompanied are never on the same level, as friends. One accompanies and the other is being accompanied; one of them is the older brother in faith and in following Christ, while the other is still searching. Even though they are both brothers in Christ and God's children before the Heavenly Father, one of them has been called to ease the way toward growth in relationship with God of the other. Even Frank Janin (2004, 242-244) who is very keen to emphasize the positive qualities of this term clearly states that it has its limitations, for it exaggerates in its stimulation of interpersonal closeness, which can do a lot of harm.

Finally this term is limited by its breadth, for it is used in many different forms of spiritual assistance to groups and individuals. We can see that some authors add the word "personal" to the term in order to emphasize that they actually talk of 'spiritual direction' (for example *Movimento impegno e testimonianza 'Madre dell'eucaristia'*).

4. Supplementary, not exclusionary terms

Surely the term 'spiritual accompaniment' is the least intrusive and speaks best to the heart of today's man. At the side of spiritual accompanist the accompanied person can clearly feel that he is not alone on the path the spiritual walk and that even more than the spiritual accompanist, Emmanuel, who is 'God with us' accompanies him. With the help of his accompanist he is slowly starting to get to know God Jesus Christ, a God that is like a friend to him. But the relationship with God isn't supposed to stop at a mere brotherly or friendly level, and here the term 'spiritual father' invites the accom-

panied person to overcome his unhealthy rejection of his earthly fatherly image and his authority thus entering into a relationship that will help him heal authority related insecurities. The spiritual accompaniment in which the accompanist is present as a “spiritual father” will become a loving and a safe relationship that enables the spiritual son to reject and accept Fathers love without fear to be rejected. Such solid and safe relationship with the spiritual father, is the key to “staying in the relationship” with God. It enables the spiritual son to persist the trials till the end and realizing through different rejections that he is truly loved (Pinter 2005, 58).

In ‘spiritual direction’ that the directee is being directed into an even deeper relationship with God, which doesn’t only desire to be our Brother, Friend, a Fellow traveler and our Father, Mercy and Safety, but is also our Lord and Master.

This term stimulates the directee into a complete surrender to the ‘guidance of the Spirit’. Instead of desperately cling to his own freedom he is able to ‘die’ to his ‘false’ freedom and become a child of God (Galatians 5:1). The basic task of ‘spiritual’ direction is to help to ease building the relationship with the Triune God and making it possible for the accompanied person to fully surrender to the guidance of the Holy Spirit. The relationship between the spiritual director and the person that is being accompanied has to be in harmony with the existing relationship and the Holy Spirit, who is the only true Spiritual director. The so called human spiritual ‘director’ has only the role of a catalyst (and initiator and the pointer) who is supposed to simplify and reestablish the personal relationship between the directee and the Holy Spirit, who already exist among them without being able to fully step into him (Costa 2002, 79).

When we consider ‘spiritual direction’ from the psychological, sociological and phenomenological point of view, we can see the leading position of the director and the submission and passivity of the directee. The reason for such a viewpoint is the conviction that is especially popular in today’s culture which rejects any form of authority. G. Savagnone (2000, 15) describes this as a conviction that “any form of asymmetry involves a certain amount of authoritarianism”. But if we consider the phenomenon from the theological, ecclesiological and anthropological viewpoint it gets a whole new meaning. If the Holy Spirit has the complete priority, than both the director and the directee are called to listen to him and be obedient to his guidance. The precedence the Holy Spirit in ‘spiritual direction’, which is especially emphasized by this term, enables two basic principles – the principle of brotherhood (accompaniment) and fatherhood (authority and guidance) to simultaneously coexist. It is

the Holy Spirit that includes both principles and “mutually harmonizes them” (Savagnone 2000, 35).⁵ The second principle prevents the relationship from being diluted to mere friendly confidentiality. The first helps the second from going astray into any form of paternalism, authoritarianism and directivism.

The term ‘spiritual direction’ clearly points that the task of the accompanist that is not mere companionship, but also pointing the way out of today’s contemporary labyrinth of daily activities, into the fullness of life, into salvation and culture of love and life. Of course this doesn’t mean he needs to show only one way to the accompanied person, but the variety of possible choices. According to directee’s life story and the signs of the Spirit, he helps him choose the path God’s Spirit is calling him on and that corresponds most deeply with his inner desires and the will of God. It is most important for the accompanist to help the accompanied person identify the experience of God’s leadership in his life, especially in times of prayer, by helping him recognize what touched him in the deepest inner being. It’s only when he is able to see and express his experiences of prayer and his daily following of Christ, he can begin to discern and uncover God’s plan for his life and freely, consciously and responsibly respond to it.

Conclusion

We have seen that all three terms – spiritual fatherhood/father, direction, and accompaniment - are valid and that every one of them points to some important aspects of this form of personal assistance. None of them can completely encompass the full meaning of this spiritual help. But if we are to adopt these terms as supplementary, we can avoid many misunderstandings and confusion.

We can see that the term ‘spiritual direction’ is truly rich in its content and that it clearly points to the purpose of Christian way of living, that is, yielding to the purpose of “God’s Spirit” (Romans 8:14) as His children. Once we unify with Christ and accept the fact that we can’t do anything and are able to do only the things he does and that Father does through him (John 5:19; 15:5).

⁵ Interestingly, G. Savagnone completely rejects the term ‘spiritual direction’ on one side and sees only negative meanings of it – authoritarianism and directionism, but on the other side he also finds that in spiritual accompaniment the brotherhood/friendship principle shouldn’t be prevalent, because it would prevent the accompanied person from growing. In order for him to grow the principle of fatherhood and authority should also be present. So it’s obvious that he also acknowledges the need for characteristics that are being manifested through the terms ‘spiritual direction’ and ‘spiritual fatherhood’, of course in harmony with the principle of brotherhood/friendship, that are contained in the term ‘spiritual accompaniment’.

The fact that God is our Lord and Master, and that we are merely His “unworthy servants” (Luke 17:10), doesn’t exclude the fact that he is also our Friend (John 15:15), Brother, Father (John 20:17) and that we are His friends, brothers and collaborators, beloved adopted children (Ephesians 1:15) and His children.

We are called to a gradual understanding of the entire likeness of the triune God and of all that he is for us and all that we are for him. This is a progressive path, just like the revelation of God through the history of Christianity has been progressive. Until His death, Jesus did everything he could in order to hide his Messianic identity (Gospel according to Mark); he fully proclaimed his title, when it was absolutely clear that the Messiah is God’s suffering servant, and that it’s impossible to be His disciple, if we are not prepared to step into the Passover mystery with Him. Full acceptance of the path of affliction and death was the most difficult thing for the Apostles and it is also the most difficult thing to do for us.

I believe it is similar with the acceptance of the term “spiritual direction”. It seems to be too harsh, inhuman, old-fashioned, and insensitive for today’s understanding of freedom and human dignity. But it becomes clear from the arguments stated above, what it means to be Jesus’ disciple and to receive his freedom. But this doesn’t mean that we are not allowed to take the same kind of detour that Jesus took, so that his disciples could fully understand the meaning of his identity as the ‘Messiah’.

So we are fully justified to use the term ‘spiritual accompaniment’, realizing it doesn’t express everything we would like to express with the term spiritual direction. Finally, even if we are to call it with the term ‘spiritual direction’, it is much better for us to use the term “accompanist” for the leader and the person who is being accompanied (‘accompanee’).

In the spirit of Ignatian spiritual exercises we could also name the ‘director’ as ‘the one that is giving spiritual direction’ and the person that is asking for spiritual direction ‘the one receiving spiritual direction’. In any case the accompanied person begins to search for his spiritual director and father as he progresses in his spiritual life and personally experiences the need for a firm hand of support in facing different obstacles.

It is unrealistic to suppose that only the exchange of the terms ‘spiritual director’ and spiritual accompanist will automatically change the attitude of the spiritual direction. The ‘director’ can certainly leave the choice of the title to the accompanied person in order to help him establish a trustworthy and secure relationship and through that further develop a personal relationship with the Triune

God in obedience to the guidance of the Holy Spirit. It is much more important for the spiritual director to grow in his own spiritual life, which will make him a better director, then to insist to be called by a particular title of preference.

Literature:

- Barry, William A. in Connolly, William J. 1986. *The Practice of Spiritual Direction*. San Francisco: Harper. Translated by Aleš Maver. *Duhovno spremljanje*. Maribor: Marijina kongregacija slovenskih bogoslovcev in duhovnikov, Slomškova založba, 2006.
- Casto, Lucio. 2003. *La direzione spirituale come paternità*. Cantalupa (Torino): Effat Editrice.
- Cencini, Amadeo. 2003. *Vita consacrata: itinerario formativo lungo la via di Emmaus*. Cinisello B.mo: San Paolo.
- Cencini, Amadeo. 2004. Il contatto corporale nella relazione di aiuto. *Tredimensioni* 1: 42-58.
- Consoli, Salvatore. 1981. La direzione spirituale nella storia. V: *La direzione spirituale oggi: atti della Settimana di Studio "La Direzione Spirituale"*. Mascalucia (Catania) 5-9 gennaio 1981, 23-40. Napoli: Edizioni Devotione.
- Costa, Maurizio. 2002. *Direzione spirituale e discernimento*. Roma: Edizioni ADP.
- Costa, Maurizio. 2004. Accompagnare nella scelta dello stato di vita, II: attenzioni di metodo e relazioni da favorire. *Tredimensioni* 1: 235-252.
- Giordani, Bruno. 1998. »Direzione spirituale: aspetti psico-pedagogici.« 420-422. V: Borriello, Luigi, in Caruana, Edmund, in Del Genio, Maria Rosaria, in Suffi, Nicolò, ur. *Dizionario di Mistica*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Janez Pavel II. 1992. *Posinodalna apostolska spodbuda Pastores dabo vobis* [PDV]. Ljubljana: Družina.
- Janin, Frank. 2004. Spécificité de l'accompagnement spirituel. Blessure et guérison. *Vies consacrées* 4: 241-253.
- Leskovec, Vladimira. 2004. Duhovno spremljanje. V: *Znanstveno delo podiplomskih študentov v Sloveniji*, Ljubljana: Društvo mladih raziskovalcev Slovenije – združenje podiplomskih študentov. 339-349. http://www.drustvo-dmrs.si/e_zbornik_drugi/Prispevki/33_Leskovec_Vladimira.pdf (pridobljeno 31.1.2007).
- Likar, Branko. 2005. *Spregovoril si mi na srce: pot duhovnega spremljanja*. Ljubljana: Družina.
- Lojolski, Ignacij. 1991. *Duhovne vaje* [Dv]. Ljubljana: Župnijski urad Ljubljana-Draavlje.
- Louf, André. 2001. *Milost zmore več: duhovno spremljanje danes*. Ljubljana: Župnijski urad Ljubljana-Draavlje.
- Martini, Carlo Maria. 1984. La direzione spirituale nella vita e nel ministero del prete. Relazione al clero diocesi di Mantova del 31 marzo 1982. V: *Sia pace sulle tue mura: discorsi, lettere, omelie (1983-1984)*, 17-36. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Martini, Carlo Maria. 1987. *Dio educa il suo popolo. Programma pastorale diocesano per il biennio 1987-89*. Milano: Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi religiosi.
- Movimento impegno e testimonianza »Madre dell'eucaristia«. »Vivere il sacerdozio.« <http://www.madredelleucaristia.it/ita/art1it.htm> (pridobljeno 31.1.2007).
- Olivera, Bernardo. 2006. Accompagnatore e accompagnato. *Vita consacrata* 42: 393-405.
- Panizzolo, Sandro. 1999. Il *Director Spiritus* nei seminari: *excursus* da Trento ai giorni nostri. *Seminarium* 39: 475-483.
- Papeško delo za duhovne poklice. 1998. *Novi duhovni poklici za novo Evropo* [NDP]. Ljubljana: Družina.

- Pinter, Tomaž. 2005. *Duhovno spremljanje kot varen odnos za osebnostno in duhovno rast. Relacijski model duhovnega spremljanja*. Diplomaska naloga. Ljubljana: Univerza v Ljubljani Teološka fakulteta.
- Platovnjak, Ivan. 2001. *La direzione spirituale oggi: lo sviluppo della sua dottrina dal Vaticano II a Vita Consecrata (1962-1996)*. Roma: Pontificia Università Gregoriana.
- Platovnjak, Ivan. 2002. Duhovno vodstvo pri začetni duhovniški vzgoji. *BV* 62: 573-595.
- Rendina, Sergio. 2004. Direzione spirituale. *Rassegna di Teologia* 46: 501-536.
- Roblek, Jože. 2005. Duhovno spremljanje. *Naša kateheza*, št. 9: 16-17.
- Rupnik, Marko Ivan. 1989. Duhovno vodstvo za rast osebnosti. *CSS* 23: 105-108.
- Rupnik, Marko Ivan. 1995. *V plamenih gorečega grma*. Ljubljana: Župnijski urad Ljubljana Dravlje.
- Sarte García, Jesús. 1993. *El acompaña miento espiritual: para la pastoral juvenil y vocacional*. Madrid: San Pablo.
- Savagnone, Giuseppe. 1994. *Il Dio che si fa nostro compagno: dalla direzione spirituale all'accompagnamento spirituale*. Leumann (Torino): Editrice Elledici.
- Slovar slovenskega knjižnega jezika* [SSKJ]. 1985. Ljubljana: DZS.
- Sudbrack, Josef. 1981. *Geistliche Führung: zur Frage nach dem Meister, dem geistlichen Begleiter und Gottes Geist*. Freiburg i.B.: Herder.
- Turnšek, Marjan. 1992. Teološke osnove »duhovnega spremstva«. *CSS* 26: št. 5-6, 85-86.

Janez Juhant

Ekologija in duhovna ozaveščenost

Povzetek: Razprava predstavlja razvoj modernega sveta ter nastanek ekoloških problemov in ekološke zavesti. Ob tem gre za presojo vloge religij v procesih človekovega odnosa do narave. Osnovna hipoteza razprave je, da bo človeštvo brez duhovnih temeljev zaradi sodobnega znanstveno-tehničnega razvoja težko našlo izhod iz akutne ekološke krize. Duhovna ozaveščenost se lahko uresničuje le ob duhovno ozaveščenih nosilcih, ki iz svojega verskega prepričanja in odprtosti črpajo moč za uresničevanje sprememb pri zahtevnih in akutnih ekoloških problemih.

Ključne besede: ekologija, duhovnost, človek, preživetje, tehnika, Agenda 21, družbeni nauk Cerkve.

Abstract: Ecology and Spiritual Awareness

The paper presents the development of the world of modernity and the emergence of ecological problems and of ecological awareness. It is an assessment of the role of religions in the processes of man's relation to nature. The basic hypothesis is that the humanity lacking spiritual fundamentals will, due to the modern scientific and technological development, have a hard time finding a way out from the acute ecological crisis. In contemporary processes, spiritual awareness can only be actively put into effect by its spiritually conscious representatives drawing the power to exert changes concerning demanding and acute ecological problems from their religious beliefs.

Key words: ecology, spirituality, man, survival, technology, Agenda 21, social doctrine of the Church.

Uvod

Začnimo z osebno zgodbo: Ko sem leta 1979 na tečaju za študente in izobražence prvič govoril o ekoloških problemih, je večina poslušalcev menila, da pretiravam in niso kaj prida sprejemali stališč, ki sem jih predstavil. Ko sem dvajset let kasneje imel skoraj enako predavanje, je bil odmev popolnoma drugačen. Od takrat pa se je stanje na področju vede o okolju, kar beseda ekologija pomeni, korenito spremenilo. Tudi politike držav dajejo vedno večji poudarek tem vprašanjem, čeprav bolj v besedah kot s prepotrebnimi ukrepi. Evropska zveza je danes postala vodilna sila pri reševanju ekoloških vprašanj.

A kljub temu se še danes zdi poudarjanje ekološke problematike marsikomu (npr. gospodarstvenikom in politikom) izsiljevanje, posebno tako imenovanih antiglobalističnih gibanj in drugih strokovnih zanesenjakov, ki nasprotujejo »hitri rasti tehnologije«.

Zadnje posvetovanje o teh vprašanjih na Baliju (začetek decembra 2007) je le spodbudila odločitev nove avstralske vlade, da je podpisala Kjotski protokol o skrbi za okolje.¹

Problem

Ker so monoteistična verstva s svojim naukom odločilno vplivala na pojmovanje in tudi uporabo sveta oziroma stvarstva, je danes pomembno vprašanje, kako so krščanstvo in druga verstva vplivala na pojmovanje urejanja in skrbi za okolje. Ali je res, kar trdijo nekateri, da je grška in krščanska misel a priori negativno vplivala na odnos do narave, s tem ko je uvedla delitev med naravo in mišljenjem. Pličanič npr. pravi takole: »Skepsa sofistov o možnostih spoznavanja objektivne resničnosti – *physisa* (»*homo mensura*«) pa je privedla do preusmeritve pogleda. Ta ni bil več usmerjen v stvari, kakor obstojajo same na sebi, temveč v razmišljujoči subjekt. Prvotno ni bivanje, temveč zavest, bivanje se razlaga kot proizvod zavesti. *Prima philosophia* ni več ontologija, temveč spoznavna teorija. Resnično je torej samo tisto, kar spozna človek (z umom). S tem se je prvič zarisala ločnica med *physisom* (*Logosom*) in *anthroposom*« (Pličanič 1998, 15).

Še bolj naj bi odnos do narave postavilo pod vprašaj krščanstvo, ki je po nauku o stvarjenju dalo človeku vso pravico, da uporablja oziroma izrablja naravo: »Narava je tako postavljena človeku le v uporabo kot sredstvo njegovega preživetja in ne kot medij njegovega samoprepoznavanja« (Ošlaj 2000, 86). Narava naj bi tako postala objekt zunaj sveta duha in s tem tudi zunaj etičnega. Iz razlikovanja med človekom in (drugimi) živalmi, utemeljenega na filozofski in verski podlagi, naj bi se dokončno oblikovala teorija o naravi kot človekovi lastnini in tako prepričanje o manjvrednosti narave v odnosu do človeka, ker se že od grške filozofije dalje odreka naravi duševnost in racionalnost. »Pri tem gre ponovno za že omenjeni (v krščanstvo iz grške filozofije preneseni) ontološki dualizem duha in materije (duše in telesa), po katerem je svet duha kot svet človeka oziroma kulture več vreden od sveta materije, ki so ga enačili z naravo. Prej organsko razumevanje različnosti ... je z ontološkim dualizmom grške in krščanske filozofije ter v spremenjenih ekoloških pogojih poznega sre-

¹ unfccc.int/cop9/ *The United Nation Framework Convention on Climate Change* (UNFCCC) je bila dogovorjena leta 1992 in ratificirana v 188 državah. Sledi Kjotski protokol z posebnimi cilji in časovnimi postulati. Določa prve korake v obdobju 2008-2012, ki jih je treba izvesti in aplicirati. Ratificiran je v 119 državah, vendar cilji še niso uveljavljeni. *The Marrakesh Accord* (Sporazum iz Marakeša) podrobneje vsebuje nekatere dogovorjene načine uvajanja (apliciranja) protokola. Določijo se mehanizmi čistega razvoja *Clean Developments Mehanisms* (CDM).

dnjega veka nadomestila nova podoba narave – narave kot ne-reda« (Pličanič 2003, 26). Stališče, da je krščanstvo soodgovorno za sodobno izrabljanje stvarstva, ni tako osamljeno in zato terja toliko večjo pozornost.

Vloga krščanstva in razvoj sveta

Zahodna civilizacija se ima v veliki meri zahvaliti za svoj razvoj krščanstvu. Judovstvo, krščanstvo, grška filozofska dediščina in rimski pravno-politični red in islam so temelji evropske in svetovne civilizacije. Vrhunec je ta združitev dosegla v ideji srednjeveške univerze (Paris 1215). V njej se je organiziralo in diferenciralo znanje po disciplinah na fakultetah, s čimer se je začela razvijati znanost v današnjem pomenu. Univerze so postale oblikovalke znanja, ki se je začelo osamosvajati (Flasch 2000, 308sl.). To je dalo podlago sodobnim znanostim in njihovemu razvoju, kar je spremenilo človekov odnos do okolja. Kot pravi Gianni Vattimo (1997, 27), je krščanstvo – natančneje bi morali reči da tudi judovstvo in islam - odločilno oblikovalo sodobni razvoj in pripomoglo k uveljavitvi znanstvene misli in tehnike, njene ga proizvoda. Krščanstvo je igralo odločilno vlogo tudi zato, ker so kristjani, med njimi posebno duhovniki, vodili univerze in odločilno vplivali na vzgojno-izobraževalni proces. Danes se zaradi omenjenega razvoja, na katerega je odločilno vplival razvoj znanosti, ne moremo več vrniti k prvotni naravi, pač pa lahko le v njenem sedanjem stanju iščemo rešitve, ki pa to stanje upoštevajo in predpostavljajo. Skratka, ni več mogoče »Nazaj k naravi.« Reševanje dejanskega stanja pa pomeni tudi problematizirati doseženi standard in pridobitve gospodarskega razvoja ter predvsem bolj pravično porazdelitev zemeljskega bogastva, za kar se zavzema tudi John Rawls (1999) v svoji *Teoriji pravičnosti*. Sprememba zahteva, kot poudarjajo tudi kritiki Rawlsovih načel, ne le proceduralno dogovorno ravnanje, pač pa tudi ustrezno etično držo oziroma določene etične navade, kreposti (Žalec 2007), s katerimi se ljudje zavzemajo za dobro, kakor je zapisal Alisdair MacIntyre (1986) v *After Virtue*. Gre torej za etično vzgojo ali vzgojo za pripravljenost povezati razvoj z globljimi, duhovnimi temelji. Ta problem naj bi zaslutil že papež v sporu z Galileom Galileijem. Prvi proces proti njemu je bil leta 1616 pod papežem Pavlom V., drugi pa pod leta 1633 pod Urbanom VIII. Takrat se je začela utrjevati dvojnost razvoja: na eni strani duhovna pristojnost, utemeljena na veri, na drugi prizadevanje za neomejen znanstveni razvoj. Težave so nastopile, ko se je vedno bolj utrjevala »neodvisna« logika posameznega področja.

Ta ločenost oz. delitev je danes postala življenjsko vprašanje oziroma problem preživetja. Tonči Matulić (2007, 94) zato poudarja, da

se zaradi te delitve danes človeški razvoj giblje dvotirno. Na eni strani se osamosvojeni razvoj znanosti in tehnike zelo hitro giblje po svojih tirnicah; popolnoma ločen od te je drug, duhovni svet, ki na prvega nima večjega vpliva. Posebej veliki problemi se odpirajo na področju biotehnologije, odpira pa se tudi vprašanje evtanazije, splava in ekologije. Povsod se vedno bolj postavlja v ospredje tehnična plat reševanja zadev, zanemarljiva pa se življenjska, celostna in tudi duhovna razsežnost teh vprašanj. Ignoriranje duhovne plati ocenjuje Matulić kot problem sodobne civilizacije. Sodobna civilizacija se spričo tega razvoja nahaja v shizofrenem položaju, živi dvojno življenje: na eni strani brez ustrezne predvidljivosti in preudarnosti razvija tehnično plat življenja, na drugi pa se zaveda, da duhovna plat nima ustrezne moči in vpliva na razvoj dogodkov na znanstveno-tehničnem področju. Tako nastaja vedno večji prepad med človekovim duhovnim področjem in znanstveno-tehnično civilizacijo. To prinaša s seboj nerešljive probleme glede okolja, kar pomeni, da se vprašanje okolja ne rešuje sorazmerno z razvojem. To je izziv za verske skupnosti, da napnejo vse sile za uveljavljanje svojega duhovnega sporočila, kar bo lahko v blagor vsega človeštva.

Znanstvena doba

Zgostitev znanstvenega mišljenja je tesno povezana z začetkom moderne.

Z moderno označujemo dobo zadnjih stoletij z razvojem industrije in tehnike in njunih pridobitev, ki so korenito spremenile pogoje človekovega življenja v svetu. Značilnost tega razvoja je, da je tako hiter in silovit ter da povzroča tako velike posledice, da jim človek ni sposoben več slediti in jih obvladovati in zajamejo ves svet. To dogajanje povezuje ljudi, saj se tiče vseh, je tako rekoč njihova skupna usoda.

To povezanost so omogočile tehnološke pridobitve moderne. Po eni strani so olajšale življenje mnogim ljudem, žal pretežno manjšini v Evropi in Ameriki, se pravi tretjini bogatejšega dela sveta. Po drugi strani je ta razvoj prinesel s seboj tudi negativne posledice, s katerimi se moramo spoprijemati. Družbo je usmeril v tok, katerega namen je predvsem delovanje, funkcioniranje in ta proces se vedno bolj zaostrojuje. Vse poteka po vnaprej predvidenih sistemskih okvirih, ki določajo življenje posameznika in družbe. Nove tehnologije sistem le še bolj izpopolnjujejo, ljudje smo vedno bolj plen teh brezosebnih zakonitosti. Človek je šel v antikvariat, je zapisal Günther Anders (1992I/II), se pravi v teh procesih ni moč več najti človeka, ostaja le mrtvi »samodejni« tehniciistični tok. Tipičen primer tega je sodobno

ekonomistično obvladovanje in prevladovanje vseh por človekovega osebnega in družbenega življenja, ki ne posega le na družbena področja, pač pa celo v svet človekove intimnosti. Tako npr. postaja človek v zdravstvu plen tehnične obdelave, instrumentalnega razuma.

Odvisnost človeka od narave se zmanjšuje, povečuje pa se njegova odvisnost od sistema, od 'urejenosti' življenja, ki ji ni prvenstvena skrb življenje samo, pač pa zanesljivo in natančno delovanje sistema. Elektronska obdelava podatkov, možnost nadzorovanja pogovorov in drugi tehnični prijemi omogočajo, da »naša civilizacija dobiva značke stroja« (Gergen 1996, 74). »Če je prisposodba stroja osrednja točka modernističnega razumevanja osebe, potem naj bi bila samostojna zanesljivost znak odrasle osebe. Dobro zgrajen stroj se upira napakam in deluje zanesljivo. V istem smislu bo zrel človek 'samodejaven', 'čvrst', 'vreden zaupanja', 'stalen', če ga za to z redom oblikujeta družina in družba« (Gergen 1996, 87). Človek je ustvaril ta razvoj, ki se odvija vedno hitreje in gre tako daleč, da mu človek ne more več slediti. Še težje je, da to stanje v družbi omogoča in pogojuje bojevitost vsakega zoper vse. Družba danes ne deluje človeško, pač pa samodejno, po sistemskih zakonitostih, ki vse manj dopuščajo, da bi se ljudje vprašali, ali je tak razvoj smiseln, pravilen in pameten, predvsem pa, kakšne dolgoročne posledice prinaša in kam končno pelje. Vprašanja o negativnih posledicah razvoja, posebno ekoloških, se zanemarija, kar zmanjšuje možnosti življenja in ohranjanja človeške vrste.

Posledica je odtujitev oziroma, kot pravi Anders (1992/II, 112), izključitev človeškega. Človeka se zožuje na njegovo delovanje v sistemu. Celo zabava mora biti danes »strojna« (Anders 1992/I, 87), vse delovanje določajo okviri, ki si prisvajajo človeka. Prevladujočo vlogo ima tehnika in tehnologija, predvsem orožja in druge industrijske tehnologije, s katerimi so določeni procesi v svetu. Tehnika in orožje pa ne dovoljujeta človeškega dialoga in težita k razreševanju stvari le s tehničnimi sredstvi. Vojne so le vrhunec tega »perfekcionizma« in njegovih zakonitosti. Prizorišče takega boja so Balkan in druge nevralgične točke, kot Palestina, afriške in azijske dežele, npr. Afganistan in Darfur. Škof Komarica iz Banja Luke pravi, da so mu na srečanjih med vojno v BiH sami politiki govorili o tej žalostni resničnosti sodobnega sveta (Komarica 2001).

Če so v času totalitarnih sistemov in hladne vojne to napetost vzdrževali politični sistemi, je zdaj liberalna ideologija tista, ki zaostruje tekmovalnost v svetu. Iščejo se vedno novi sovražniki, vse je namenjeno ohranjanju in vzdrževanju okvirov, ki vključujejo omenjene napetosti in tudi njihove posledice. Rušenje stolpa v New Yorku 11. septembra 2001 je odprlo novo poglavje bojevanja – boj zoper terorizem. Vse je usmerjeno v tekmovalnost in prestiž, glavna gonilna

sila so finančni in gospodarski procesi s svojo »mrtvo« logiko. Temu se sicer mnogi upirajo, vendar je železna logika tega sveta močnejša in določa njegov tek. Tako antiglobalisti utemeljeno opozarjajo na enostranskost teh procesov in njihovo nevarnost za preživetje. Zaradi takega tehnološkega razvoja verjetno človeštvo doživlja svojo najtežjo preizkušnjo doslej.

Iz povedanega sledi, da je dialog o teh vprašanjih nujen, da pa je pripravljenosti zaradi zasidranosti dosedanjega načina tehnološkega razvoja za to (pre)malo. Trdoživost sedanjega ekonomskega razvoja omogoča namreč stalne zlorabe in preizkušnje. Poučeni trdijo, da je Nobelova nagrada za mir Al Goru zaradi njegovega zavzemanja za ekološke probleme le potrditev njegovega lobija, ki vidi v reševanju ekoloških vprašanj dober vir zaslužka.

Tehnika kot problem

Hans Jonas (1984) je s svojim delom *Načelo odgovornosti* jasno opozoril na problem sodobnega industrijskega razvoja. Še bolj nedvoumno govori o pogubni vlogi tehnike v razpravi *Zakaj je tehnika predmet etike* (Jonas 1987). S to oceno se strinjajo tudi člani Rimskega kluba, ki 30 let po objavi prvega poročila govorijo o tem, da so se danes vprašanja ekologije le še bolj zaostila.

Günther Anders je prepričan, da se je tehnika danes popolnoma osamosvojila in zavzela od človeka neodvisen položaj, ki ogroža človeka. Podobno trdijo v svojem poročilu tudi avtorji Rimskega kluba v svojem *Grenzen des Wachstums-30-Jahre Update* (Meadows 2006, 214 sl.). Pravijo, da gleda sodobni svet na tehniko in tehnologijo trga kot na samostojni proces, ki ureja in usklajuje zapletene odnose med potrebami in povpraševanjem in vse je podrejeno tej logiki. Zaradi neprizivnosti teh procesov Günter Anders (1992/I, 4) meni, da je zelo težko trditi drugače. Hans Jonas pa vidi v teh procesih poabsolutenje tehnike, ki danes postaja sama po sebi problem. O njej pravi:

1. Tehnika ima v sebi ambivalentnost delovanja: ne le da ima negativne posledice, pač pa je nevarna, ker prinaša negativne pojave, ki jih ni mogoče odpraviti, torej je sama na sebi vprašljiva.

2. Vprašljiva je v tem, da se sploh ne sprašujemo o njeni uporabi.

3. Tehnika ima razsežnosti v prostoru in času, ki jih ni mogoče omejiti, njena razžirjenost je absolutna in tudi to je problem.

4. Tehnika je nadkrilila človeškost - posledice tehnike so človeku ušle iz rok in zato je človeškost stalno v nevarnosti, kot potrjujejo primeri Hirošime, Černobila, onesnaževanje morij - primeri, ki kažejo na stalno potencialno nevarnost tehnike (Jonas 1987).

Ukrepi za spremembe

Takšno stanje zahteva spremembo vloge in delovanje tehničnega, vendar je za to potrebna volja. Do spremembe mora priti najprej v človeku samem, oblikovati je treba moralno držo, kar ni lahko: »Sedanje stanje bi moralo manj obremenjevati vire našega okolja in bolj spodbujati naše moralne vire« (Herman Daly, v Meadows 2006, 245).

Da bi premagali ta enostranski tok, v svoji študiji Rimski klub predlaga najprej »prehod k trajnostnemu sistemu«. Bistvo takega načina razmišljanja in delovanja je spodbujanje trajnostnega razvoja. To pa pomeni, da z novimi ukrepi ne smemo še bolj obremenjevati razpoložljivih virov, npr. za zagotovitev in varovanje redkih surovin je uporaba vojske neprimerna, saj se tako le še poveča poraba teh surovin, ker jih vojska rabi tudi pri svojem delovanju. Podobno je, če z umetnimi gnojili povečujejo proizvodnjo hrane, ker to onesnažuje okolje in pušča posledice (Meadows 2006).

Dalje je po mnenju Rimskega kluba treba skrbeti za usmerjeno omejevanje prebivalstva, s čimer bi zmanjšali potrebe po hrani in energiji. S tem je povezano po njihovem mnenju tudi večje sodelovanje vseh ljudi, kar naj bi zmanjšalo potrebo po varnostnih ukrepih, s čimer bi bistveno zmanjšali porabo sredstev. Svet porabi ogromno sredstev za represivne organe - oboroževanje in policijo (Meadows 248sl.). Zato je treba gojiti prijateljstvo in sodelovanje. Tudi dokument evropskih škofovskih konferenc (*A Europe of Value*) poudarja nujnost sodelovanja vseh ljudi za prihodnost Evrope in sveta (COMECE 2007, 11).

Dalje je treba nujno iskati alternative k liberalističnemu modelu neomejene rasti in tekmovanja, kar predvideva ukrepe in izboljšavo tehnik, ki bodo omejevale izrabo virov, skrbele za ohranjanje zemlje in njene rasti (gozdov). In člani kluba ne vedo, kako bo potekal razvoj in menijo, da ni mogoče dati nobenih napovedi glede tega razvoja, vendar menijo, da je treba podati smernice in tako preprečiti katastrofe. Trajnostna je neka družba po opredelitvi Združenih narodov le tedaj, če »odgovarja zahtevam sedanjosti, ne da bi pri tem ogrožala možnosti prihodnjim generacijam ter je pravična tudi do njihovih potreb« (Meadows 2007, 264).² Takšna sprememba predpostavlja spremembo pristopa oziroma gledanja na svet in predvsem vključitev etične zavesti.

Ta vključenost etične zavesti se je zmanjšala z razvojem industrije. Posebno evangeličanski kristjani (kalvinizem) so s svojo pridnostjo (*industria*) pripomogli k razvoju moderne. Medtem kot je še Adam

² Iz World Commission on Environment and Development, 1987 *Our Common Future* - Oxford, UP.

Smith lahko apeliral na vest kapitalistov in zahteval od njih moralni čut (*moral sentiment*), ki ga je sicer predpostavljala kot splošni čut, kot pravi že v prvem stavku svoje *Blaginje narodov* (Smith 1981, 1), je pri današnjih kapitalistih težko pričakovati, da bi imeli za to verske razloge.

Smith (1976, 88) je še videl v religiji (krščanstvu) nevidno silo, ki povezuje vse ljudi v skupnem prizadevanju za srečo, ki je pa ni, če je »velik del članov (družbe) reven in v bedi«. Lahko so kvečjemu dolgoročneje poslovni in imajo zato tudi moralno težo. Max Weber ugotavlja, da je duh krščanstva sooblikoval moderno družbo, a se ta vedno bolj razčlenjuje in njeni podsistemi se izločajo iz celote. Zato prihaja tudi do »izgona« religioznega s teh področij (Weber 2002). Seveda pa se zato izgublja verski čut in sočutje. Družbe ne vodi več duh krščanstva, pač pa druge moči in vladarstva, kakor je napovedal Nietzsche: »Volja do moči je nadomestila resnico in bogove« (McAllister 1996, 173). Vendar je mogoče z ustrezno notranjo odprtostjo spremeniti te trende. Lewis Mumford je že pred desetletji slikovito opozoril, kako se je človekov svet spremenil. Na začetku industrijske revolucije je človek izumil stroj. Zdaj je ta stroj postal robot, ki drži človeka za vrat. »...ne gre več za orožje in ljudi ali stroje in ljudi, gre za ponovno rojstvo življenjskega, za nadomestitev mehaničnega z organskim, za ponovno vstavitve osebe kot prvotne vsebine vseh človekovih prizadevanj« (Mumford 1944, 398). To zahtevajo tudi člani Rimskega kluba:

»Nujnost, da bi industrijski svet peljali v naslednji razvojni stadij, ni nobena katastrofa, pač pa neverjetna priložnost. Kako bomo to priložnost izrabili in kako se bo posrečilo, da oblikujemo družbo, ki ne bo le trajnostna, funkcijsko sposobna in pravična, pač pa tudi izrecno *želena*, je odvisno od vodstvenih kvalitete in etike, od vizij in poguma – to niso lastnosti računalniških modelov, pač pa ljudi z dušo in telesom« (Meadows 2006, 272). Seveda pa sprememba zavesti ni tako enostavna. Nekoliko si oglejmo zgodovino ekološkega gibanja.

Razvoj ekološke zavesti

Ekološka zavest se je oblikovala vzporedno s pridobitvami moderne oziroma z novimi spoznanji in predvsem gledanji na Zemljo z novih vidikov, ki jih je omogočil ta razvoj. Velik vpliv na drugačen pogled na Zemljo je imela človekova pot v vesolje.

Leta 1957 se s Sputnikom začne vsemirsko obdobje. Leta 1961 je Jurij Gagarin stopil v vesolje in s tem človeku omogočil pogled na Zemljo z gledišča vesolja. Ta pogled nam je odprl nove poglede na

Zemljo in tudi na človekovo bivanje na njej. Nikolaj Berdjajev je že pred tem izrazil možnost, da bi človek zapustil zemljo in »dosegel planetarično zavest« (Schmid 1988, 404). Hanah Arendt pa je nasprotno označila težnjo, »da bi se polastili vesolja kot zadnjo posledico tega, da se je novoveški človek in njegova vedno bolj nenasitna znatnost odtujila od zemlje« (Schmid 1998, 404).

Na drugi strani pa govori Emanuel Levinas o koncu delitve človeštva, ker je zemlja postala skupna domovina vseh ljudi. Heidegger označuje 'astronavtiko' kot dogodek, ki z atomsko močjo določa življenje človeka. Günther Anders poudari refleksivnost, ki jo je dosegel človek z osvojitvijo vesolja. Po Schmidu se s povezovanjem zemlje z ostalim vesoljem postavlja vprašanje planetarične umetnosti življenja.

Ekološko zavest so spodbudili misleci z občutkom za naravo oziroma za celoto vsega živega. Že Alexander von Humbolt (1845) se je zavzemal za opis zemlje »z gledišča zvezd«. Biolog Ernst Haeckel je leta 1866 zapisal: »*Z ekologijo razumemo celotno znanost o odnosih organizma do zunanjega sveta, ki ga obdaja*« (Schmid 1998, 408). Pojem ekologije je bil takrat po Schmidu predvsem okvirni pojem biologije. »K globalnemu pogledu ekoloških zakonitosti je veliko prispeval biolog Edvard Seuss z opisom medsebojnega vplivanja zraka (atmosfere), vode (hidrosfere), kamenin (litosfere) in živih bitij (biosfere). Njegova knjiga 'Obličje zemlje' (1885) se prične s postavko, 'kako se približati našemu planetu iz nebesnega prostora'« (Schmid 1998 408). To govori o nujnosti gledanja na zeljo s širšega gledišča.

»Leta 1909 je naravoslovec in kulturni zgodovinar Viljem Oswald, ki izvira iz Rige, izdal presenetljivo delo o problemih, ki nujno nastajajo pri izrabi fosilnih nosilcev energije pri relativno zaprtem sistemu, kot je Zemlja« (Schmid 1998, 408). V njem je poudaril tudi nujnost uporabe sončne energije in uporabo te energije imenuje 'umetnost življenja'.

Leta 1922 je Vladimir Vernadsky pri svojih predavanjih v Parizu razširil pojem biosfere na skrb za ravnovesje v naravi, pri čemer je posebno poudaril termodinamične pogoje.

Odločilno je leta 1971 vplival na razpravo o okolju že omenjeni Rimski klub z objavo svojih ugotovitev, ki so kmalu izšle v prevodu tudi v Sloveniji, že leta 1974 pod naslovom *Meje rasti*. Izjava se opira na raziskave MIP (*Massachusetts Technology Institut*). Avtorji tega inštituta so tudi izdajatelji knjige, ki je tudi nastala na podlaga njihove raziskave. V njej z različnih vidikov obravnavajo zemeljski razvoj in opozarjajo na njegove probleme. Moto knjige je izjava (1969) generalnega sekretarja Združenih narodov U Tanta, ki pravi, da ima morda človeštvo le še deset let časa, da preneha s sovražnostmi in preide k sodelovanju, sicer se boji, da oboroževalne tekme, ekoloških

težav in rasti prebivalstva ne bo moč več obvladovati (Meadows, 1973, 23).

Leta 1980 izdajo v ZDA pod vodstvom predsednika Carterja poročilo »*Global 2000*«, v katerem strokovnjaki opozorijo na nujnost političnega delovanja v smer večje ekološke ozaveščenosti in terjajo tudi ustrezne ukrepe. Leta 1982 se pojavi pojem 'umiranje gozda' in v Nemčiji prvikrat izvolijo zelene v parlament (*Bundestag*). Leta 1982 je v Sloveniji Jože Strgar s sodelavci izdal knjigo *Bomo preživeli?*, v kateri strokovnjaki z različnih vidikov opozarjajo na ekološke probleme v svetu. Podobno kot Rimski klub opozarjajo tudi na (preveliko!) rast prebivalstva in druge probleme okolja.

11. julija 1989 je bila tudi v Sloveniji ustanovljena Stranka zelenih. Del članov se je kasneje pridružil LDS, nasledniki pa niso bili več izvoljeni v Državni zbor.

Leta 1992 je svetovna politična skupnost pripravila v okviru Združenih narodov temelje za reševanje teh vprašanj (*United Nations Framework Convention on Climate Change* - UNFCCC: Združeni narodi Okvirna konvencija za klimatske spremembe) in ta je v Riu v Braziliji izglasoval Agendo 21 (1994), v kateri so zapisane glavne smernice za reševanje ekoloških vprašanj. Na podlagi ugotovitev glede klimatskih sprememb leta 1995 postavijo prvi satelit za opazovanje ozonske površine. Ponoven vrh, kot nadaljevanje Ria, je bil v Johannesburgu, v Južni Afriki med 26. avgustom in 4. septembrom 2002. Kyotski protokol, ki razdela časovne in druge mehanizme implementacije ukrepov za reševanje ekoloških problemov, je stopil v veljavo 16. februarja 2005. Zadnje srečanje vlad podpisnic od 3. do 14. decembra 2007 v Baliju, v Indoneziji, prinese dogovor, h kateremu pristopita tudi Avstralija in pod pritiskom tudi ZDA. Izvršni sekretar UNFCCC Yvo de Boer je označil zadnje srečanje v Baliju takole: »To je res preskok, prava prilika za mednarodno skupnost, da se uspešno bori zoper klimatske spremembe. /.../ Vpleteni so spoznali nujnost delovanja glede klimatskih sprememb in so predvideli tudi politični dogovor o tem, kar nam govorijo znanstveniki, da je nujno treba narediti« (http://unfccc.int/meetings/cop_13/items/4049.php).

Kot potrjujejo ti razgovori in dosedanja praksa pri reševanju ekoloških vprašanj, je danes ključno, ali smo pripravljeni spremeniti vzorce ravnanja. Kot poudarjajo poznavalci, to ne pomeni nujnega padca standarda, brez dvoma pa korenito spremembo prioritet in načina vedenja, za kar je potrebna, kot smo videli, ustrezna etična ozaveščenost.

Kaj nam v tem smislu lahko pomaga religija oziroma krščanstvo in kakšen je njegov domet glede teh vprašanj?

Zdi se, da smo pri večini aktivnosti sodobnega sveta priča dogmatičnemu ateizmu, ki postaja v znanosti in tehnologiji gonilna sila amoralnega procesa, ki izključuje človeka, glavnega dejavnika, kakor smo zgoraj ugotovili. Tak razvoj je posledica sistematičnega izrivanja religiozne zavesti oziroma zavesti o temeljnih postavkah življenja, na kar so opozarjali misleci zadnja stoletja. Danes je ta proces zajel tudi države, ki so doslej še gradile na verskih temeljih, kot ZDA z znamenitim sloganom: »*In God we trust!*«

Ta usmerjenost v družbi povečuje število revežev, kopiči kapital v rokah manjšine in povzroča okoljske težave, ker skuša iz zemlje na hitro čim več »iztisniti« in se ne sprašuje o možnostih preživetja prihodnjih rodov. Takšen razvoj je danes mogoč tudi spričo skoraj absolutne medijske prevlade, ki jo kapitalske strukture izrabljajo za potrditev svojih projektov pri »podložnikih«. Malo ljudi ima možnost in sposobnost kritično preverjati te procese, ker je medijski monopol lobijev tako močan, da se mu je skoraj nemogoče upreti. V tem smislu so danes možne zlorabe in zavajanje javnosti, pri čemer imajo ravno omenjeni ekonomski, finančni in tehnološki interesi odločilno vlogo, ki jih je zato zelo težko enakopravno obravnavati oziroma kritično preverjati. Ta vera »v znanost« nadomešča danes tradicionalne verske poglede.

Problem je videl že papež pri sporu z Galileijem (Boeve 2007, 89). Šlo je za uveljavitev absolutne, samovoljne prevlade instrumentalnega uma nad človekom in naravo, kakršnega sta kasneje v moderni radikalno uveljavila marksizem in nacizem. Niso v obeh sistemih zaman poudarjali moč stroja, ki bo zavladal svetu. Kot sta zapisala Hannah Arendt (2003) in Zygmund Bauman (2002), sta hotela nacizem in komunizem nadomestiti krščanstvo in postati nauk o odrešenju. Komunizem pa je pustil največje ekološke posledice v sodobnem svetu (SZ in še danes Kitajska). V primerjavi z EZ so danes ZDA kot imperialna sila veliko manj pozorne na ekološke probleme. Kitajska še ni podpisala *Konvencije o klimatskih spremembah* ter *Kjotskega protokola*

Krščanski pogled

Modrost in pogum

Kot rečeno, nekateri menijo, da je krščanstvo z naukom o stvarjenju, kjer je rečeno, naj si človek podvrže zemljo in ji gospoduje (1 Mz 1,26-30), odprlo pot brezobzirnemu izkoriščanju zemlje.

Josef Pieper pravi, da je za spremembe na tem svetu potreben pogum. Pogum omogoča, da gre človek preko ovir in doseže resnično dobro ter je za to pripravljen nastaviti svojo srčno stran. Pogum ali

srčnost ni mogoča brez tega, da človek zastavi svoje srce – svoje najdražje. »Biti srčen pomeni, da se moraš sprijazniti z rano. Prav zato, ker je človek po naravi ranljiv, more biti srčen« (Pieper 2000/2, 15). Zato pa se človek lahko krepí le v veri, ki ga napaja v velikodušni presežnosti, s katero se bori zoper ujetosti v svetu. Za tako držo pa je potrebna tudi modrost, ki je tako roditeljica vseh kreposti (Pieper 2000/I, 13). Prava modrost je v spoznanju stvarnosti. Ta vključuje upoštevanje vseh dejavnikov, ki sestavljajo človekovo življenje. Krščansko prepričanje je, da takšno življenje nujno vključuje Boga. Tako se lahko človek v polnosti preda zvestobi dobremu. Ni zvestobe brez poguma. Le če ima človek globlji uvid v veri, je sposoben pogumne in dolgoročne drže ter je pripravljen na spremembo »neposredne prakse«, kar je za sedanje spremembe ekološke zavesti ključnega pomena.

Morda se zdi pretirano, da trdimo, da je sprememba ekološke zavesti bistveno povezana ravno z duhovno versko držo. Tega ni mogoče doseči z nobeno, še tako pretanjeno zakonodajo, kajti starozavezni pojem *zedaka* (pravičnost) »vključuje Božjo ljubezen, ki je vedno tukaj in spremlja pravo in pravičnost«, kot pravi Stanislav Slatinek (1996, 144). Samo v celostnem pristopu – z vidika božje ljubezni in pravičnosti je mogoče ustrezno reševati zadeve, ker je šele veren človek sposoben urejati svojo identičnost v odnosu do sebe, narave in svojega izvora. Soočati se s temi problemi pomeni stvarno, pogumno pogledati v oči sebi in biti pravičen oziroma pošten do drugih (tudi prihodnjih rodov) ter odprt za svoj izvorni temelj. Ne glede na to, kako ta temelj kdo razume, je nujno, da gre pri taki duhovni drži za presežnost, ki vidi preko zemeljskih omejenosti.

Dialog

Takšna drža globljega uvida nastaja v dialogu med ljudimi in človeka z Bogom. Pavel VI. v tretjem delu okrožnice *Ecclesiam suam* leta 1964 ponavlja, da je dialoška drža pot do sočloveka in do Boga. O tem govori tudi Drugi vatikanski cerkveni zbor v konstituciji *Cerkev v sedanjem svetu* (št. 1, 2, 58,82). Cerkev naj bi bila zgled in pričevalka takega dialoga, saj je dialoškost temeljna razsežnost Božjega življenja. Bog je Trojica in kot tak se je razodel tudi človeku (Sorč 2001, 23-46). Katoliška in druge cerkve imajo zato odgovornost, da za reševanje perečih vprašanj današnjega sveta razvijajo dialoško držo in tako odpirajo človeka globljim razsežnostim ter mu pomagajo lažje preseči ujetosti modernega sveta.

Trku civilizacij se lahko izognemo z dialogom med religijami, ki je temelj miru v svetu, kar pa je tudi podlaga za reševanje vprašanj preživetja človeštva.

Na tej podlagi je v veri mogoče reševati ekološka vprašanja tudi v Cerkvi. *Kompendij družbenega nauka Cerkve* vidi možnosti za tak dialog v spoštovanju presežnosti človeka, ki ohranja in zagotavlja odprtost človeka do Boga in do drugega. Če človek ne spoštuje Boga, ruši odnose v stvarstvu:

“A vision of man and things that is sundered from any reference to the transcendent has led to the rejection of the concept of creation and to the attribution of a completely independent existence to man and nature. The bonds that unite the world to God have thus been broken. This rupture has also resulted in separating man from the world and, more radically, has impoverished man's very identity. Human beings find themselves thinking that they are foreign to the environmental context in which they live. The consequences resulting from this are all too clear: 'it is the relationship man has with God that determines his relationship with his fellow men and with his environment'» (www.vatican.va/roman_curia/pontifical_council/justpeace/documents/vc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html, Nr. 464).

Spričo zapletenih razmer v sodobnem svetu in za uresničevanje trajnostnega razvoja je človeštvo prisiljeno v dialog. Celo peščica bogatih – v primerjavi s številno množico revežev – nima možnosti preživetja, če ne vzpostavi dialoškega odnosa z ostalimi ljudmi, ker sicer bo tak razvoj sveta zašel v slepo ulico. Najbolj kritična točka je ravno problem okolja, za kar je potreben vsestranski dialog, ki vključuje psihološke (Erzar 2007), pedagoške (Gerjolj 2007), pravno-psihološke (Slatinek 2007), antropološke (Juhant (2007) in druge vidike, ki jih je treba v tem dialogu čimbolj razvijati in pojasniti. To danes izpostavljajo znanstveniki kakor tudi številna protiglobalistična gibanja in se tega vedno bolj zavedajo tudi politiki. Dialog pa je temeljna krščanska oblika odnosov in občevanja ljudi med seboj in z Bogom, zato naj bi bila tudi temeljna oblika delovanja Cerkve (Juhant 2005). Partnerstvo da človeku dostojanstvo, ker ga drugi v partnerstvu priznavajo za enakovrednega; v veri v Boga pa dobi partnerstvo še globljo potrditev. Takšno partnerstvo z Bogom in človekom pa zahteva dvojce: versko držo in krepostno navado. Za kristjana je oboje tesno povezano med seboj. Vera je po Tomažu Akvinskem božanska, dialog pa naravna krepost, ki dobi šele z vero v Boga polno potrditev (Pieper 2002, 67sl.). Kakor velja za naravne kreposti, da se morajo prakticirati, če hočemo v njih napredovati (MacIntyre 2002, 273), tako je tudi z vero. Dialog je torej mogoč iz globoke duhovne drže, ki izgrajuje tudi praktično odprtost. Dialog dobi na vseh ravneh svojo poglobitev v dialogu z Bogom, v čemer se danes večina religij in odprtih humanističnih sistemov strinja. To omogoča duhovno držo, brez ka-

tere je nemogoče uspešno reševati probleme v svetu in uveljaviti spremembe na področju ekologije.

Krščanska duhovna drža

Nemška škofovska konferenca je že leta 1980 izdala dokument (DB 1980), v katerem poudarjajo, da je porušeno naravno ravnovesje posledica brezobzirnega izkoriščanja narave. Dokument ne krivi same znanosti in raziskovanja, pač pa miselnost, ki nebrzdano izkorišča naravno okolje. Škofje označujejo stanje kot krizno in predlagajo delovanje za ozaveščanje kristjanov. Ugotavljajo, da gre za trojno krizo: krizo okolja, energije in surovinsko krizo. Temu danes lahko dodamo še četrto - krizo življenja, ki je v možnosti, da bi človek umetno ustvaril človeško življenje ter odprl »Pandorino skrinjico« problemov; tako imenovani »genski inženiring« bi prinesel nepredvidljive posledice za človeško življenje.

Škofje vidijo posebno odgovornost do stvarstva, ki vključuje krščansko duhovno držo (DB 1980, 6). Iz krščanske solidarnosti izvira odgovornost kristjanov za razvoj sveta in za prihodnost človeškega rodu. Tudi izjava COMECE spodbuja k solidarnosti v Evropski zvezi in v svetu ter opozarja, da prihodnjim rodovom ne smemo uničiti možnosti za bivanje (COMECE 2007, 18-22).

Sklep

Iz povedanega sledi nujnost duhovne ozaveščenosti, ki jo v prvi vrsti lahko pričakujemo od vernih. Seveda ostaja vprašanje, koliko so pripadniki religij dejansko verni oziroma tako duhovno prebujeni in odprti, da bi lahko dali tako močan duhovni impulz, ki bi povzročil prebrat pri reševanju ekoloških vprašanj. Tudi vladni in drugi administrativni ukrepi v to smer bodo pomagali le, če se bo zgodil z vero povezan preobrat v srcih, kot pravi Daniel G. Groody (2007, 29). Ker je torej težave mogoče reševati le z močnim duhovnim impulzom, imajo verske skupnosti odgovorno nalogo pri reševanju tega najbolj žgočega vprašanja človeštva, ki kaže na pomen interpersonalne inteligence in odprtosti za dialog (Gerjolj 2007) ter državljskih kreposti za zdravo družbo (Žalec 2007). Večkrat se sklicujemo na krščanska izročila Evrope in pozabljamo, da jih morajo današnji verni nosilci sprejemati in se po njih odločati. Ekološka ozaveščenost je namreč predvsem dejavnik odločanja in ne le teoretičnega vedenja. Krščanskim Cerkvam in ostalim verskim skupnostim to nalaga dejavno vključevanje njihovih pripadnikov, ki so iz duhovnih temeljev sposobni dolgoročnejšega razmišljanja in delovanja. Krščanske cerkve imajo na razpolago dovolj duhovnih virov, od vernih pa je odvisno,

ali in koliko jih bomo uresničevali. Cerkve in kristjani lahko z odgovornim ravnanjem prispevajo k preživetju človeštva.

Literatura:

- Agenda 21 (1994): *Programme of Action for Sustainable Development. Rio Declaration on Environment und Development. Statement of Forest Principles. Te Final Text of Agreements Negotiated by Governments at the United Nation Conference on Environment and Development* (UNCED) 3.-14 June 1992, Rio de Janeiro, Brazil, New York: UN.
- McAllister, T. W. (1996) *Revolt against Modernity*, Kansas: University Press.
- Anders, Günther (1992) *Die Antiquiertheit des Menschen I/II*, München, Beck.
- Arendt, Hannah (2003) *Izvori totalitarizma* Ljubljana 2003: Claritas.
- Bauman Zygmund (2006) *Moderna in holokavst*, Ljubljana: Claritas.
- Boeve Lieven (2007) Creation and Flood. A Contest Between Science and Christian Faith. V Juhant, Janez/Žalec/Bojan (eds) *On Cultivating Faith and Science. Reflexions on Two Topics of Modern Ethics*. London: LIT, 79-105.
- COMECE (2007) *A Europe of Values. The Ethical Dimension of the European Union*, Brussels: Comece.
- Erzar, Tomaž (2007) Therapeutic Dialogue to Break the intergenerational and interpersonal Cycle of interculture Attachment, Hünermann, Peter / Juhant, Janez / Žalec, Bojan, *Dialogue and Virtue. Ways to Overcome Clashes of Our Civilisations*: London: LIT, 275-282.
- Flasch, Kurt (2000) *Das philosophische Denken im Mittelalter*: Reclam.
- Gergen Kenneth (1996) *Das übersättigte Selbst*, Heidelberg 1996: Carl Auer.
- Goody, G. Daniel (2007) *Globalisation, Spirituality, and Justice*, New York: Orbis Books.
- Gerjolj, Stanko (2007) Biographisch-ganzheitliches Lernen – ein Weg zur Dialogfähigkeit, v:
- Hünermann, Peter/Juhant, Janez/Žalec, Bojan *Dialogue and Virtue. Ways to Overcome Clashes of Our Civilisations*: London: LIT, 247-261.
- Jonas Hans (1984), *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt: Suhrkamp
- Jonas, Hans (1987), *Warum die Technik ein Gegenstand für die Ethik ist: Fünf Gründe*, in Lenk Hans u.. Ropohl Günter (Hg.), *Technik und Ethik*, Stuttgart: Reclam.
- Juhant, Janez (2005), *Globalisierung, Kirche und postmoderner Mensch*, Münster: LIT.
- Juhant, Janez (2007) Anthropological Foundation of Dialogue, v: Hünermann, Peter/Juhant, Janez/Žalec, Bojan *Dialogue and Virtue. Ways to Overcome Clashes of Our Civilisations*: London: LIT, 33-45.
- Komarica Franjo (2001) *U obrani obespravljenih (In the Defense of the Rightless)*, Zagreb: KS
- MacIntyre, Alisdair, (2002) *After Virtue*, Notre Dame: UP.
- Matulić, Tonči (2007) Bioethics as a Place of Gathering differences: Bioethical Context of Inter-Cultural and Inter-Religious Dialogue, v: Hünermann, Peter/Juhant, Janez/Žalec, Bojan *Dialogue and Virtue. Ways to Overcome Clashes of Our Civilisations*: London: LIT, 93-108.
- MacIntyre, A. (1986), *After Virtue*, Indiana, Notre Dame: U. P.
- McAllister T. W., 1996 *Revolt against Modernity*, Kansas: UP.
- Meadows, Donella, idr. (1974) *Meje rasti*, Ljubljana: CZ.
- Meadows, Donella/Randers, Jörgen/Meadows, Dennis (2006) *Grenzen des Wachstums, 20-Jahre-Update* (engl.: 2004 *Limits to Growth – The 30-Year Update*, Vermont: Chelsea Green Publishing Company.
- Munford, Lewis (1944) *The Condition of Man*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Ošlaj, Borut (2000) *Človek in narava*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično sredi-

šče.

- Pieper, Josef, (2000/II) *Srčnost in zmernost*, Ljubljana: Družina/Sidro.
- Pieper, Josef, (2002/I) *Razumnost in pravičnost*, Ljubljana: Družina/Sidro.
- Pieper, Josef, (2002), *Vera, upanje, ljubezen*, Ljubljana 2002: Družina/Sidro
- Pličanič, Senko (2003) *Temelji ekološkega prava*, Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Paul VI., (1964) *Ecclesiam suam*, Romae: Editio Vaticana.
- Rawls, John, (1999) *A Theory of Justice*, Oxford: UP.
- Slatinek S., (1996) *Kanonsko pravo in Sveto pismo (Kononisches Recht und die Heilige Schrift des Neuen Testaments)*, in: *Bogoslovni vestnik (Theologische Zeitschrift)*, Ljubljana (56), Nr. 2, S. 139-152.
- Schmid Wilhelm, (1998) *Philosophie der Lebenskunst*: Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch.
- Sekretariat der Deutschen Bischöfe (1980): *Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit. Erklärung der Deutschen Bischöfe zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung*: Fulda: Sekretariat der DB.
- Smith, Adam, 1981 (1776) *The Wealth of Nation*, London:Everyman's Library.
- Smith, Adam, 1976, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. Edwin Cannan, Chicago: University of Chicago Presss.
- Slatinek, Stanislav (2007) Die Affektiv-psychische Unreife in der Ehegemeinschaft, v: Hünemann, Peter / Juhant, Janez / Žalec, Bojan, *Dialogue and Virtue. Ways to Overcome Clashes of Our Civilisations*: London: LIT, 283-299.
- Sorč, Ciril (2001) *Troedini Bog kot odgovor in izziv za postmoderno (Der dreieine Gott als die Antwort und Herausforderung für die Moderne)*, v: *Bogoslovni vestnik (Theologische Zeitschrift)* 61 Ljubljana (2001), 23-46.
- Strgar, Jože (ur.) (1982), *Bomo preživeli*, Celje: MD.
- Vattimo, Gianni (1997) *Glauben-Philosophieren*, Stuttgart: Schöningh.
- Weber, Max (2002) *Protetantska etika in duh kapitalizma*, Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Žalec Bojan (2002) *Meanings of Identity* in: *Anthropological Notebooks* Vol. VIII., Ljubljana: Anthropological Society of Slovenia.
- Žalec Bojan (2007) Civic Virtue and Modern Pluralistic Liberal Democracy: Hünemann, Peter / Juhant, Janez / Žalec, Bojan, *Dialogue and Virtue. Ways to Overcome Clashes of Our Civilisations*: London: LIT, 47-56.
- www.vatican.va/roman_curia/pontifical_council/justipeace/documents/vc_pc_justipeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html, 17. 12. 2007
- http://unfccc.int/meetings/cop_13/items/4049.php; 17 12. 2007

Drago K. Ocvirk CM

Služenje kot vzajemnost Boga in človeka v odrešenjskem dogajanju

Povzetek: Razprava postavlja tezo, da je v krščanski perspektivi treba gledati na odrešenje kot na vzajemno služenje med Bogom in človekom. Tezo podkrepi v štirih korakih. Najprej vzpostavi razliko med razmerjem, ki ga ima Stvarnik do stvaritve, in z odnosom, ki ga vzpostavi nagovarjajoči Bog z nagovorjencem, s človekom. Človek je povsem prost v odnosu do Boga, kar božjo vsemogočnost spremeni v nemoč pred človekom. V naslednjem koraku se izmeri druga »sila«, Cerkev oz. njen pomen in njena vloga v odrešenjskem dogajanju. Izkazuje se, da je v službi tega dogajanja, ne da bi imela monopol nad njim. V tretjem koraku se ob opiranju na D. Bonhoefferja in na lik četrtega kralja iz romana *Gašper, Miha Boltežar* (M. Tournier) kristološko osvetli antropološko-teološka narava odrešenja kot služenja. Zadnji korak pripelje s pomočjo E. Hillesum do dramatičnega zasuka v pogledu na odrešenje: vzajemnost, v kateri je imel pobudo Bog, zamenja vzajemnost, v kateri ima pobudo človek. Ta je zdaj na vrsti, da skrbi za obstoj Boga v človeku in med ljudmi ... za njihovo rešitev.

Gljučne besede: odrešenje, služenje, vzajemnost Boga in človeka, Cerkev, *extra Ecclesiam nulla salus*, neverujoči, Dietrich Bonhoeffer, Etty Hillesum, Michel Tournier.

Abstract: Serving as Mutuality of God and Man in the Fact of Redemption

*The thesis of the paper is that redemption, from a Christian perspective, has to be looked upon as a mutual serving of God and man. The thesis is developed in four steps. First, the author establishes a difference between the relationship of God to his creature and the relationship established by the addressing God to his addressee i.e. to man. Man is completely free in his relation to God, which changes God's omnipotence into powerlessness vis-à-vis man. In the following step, the second »power« is measured, namely the Church and its meaning and role in the fact of redemption. It turns out that the Church is in the service of redemption without having a monopoly on it. In the third step, the author, on the basis of D. Bonhoeffer and of the figure of the fourth wise man of M. Tournier's novel *Gaspard, Melchior et Balthazar* (*The Four Wise Men*), examines the anthropological-theological nature of redemption as serving from a christological point of view. The last step brings about, by the help of E. Hillesum, a dramatic turn in the view of redemption: the mutuality with God holding the initiative is replaced by a mutuality with man holding the initiative. Now, it is man's turn to provide for the existence of God in man and among people ... for their salvation.*

Key words: redemption, serving, mutuality of God and man, Church, *extra Ecclesiam nulla salus*, non-believers, Dietrich Bonhoeffer, Etty Hillesum, Michel Tournier.

Gospod, naš Bog,
v svoji dobroti si nas nahnranil z istim kruhom in kelihom.
Prosimo te, združi nas vse v Kristusu,

da bomo z veseljem služili bližnjemu
in tako svetu prinašali odrešenje.

*Mašna prošnja po obhajilu na 5. navadno nedeljo*¹

Ena od določujočih značilnosti človeka ni le samozavedanje, marveč tudi življenjsko počutje oz. bivanjsko razpoloženje (prim. Flahault 2002 in 2006). Prav na tem področju doživlja človek svoje življenje kot pomanjkljivo, nezadostno, prazno - zato hrepeni po izboljšavi, odrešenju. To počutje poskušajo popraviti verstva, ki so poti k drugačnemu, bolj polnemu življenju oz. bivanju, šole novega življenja. Z uveljavitvijo svetne, nereligijske kulture so se namnožili ponudniki izboljšanja bivanjskega občutja; njihova pahljača se razteza od ideologij (liberalizem, socializem, komunizem idr.) prek politike in ekonomije do prava in duhovnosti, pa tudi mamil, policijskega in medijskega nadzora ... in še bi se našlo. Zanimivo, da se ob vsej tej ponudbi med ljudmi širijo depresije, se pravi bivanjsko nelagodje in občutek ničevosti, kar jih spet sili - če ne naredijo križa čez sebe - v iskanje nečesa, kar bo njihovo življenje olepšalo, osmislo, spremenilo na bolje, odrešilo.

V razpravi bom pokazal, kako je odrešenje v krščanski perspektivi pravzaprav celostna uresničitev človeškosti, ne pa njeno zanikanje ali predrugačenje. Čeprav odrešuje Bog, pa človek ni odrešen, če ne postane v služenju - ali sodobno rečeno: v človečnosti - tudi sam akter svojega odrešenja. Človekovo odrešenje je tako hkrati božje in človekovo delo, oba sta v polnosti njegova avtorja »nepomešano, nespremenjeno, nerazdeljeno in neločeno«; je sad njune vzajemne ljubezni, sodelovanja in služenja. Bog namreč ne odrešuje človeka proti njegovi volji, ampak mu pušča vso prostost, da se sam odloči, kako bo na njegovo vabilo odgovoril. Pred človekom se božja vsemogčnost ustavi. S to prostostjo, ki jo Bog dosledno spoštuje, mora računati tudi Cerkev, če naj bo v službi odrešenja. Še več, skromno mora priznati, da je Bog večji od nje in odrešuje tudi mimo nje, kajti Kristusovo delovanje presega konfesionalno pripadnost in se dotika samih korenin človeškosti. V človečnosti brez meja se uresničuje odrešenje že na tem svetu tudi v najbolj razčlovečujočih razmerah, ki jih v sodobnosti simbolizirajo nacistična in komunistična taborišča.

1. Odrešenje vsega stvarstva

Biblična pripoved o stvarjenju se konča z besedami: »Bog je videl vse, kar je naredil, in glej, bilo je zelo dobro. In bil je večer in bilo je

¹ *Rimski misal*, Ljubljana, Slovenska škofovska liturgična komisija, 1992, 223.

jutro, šesti dan« (1 Mz 1,31). Toda zaradi človekove samovolje in svojeglavosti - teološko je to strnjeno v pojmu izvirnega greha - se ni poslabšal le človekov položaj oz. njegovo življenjsko počutje, marveč so se zamajali temelji vsega stvarstva. Svetopisemsko izročilo gotovo nima kakšne prometejske predstave o človekovi moči, ko mu pripisuje odgovornost za »neodrešenost« stvarstva, pač pa tako poudari povezanost in solidarnost vsega stvarstva. Ko človek namreč prekine odnos s Stvarnikom in si domišlja, da lahko zavzame njegovo mesto, se ne porušijo le medčloveški in družbeni odnosi (kar ponazarja prelaganje odgovornosti z Adama na Evo in na kačo), marveč tudi z naravnim bivanjskim okoljem.

Apostol Pavel spregovori o solidarnosti vsega stvarstva Rimljanom. Še več, pokaže, kako je Stvarnik sam solidaren s svojim stvarstvom in je za njegovo odrešenje pripravil načrt, ki ga uresničuje s pomočjo Svetega Duha in svojega Sina. Prav v Sinu je povezanost in solidarnost Boga z ljudmi dokončna, neločljiva: on je »prvorojenec med mnogimi brati«. Toda vse to božje zavzemanje za odrešenje more obroditi sad le, če je človek voljan sodelovati z njim, pripravljen ljubiti Boga - in to je še en poudarek, na katerega opozori Pavel. »Mislim namreč, da se trpljenje sedanjega časa ne dá primerjati s slavo, ki se bo razodela v nas. Kajti stvarstvo nestrpno hrepeni po razodetju Božjih sinov. Stvarstvo je bilo namreč podvrženo ničevosti, in sicer ne po svoji volji, ampak zaradi njega, ki ga je podvrgel, v upanju, da se bo tudi stvarstvo iz suženjstva razpadljivosti rešilo v svobodo slave Božjih otrok. Saj vemo, da celotno stvarstvo vse do zdaj skupno zdihuje in trpi porodne bolečine. Pa ne samo ono: tudi mi, ki imamo prvine Duha, tudi mi zdihujemo sami v sebi, ko željno pričakujemo posinovljenje, odrešenje svojega telesa« (Rim 8,18-23).

Odrešenje v luči krščanske vere je onstran slehernega dualizma, po katerem naj bi bila rešena duhovna resničnost, ne pa tudi snovna; duša, ne pa tudi telo; samo človek, ne pa tudi drugo stvarstvo; odrešenje le v prihodnosti oz. nebesih, ne pa tudi že sedaj ... Kar je prišlo »zelo dobro« iz božjih rok, se ob božjem delovanju in človekovem sodelovanju prenovljeno vrača v njegove roke. Le tisti, ki pri tej prenovi ne sodelujejo z Bogom, bodo ostali zunaj odrešenega sveta, kakor pripoveduje videc v knjigi Razodetja: »Tisti, ki je sedel na prestolu, pa je rekel: 'Glej, vse delam novo!' Rekel je tudi: 'Zapiši, kajti te besede so zanesljive in resnične!' Nato mi je rekel: 'Zgodile so se! Jaz sem Alfa in Omega, začetek in konec. Žejnemu bom dal zastonj od izvirka žive vode. Kdor bo zmagal, bo to podedoval in jaz bom njemu Bog, on pa meni sin. Toda strahopetci in neverniki, pokvarjenci in ubijalci, nečistniki in čarovniki, malikovalci in vsi lažnivci bodo dobili svoj delež v jezeru gorečega žvepla. To je druga smrt'« (Raz 21,5-8).

Doslej sem poudarjal solidarnost vsega stvarstva, ki se je zaradi človeka odtujilo Stvarniku in se tako zapisalo »suženjstvu razpadljivosti«, vendar se bo v celoti »rešilo v svobodo slave Božjih otrok« po zaslugi »novega Adama«, Jezusa Kristusa. Morda je videti, kakor da imamo opraviti s samodejnim procesom solidarnosti, v katerem bo odrešeno celotno stvarstvo vključno z vsemi ljudmi. Vendar ni povsem tako. Ko namreč v pripovedi o stvarjenju steče beseda o človeku, opazimo, da ima ta v stvarstvu poseben položaj in zato drugačno odgovornost kakor vse drugo. Bog ustvari vse, kar je, s svojo besedo: njegova ustvarjajoča beseda je vsemogočna. Toda kakor hitro je ustvarjen človek, se božja beseda spremeni in iz ustvarjajoče postane nagovarjajoča. Ta pa ni več vsemogočna, marveč nekako nemočna, nebogljen, razorožen, tako rekoč izročena na milost in nemilost naslovljencu; od njega je odvisno, kaj bo storil z njo, kako bo odgovoril. »Ko ni bilo nikogar, ki bi ga mogel nagovoriti, je Bog rekel: 'Bodi!', in besedilo zagotavlja, da je tako tudi res bilo - 'Zgodilo se je tako (*iehi ken*)'. Toda kakor hitro obstaja človek, odgovor ni več odvisen od Boga, marveč od človeka; od njega Bog namreč zahteva, naj bo tako, in zato čaka, kako bo človek odločil« (Lafont 2006, 67-68).

Možnost pogube enega samega človeka oz. misel, da bi kdo bil v peklu za vedno, se je že nekoč nekaterim upirala, na splošno pa je danes v naši civilizaciji deležna zgražanja in zavračanja kot nehumana. Če Bog že obstaja, kako more biti tako krut, da bi zavrnil kakšnega človeka, se glasi običajen pomislek. Takšno vprašanje nekritično predpostavlja, da je pravzaprav vseeno, kaj ljudje počnemo, saj se bo tako ali tako vse dobro izteklo ... ker je Bog že po definiciji dober. Čeprav slednje drži, pa ni zato nič manj zmotno prepričanje, da nimajo človekove odločitve in dejanja nič opraviti z odrešenjem. To je res povsem zastojna božja ponudba, a če ga človek ne sprejme, mu ga Bog ne more vsiliti; ponujeno postane dar šele, ko je zaželeno in svobodno sprejeto. Od človeka je odvisno, ali se bo na povabilo k božjemu otroštvu odzval ali ne - in živel kot božji otrok ali ne. Nekdaj se je res veliko strašilo s peklom, vendar večinoma z namenom, da bi ljudi zanesljivo spodbudili h krščanskemu življenju, zato zgodovinarji govorijo o »pastorali strahu« (prim. Delumeau 1983, 369-624). Toda »interpretacija Boga kot nasilnega (kaznovalnega) sodnika lahko vodi ljudi v nasilje vsaj na dva načina: 1. tako, da vzbuja v njih strah in ogroženost, ki rodi nasilje; 2. tako, da jim je nasilnost vzor za posnemanje« (Lah 2004, 615-616). Takšno pastoralo in podobo Boga danes upravičeno odklanjamo, meni kardinal Lehmann, obenem pa opozarja na pomen bibličnih predstav o Bogu sodniku in kaznovalcu: »Odločno zavzemanje in opozarjanje, ki se izražata v obliki grožnje s kaznijo, hočeta z vso možno resnostjo poudariti, kako usoden je božji poziv

k spreobrnjenju. (...) Vendar pa bojazni in strahu še zlasti pred kaznijo ne gre razumeti kot samozadostnih motivov, ampak kot sestavine poteka spreobrnjenja in milosti« (Lehmann 2002, 80).

Vrnimo se k razlikovanju med ustvarjajočo in nagovarjajočo božjo besedo. Tudi kadar je slednja grozeča in ustrahovalna, še zdaleč ni nujno, da se ji človek ukloni. Ostati more pri svojem in delati po svoje naprej. Do človeka, ki ga Bog nagovarja, »more biti božja moč le 'politična'«, kolikor razumemo politiko kot večšino možnega za doseganje skupnega dobrega. »Pri tem smo bolj ali manj uspešni, zdi se, da včasih prej manj kot bolj, vendar se oklepamo prepričanja, da ni nič resničnega in pravičnega izgubljenega in da je treba vztrajati. Ne verjamem, da je kaj drugače z Bogom ali da more kaj več, s to razliko, da njegova vztrajnost meri po eni strani na to, da se ga prizna kot Boga, po drugi pa, da tako človeštvu povrne temeljno resnico o njem samem. S to razliko tudi, da nikoli ne odneha, medtem ko smo mi v skušnjavi, da bi to storili. Sveto pismo nam pravi: 'Velikokrat in na veliko načinov je Bog nekoč govoril očetom po prerokih, v teh dneh poslednjega časa pa nam je spregovoril po Sinu. Njega je postavil za dediča vsega in po njem je tudi ustvaril svetove' (Heb 1,1-2). Bog ni nikoli prenehal govoriti človeštvu in še danes 'govori na veliko načinov'. Nekateri so slišali njegovo poslednjo Besedo. Vsi pa morajo odgovoriti na to, kar so slišali prav oni sami, kot se to dogaja od začetkov. Nedvomno dobro razumejo, da njihov odgovor - ne glede na to, kakšen je - vpliva na usodo vseh. Bog pa potem, ko je namignil, navdihnil, govoril, čaka, razorožen. Do konca. (...) Božja vsemogočnost je nedvomno v polnosti bivanja, toda ta je v rokah ljudi« (Lafont 2006, 69-70 in 72).

2. Vloga Cerkve v odrešenju

Ekumenski koncil v Firencah je 4. februarja 1442 razglasil bulo *Cantate Domino*, v kateri je podal izpoved vere, ki v zvezi z zveličanjem pravi: »(Sveta rimska Cerkve, ustanovljena z besedo našega Gospoda in Odrešenika,) trdno veruje, priznava in oznanja, da 'nihče, ki je zunaj katoliške Cerkve, ne le pogani', ampak tudi ne Judje ne krivoverci ali od edinosti ločeni, ne morejo biti deležni večnega življenja; šli bodo marveč v večni ogenj, pripravljen hudiču in njegovim angelom (Mt 25,41), če se ne bodo pred koncem življenja njej (Cerkvi) priključili. (...) 'Naj kdo daje še toliko miloščine, naj bi tudi kri prelil za Kristusovo ime, vendar ne more biti rešen, če ne ostane v naročju in edinosti katoliške Cerkve'« (Strle 1997, 202-203). Znamenito načelo *extra Ecclesiam nulla salus* (zunaj Cerkve ni rešitve) je dobilo s to izpovedjo izjemno ozek pomen, saj ne razglša za pogu-

bljene le nekristjane, marveč tudi kristjane, ki niso »v naročju in ednosti katoliške Cerkve«. Toda dolga zgodovina tolmačenja in razumevanja tega načela vabi k previdnosti in spomniti velja, da Congar označi to načelo za »pomotoma jasno« (Congar 1984, 85). Da je res tako, je npr. skusil jezuit Freeley, ki je v prejšnjem stoletju učil, da bo pogubljen vsak, ki ni član Cerkve, in ker ni dopuščal drugega tolmačenja tega načela, je bil leta 1953 izobčen (prim. Sesboüé 2004, 201-201).

Kljub zavezujočemu pomenu firenške izpovedi se postavi 2. vatikanski koncil na drugačno stališče, ko daje možnosti za odrešenje tudi nekatoličanom. Nekatoliški kristjani, nekristjani in brezverci bodo zveličani, ker so »na različne načine naravnani na božje ljudstvo« (C 16). Cerkev kot božje ljudstvo je torej še vedno neogibno sredstvo odrešenja, vendar ji za zveličanje ni treba pripadati, dovolj je naravnost nanjo (karkoli že to pomeni!). Po drugi strani pa je jasno poudarjeno, da sama pripadnost Cerkvi ni dovolj za odrešenje: »Vendar se ne zveliča, čeprav se včleni v Cerkev, kdor ne vztraja v ljubezni in kdor sicer ostane v naročju Cerkve 's telesom', a ne 's srcem'« (C 14). »Vstajenju naproti«, ne bo šel le kristjan, marveč vsi, »ki so dobre volje in ki v njihovem srcu milost na neviden način deluje. Ker je namreč Kristus za vse umrl in ker je poslednja človekova poklicanost v resnici samo ena, to se pravi božja, moramo biti prepričani, da Sveti Duh na način, ki je znan Bogu, vsem ljudem podarja možnost, da se pridružijo tej velikonočni skrivnosti« (CS 22,5). Kakšno je potemtakem poslanstvo Cerkve? »Njen cilj je samo eden: ob vodstvu Duha Tolažnika nadaljevati delo Kristusa samega, ki je prišel na svet zato, da bi spričal resnico; da bi odreševal, ne pa da bi obsojal; da bi stregel, ne pa da bi se mu streglo« (CS 3,2). Nadaljevanje Odrešeničkovega poslanstva - pričevati za resnico, odreševati in streči - je *raison d'être* Cerkve.

Kako razumeti ta izključujoča odgovora na vprašanje *Kdo bo odrešen?* in *Kakšno vlogo ima Cerkev pri tem?* Ne da bi se tu poglobljali v delovanje družbeno-ideoloških sistemov, kamor sodijo tudi religijski, lahko v podobi rečemo, da mora sleherni organizem dihati: sprejemati in oddajati, če naj stoji in obstoji. Kot sleherni živ organizem je tudi Cerkev vpeta v to odpiranje in zapiranje, prilagajanje in ohranjanje. Med tema dvema poloma je včasih bolj osredotočena nase, včasih spet na druge, se zapira in se odpira, in skladno s tem razume odrešenje oz. svojo vlogo v njem. V nobenem primeru pa se ne bi smela obnašati - če se vrnemo k pripovedi o stvarjenju in božji vsemogočnosti - kot da je njena beseda ustvarjajoča, takšna, ki ima opraviti s stvarmi, ne pa s sogovornikom: s svobodnim človekom. Če se prav po veri Cerkve Stvarnik sam ustavi pred človekom in se njegova ustvarjajoča beseda spremeni v nagovarjanje koliko bolj mora

biti potemtakem beseda Cerkve obziren, spoštljiv nagovor, povabilo, predlog. Cerkev je sicer tako kot sleherni organizem upravičena, da skrbi za svoj obstoj, vendar vedno skladno s svojim *raison d'être*, s svojim poslanstvom. Kot že rečeno, je to v nadaljevanju Odrešenikovega poslanstva: pričevanje za resnico, odreševanje in streženje. V tem primeru človeka nagovarja, mu predlaga in nudi priložnost, da se sam odloči, ali se bo pridružil Jezusu Kristusu tako, da bo kot katoličan hodil za njim v občestvu z njegovimi učenci ali pa kako drugače. Nič ni torej narobe, če Cerkev izpoveduje Jezusa Kristusa kot edinega odrešenika, brez te izpovedi je sploh ne bi bilo (!), težava pa nastopi, če poskuša ljudi »reševati« proti njihovi volji. Sicer pa je to skušnjava vseh nazorskih skupnosti, ne le religijskih - pomislimo le na ateistično komunistično partijo.

3. Sodelovanje s Kristusom v človečnosti

Kadar se Cerkev odpira navzven, takrat veruje, da je mogoče z Jezusom Kristusom sodelovati oz. biti z njim v odrešujočem soglasju tudi zunaj nje. S tem ne pravim, da so ljudje, ki ne verujejo v Jezusa Kristusa, »anonimni« kristjani, takšni torej, ki se tega ne zavedajo. Na področju verovanj in prepričanj so ljudje pač to, za kar se izrekajo in česar se oklepajo ter s prakso potrjujejo in izpričujejo. Toda vedno so ljudje, ne glede na pripadnost. V tem so vsi povezani med seboj, tudi z Jezusom iz Nazareta, ki je v polnosti, po božje uresničil svojo človeškost. Za Cerkev je Jezus božja Beseda, ki je meso postala, božji Sin, ki se je učlovečil, da bi nam po božje pomagal v polnosti zaživeti našo človeškost. V prizadevanjih za čim popolnejšo uresničitev človeškosti je sleherni angažiran v istem podjetju kot Jezus iz Nazareta. S človečnostjo, človekoljubnostjo - sodobni poimenovanji služenja - stopa človek na pot odrešenja. Naj to ponazorim z dvema primeroma: prvi je Bonhoefferjev razmislek o odrešenju neverujočih; drugi, literarni, predstavi »četrtga« kralja, ki je tako kakor drugi trije kralji želel spoznati Jezusa, a ga je vedno za las zgrešil, ker se je (raz)dajal drugim.

3.1. Odrešenje neverujočih

Dietrich Bonhoeffer je v zaporu Tegel, kamor ga je zaprl Gestapo, spoznal neverujoče, ki so v nečloveških razmerah ohranili neokrnjeno človeškost in človečnost. Zato se je spraševal: »Kako bi lahko Kristus postal tudi Gospod neverujočih? Kako govoriti o Bogu nereligijsko, posvetno (*weltlich*)?« (Bonhoeffer 1973, 295). Glede razmerja med posvetnostjo in Bogom je zapisal: »Naš odnos z Bogom ni 'religijski' odnos z najvišjim, najmočnejšim bitjem, ki si ga moremo zamisliti - kaj takšnega ni resnična transcendenca. Odnos z Bogom je v novem življenju 'za druge', v sodelovanju pri Jezusovem življenju.

Transcendenca niso neskončne in nedosegljive naloge, marveč bližnji, ki se znajde na naši poti» (Bonhoeffer 1973, 389). Namesto da govorimo o Bogu v zvezi s človekovimi slabostmi in omejenostmi, ki jih prihaja popravljat oz. odpravljat kot nekakšen *deus ex machina*, ga je treba postaviti v središče človekove moči in veličine. »O Bogu ne bi rad govoril na obrobju, ampak v središču, ne v slabotnosti, marveč v moči, ne v zvezi s smrtjo in grehom, temveč v človekovem življenju in dobroti. Mislim, da je v bližini meja bolje molčati in pustiti nerešeno, kar je brez rešitve ... Čeprav je Bog onstran našega življenja, je v njegovem središču« (Bonhoeffer 1973, 290-291).

Zapornik Bonhoeffer izdela nov pogled na človeka in Boga, in sicer v luči vere v Jezusa Kristusa. »Ne moremo biti pošteni, če ne priznamo, da moramo v svetu živeti - *etsi Deus non daretur* (...). Ko smo postali odrasli, smo prišli tudi do tega, da moramo z večjo mero resnice priznati svoj položaj pred Bogom. Bog nam daje vedeti, da moramo živeti kot ljudje, ki jim uspeva živeti brez Boga. 'Bog z nami' je tisti, ki nas zapušča (Mr 15,34: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?«)! Bog, ki nas pusti živeti v svetu brez delovne hipoteze o Bogu, je tisti, pred katerim smo ves čas: pred njim in z njim živimo brez njega. Bog se pusti izseliti iz sveta in pribiti na križ. V svetu je Bog nemočen in slaboten in le tako je z nami in nam pomaga. Matej 8,17 (»Tako se je izpolnilo, kar je bilo rečeno po preroku Izaiju: 'On je od vzela naše slabosti in odnesel naše bolezni'«) jasno nakazuje, da nam Kristus ne pomaga s svojo vsemogočnostjo, ampak s svojo šibkostjo in trpljenjem« (Bonhoeffer 1973, 366-367).

Kot vidimo, je Kristus za Bonhoefferja še kako pomemben in prav tako je pomembno biti njegov učenec, in sicer na njegov način in po njegovem zgledu. To pomeni, da se krščanstvo oz. Cerkev ne razkroji v svetu, vendar v njem deluje nereligijsko, se pravi posvetno, človeško, učlovečeno. »Biti kristjan danes (*unser Christsein*) lahko ima samo dva vidika: molitev in delovanje za ljudi po pravici (...). Življenje kristjanov bo sicer tiho in skrito, vendar bodo to ljudje, ki bodo molili, delovali po pravici in pričakovali čas Boga« (Bonhoeffer 1973, 388-389). Cerkev je vedno Kristus v podobi skupnosti, ki pa je zokpana med ljudmi, obstaja za druge in živi samo od milosti. Je torej kot zasejano zrnje, kot kvas v testu. Krščanstvo ni s tem zvedeno na svet, kajti opraviiti imamo s kristološkim stališčem; Kristus ni človek svetega, sakralnega, marveč je *homo humanus* (prim. Jüngel 1983, 85-96).² Je človek, ki živi človeškost s slehernim človekom in tako razodeva globino milosti v človeškosti sami.

² Ta izraz *homo humanus* ni od Bonhoefferja, marveč od E. Jüngla, ki se pri Bonhoefferju navdihuje (prim. Jüngel 1983, 85-96).

Če je Bog vse ustvaril in hotel vse odrešiti v svoji Besedi, ki je meso postala, potem mora biti kraj njegove navzočnosti ne le liturgično področje, marveč vse »meso«, se pravi »vse človeško življenje« (Bonhoeffer 1973, 353), tako posvečene osebe kot vsa narava. Če je Bog v polnosti prevzel našo človeškost v svojem Sinu, potem je za človeka »zelo dobro«, da je človek, da to (p)ostane in da je v hoji za Kristusom človek z drugimi in za druge. V tem pomenu je »kristjan zemeljski«. Krščanstvo tako ni več rezervirano za kako pobožno elito, ki bi bila povezana s svetim, sakralnim oz. z verskimi dejavnostmi ali s cerkveno pripadnostjo, marveč je kristjan - Kristusov učenec - sleherni, ki sledi Kristusu tako, da sam osebno postane človek v celoti. V tem smislu more »Kristus postati tudi Gospod ne-religioznih«. Biti kristjan dobi svoj dokončni pomen z učlovečenjem, postati v polnosti človek in to (p)ostati sredi razčlovečujočega sveta. Tak človeku sovražen svet je za Bonhoefferja svet, v katerem se časti Rasa in mu vlada Gestapo, za nas danes pa po vsej verjetnosti svet, ki časti Dobiček in v katerem so ljudje prostovoljni sužnji božanstev Trga in Ekonomije. »Še naprej odkrivam, piše Bonhoeffer, da pridemo do vere tako, da v polnosti živimo človeško življenje. Ko se je človek povsem odpovedal, da bi postal nekdo - npr. svetnik ali spreobrnjen grešnik ali cerkveni dostojanstvenik, in sicer zato, da bi živel v obilici nalog, vprašanj (...), izkušenj in dilem (...), takrat se popolnoma izroči v božje roke, zares vzame trpljenje, a ne svoje, marveč trpljenje Boga v svetu, takrat bedi s Kristusom v Getsemaniju. Tako se postane človek, kristjan« (Bonhoeffer 1973, 372).

Po Bonhoefferju pripelje Jezus Kristus človeka nazaj k celoviti človeškosti in človečnosti. Odrešenje je treba iskati v smeri, ki jo je izbral novi Adam. Če je človek na tesnem v svoji človeškosti, je pravzaprav zato, ker je ne pozna in se ji je odtujil. Kako do nje priti in se v njej ne počutiti utesnjeno, razodene božji Sin. V njem se človek more odrešiti oz. se že odrešuje, ko stopi na pot počlovečenja, pa naj Jezusa Kristusa pozna ali ne, kajti to in nič drugega je vedno pot božjega Sina v Jezusu iz Nazareta.

3.2. Jezusova pot - človeška pot

Kako je pot počlovečenja, ki jo prehodi Jezus v svoji človeškosti in človečnosti, pot slehernega k lastni uresničitvi, more ponazoriti »četrti kralj«, kakor ga je upodobil Michel Tournier v romanu *Gašper, Miha, Boltežar*. Delo se opre na legendo o »četrttem kralju«, ki je za razliko od znanih treh prišel v Betlehem prepozno, da bi obdaril dete. V romanu kraljevič Taor pripravi gostijo s sladicami (sam je bil velik sladkosned) za betlehemske otroke, starejše od dveh let, potem ko

ugotovi, da je za nekaj dni zgrešil novorojenega kralja. Medtem ko se otroci sladkajo zunaj mesta, Herodovi vojaki pomorijo njihove brate, mlajše od dveh let, ki so ostali doma. Taorja to zelo prizadene in ne more razumeti, kako je mogoče, da je na eni strani pojedina, na drugi pa sočasno pomor, na eni veselje, na drugi gorje ... Ker hoče srečati božje dete, odpošlje svoje spremstvo nazaj v Indijo, sam pa ubog išče naprej. Naneslo je, da je priča dogodku, ko nameravajo nekega vodiča kamele vkleniti in poslati na prisilno delo v rudnik soli, dokler ne izplača 33 talentov dolga. Žena z otroci moleduje za moža, a upnik ne popusti. Prizor Taorja pretrese do te mere, da se ponudi, da bi on sam odslužil 33 talentov namesto kamelarja. Ko sodnik sprejme predlog, Taorju pove, da bo na leto odslužil le talent: pred njim je potemtakem 33 let težaškega dela. Ves čas trdega dela v rudniku lovi Taor novice o božjem sinu ... in po desetletjih mu pridejo na uho. Neki novi sotrpin namreč pripoveduje rudarjem, kako je slišal nekega učitelja govoriti nenavadne reči. Menda naj bi rekel: »Jaz sem živi kruh, ki sem prišel iz nebes. Če ne jeste mesa Sina človekovega in ne pijete njegove krvi, nimate življenja v sebi. Kdor jé moje meso in pije mojo kri, ostaja v meni in jaz v njem« (prim. Jn 6,51-56). In sojetnik še pove, da so se ljudje zaradi teh besed spotikali nad Jezusom in mnogi so se odvrnili od sicer priljubljenega učitelja.

Jezusove besede so šle Taorju naravnost v srce. »Ob strašni jasnosti teh svetih besed je molčal. Tipaje je v tej preveč direktni svetlobi za svojega duha vsemu navkljub videl, kako dogodki iz njegovega življenja nenadoma postajajo razpoznavni in smiselni, čeprav je bilo potrebno kar nekaj časa, da je vse skupaj postalo razumljivo. Na primer gostija, ki jo je priredil za betlehemske otroke, in pomor najmanjših, ki se je zgodil sočasno, sta se začela približevati drug drugemu in se vzajemno osvetljevali. Jezus se ni zadovoljil s tem, da je ljudi nasitil, marveč je izročil samega sebe, da bi jih nasitil z lastnim mesom in krvjo. Gostija in žrtvovanje ljudi v Betlehemu nista bila naključno sočasna: to sta dve plati istega zakramenta, ki se med seboj neustavljivo privlačita. Taor je ob tem nenadoma dojel tudi, zakaj je že toliko let v rudniku. Siromašnim betlehemskim otrokom ni namreč podaril ničesar drugega kakor slaščice, ki so jih prinesli njegovi sloni, medtem ko je otrokom zadolženega kamelarja podaril svoje meso in svoje življenje« (Tournier 1980, 267-268).

Zgodba o Taorju osvetli naš razmislek o povezavi med služenjem in odrešenjem. Taor nikoli ne sreča Jezusa, še več, pri koncu romana zvemo, da ga še v drugo zgreši za nekaj trenutkov. Ko namreč po dolgih triintridesetih letih odsluži 33 talentov, pride v Jeruzalem in zve, kje Jezus obhaja velikonočno večerjo. Nemudoma pohiti tja, toda ko stopi v dvorano zadnje večerje, je že prazna. Lačen in žejen zaužije

ostanke kruha in vina, ki so ostali za gosti. »Zadnji, večni zamudnik je prvi prejel evharistijo« (Tournier 1980, 272), so čudovite besede, s katerimi se zaključi roman. Koliko Taorjev ni nikoli slišalo za Jezusa, še manj srečalo ... in vendarle so živeli evharistično kakor on, se pravi do konca človeško, odrešensko zase in za druge. Če katoličani molimo na 5. navadno nedeljo, potem ko nas je Bog »v svoji dobroti nahranil z istim kruhom in kelihom«, naj »združi nas vse v Kristusu, da bomo z veseljem služili bližnjemu in tako svetu prinašali odrešenje«, je pri Taorju vrstni red obrnjen. Njegovo življenje je bilo evharistija in to ga je nazadnje pripeljalo h Gospodovi mizi, na Jezusovo gostijo.

4. Rešiti Boga zaradi človeka

Naj sklenem. Ker je Bog postal človek, je za kristjana »zelo dobro«, da je človek in da s Kristusom postaja človek z drugimi in za druge. Božje odrešenje prihaja po Kristusu med ljudi po ljudeh. V tem je tudi odrešenje Boga samega med nami, če sledimo drugi véliki Jezusovi učenki v Auschwitzu Etty Hillesum. Kakor Etty izpove v molitvi, ki jo je zapisala v dnevnik 12. julija 1942 sicer še na prostosti, a že sredi hudega preganjanja, je nastopil čas, ko je Bog nemočen in mu je treba pomagati, da ne umre v človeku in med ljudmi, ker bi bilo to pogubno za človeka. Prišli smo do paradoksnega obrata: če Bog vse stori, da bi rešil človeka in mu v Jezusu služi do konca, je po Jezusu sleherni povabljen, da služi človeku do konca, vključno tako, da pomaga Bogu obstati v človekovem srcu in med ljudmi. Če namreč rešimo Boga med nami, bomo tudi človeka, če pustimo, da se izgubi Bog, se bomo tudi mi. Ta molitveni uvid Etty Hillesum ob vznožju Golgote 20. stoletja, pred vrati Auschwitza, nam razkriva usodno povezanost Boga in človeka v služenju in odreševanju.

»*Molitev v nedeljo zjutraj.* Časi groze so, moj Bog. Minulo noč sem prvič ostala budna v črni temi, z žgočimi očmi, pred menoj pa so neprekinjeno tekle podobe človeškega trpljenja. Nekaj ti bom obljubila, moj Bog, nekaj čisto malega: pazila bom, da ne bi na tekoči dan obečila kot kakšne uteži strahove, s katerimi me navdaja prihodnost. Toda za to je potrebno nekaj vaje. Zaenkrat je dovolj dnevu lastna teža. Pomagala ti bom, moj Bog, da ne boš ugasnil v meni, vendar ne morem vnaprej ničesar zagotoviti. Toda vedno bolj mi je jasno, kako nisi ti ta, ki nam moreš pomagati, ampak smo mi tisti, ki moremo pomagati tebi - in ko tako ravnamo, pomagamo sebi. To je vse, kar moremo rešiti v teh časih in tudi edino, ki kaj velja: nekaj malega tebe v nas, moj Bog. Morda bomo mogli tudi kaj storiti, da te osvežimo v mučeniških srcih drugih. Da, moj Bog, kaj malo se mi zdiš zmožen, da bi

spremenil to situacijo, ki je pravzaprav neločljiva od tega življenja. Od tebe ne zahtevam računov, nasprotno, ti si tisti, ki nas boš nekega dne povprašal za račune. Ob slehernem utripu mojega srca mi postaja bolj jasno, da nam ti ne moreš pomagati, marveč ti moramo pomagati mi in do kraja braniti bivališče, ki ti daje streho v nas. Najdejo se ljudje - kdo neki bi to mislil? - ki v zadnjem trenutku poskušajo spraviti na varno sesalnik, srebrne vilice in žlice, namesto da bi zaščitili tebe, moj Bog. In so ljudje, ki hočejo zavarovati svoje telo, čeprav ni to nič drugega več kakor zbirališče tisočernih groz in tisočernih sovraštev. Govorijo: 'Jaz ne, jaz že ne bom padel v njihove kremplje!' in pozabljajo, da človek ni nikoli v krempljih nikogar, dokler je v tvojih rokah. To pogovarjanje s teboj, moj Bog, mi začenja prinašati nekoliko miru. Takšnih pogovorov s teboj bom imela v bližnji prihodnosti ogromno, da bi ti tako preprečila, da mi uideš. Nedvomno boš v meni doživel tudi trenutke lakote, moj Bog, ko te moje zaupanje ne bo tako obilno hranilo, a mi kljub temu verjemi, da bom še naprej delala zate, ti ostala zvesta in te ne bom pregnala izza svoje ograde» (Hillesum 1995, 175-176; prim. Lebeau 2001, 143).

Literatura:

- Bonhoeffer, Dietrich, 1973, *Résistance et soumission*, Ženeva: Labor et Fides.
- Congar, Yves, 1984, *Essais œcuméniques. Le mouvement, les hommes, les problèmes*. Pariz: Centurion.
- Delumeau, Jean, 1983, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIIIe-XVIe siècles*. Pariz: Fayard.
- Flahault, François,
 - 2002, *Le Sentiment d'exister. Ce qui ne va pas de soi*. Pariz: Descartes & Cie.
 - 2006, »Be yourself!« *Au-delà de la conception occidentale de l'individu*. Pariz: Mille et une nuits.
- Hillesum, Etty, 1995, *Une vie bouleversée. Journal 1941-1943 suivi des Lettres de Westerbork*. Pariz: Seuil.
- Jüngel, Ernest, 1983, *Dieu mystère du monde, I*. Pariz: Cerf.
- Lafont, Ghislain, o.s.b., Dieu tout-puissant?. *Etudes* 4061:62-72.
- Lah, Avguštin, Podobe Boga sodnika med nasiljem in nenasiljem. *Bogoslovni vestnik* 64:601-616.
- Lebeau, Paul, 2001, *Etty Hillesum. Un itinéraire spirituel, Amsterdam 1941 - Auschwitz 1943*. Pariz: Albin Michel.
- Lehmann, Karl, 2002, *Il est temps de penser à Dieu*. Pariz: Cerf.
- Sesboüé, Bernard, 2004, *Hors de l'Eglise pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Pariz: DDB.
- Strle, Anton, (ur.), 1997, *Vera Cerkev. Dokumenti cerkvenega učiteljstva*. Celje: Mohorjeva družba.
- Tournier, Michel, 1980, *Gaspard, Melchior & Balthazar*, Pariz: Gallimard.

Andrej Šegula OFMConv

Franciškov odnos do Boga

Povzetek: Članek predstavi odnos svetega Frančiška Asiškega do Boga. Gre za temeljno dimenzijo, na kateri temeljijo vsi ostali odnosi (odnos do Cerkve, bratstva in stvarstva). Frančišek sicer ni niti pisal o pokorščini niti ni sistematično oblikoval pedagoškega modela za vzgojo v pokorščini, toda ob temeljiti analizi njegovega odnosa do Boga odkrivamo, da gre za popolno predanost in zaupanje v Njegovo previdnost. Frančišek je oblikoval poseben odnos do Boga kot Očeta, iz katerega izpelje tudi odnos do njegovega sina Jezusa Kristusa. Po osebnem »srečanju« živenga Boga je popolnoma spremenil svoje življenje. Njegovo ljubezen do Najvišjega izžarevajo vse njegove molitve. Zaradi prepojenosti z Bogom je Jezusa Kristusa doživljal na različne načine (z različnimi obrazy). V njegovih Spisih tako najdemo izraze, kot so: Kristus služabnik, ki umiva noge, trpeči služabnik, ubog in romarski Kristus, Kristus črv, Kristus jagnje, Kristus dobri pastir itd. Ko Frančišek govori o Kristusu, uporablja tiste pridevke, ki predstavljajo njegovo osebno videnje Kristusa, Boga.

Gljučne besede: sveti Frančišek Asiški, molitev, Bog, Jezus Kristus, kristocentričnost, bratstvo, pokorščina.

Abstract: Saint Francis' Relation to God

The paper deals with the relation of St Francis of Assisi to God. This is a fundamental dimension and all other relations (relation to the Church, to the brotherhood, to creation) are based on it. St Francis neither wrote about obedience nor systematically provided a model for education about obedience, but a thorough analysis of his relation to God shows it as a complete self-abandonment and trust in His providence. St Francis built a special relationship to God as Father, wherefrom he also derived his relation to His Son Jesus Christ. After »meeting« the living God he completely changed his life. His love for the Most High radiates from all his prayers. Due to his being imbued with God, St Francis experienced Jesus Christ in different ways (with various countenances). Thus, in his writings the following expressions can be found: Christ as the servant washing the feet, suffering servant, Christ as poor pilgrim, Christ as worm, Christ as lamb, Christ as good shepherd etc. When St Francis speaks about Jesus Christ, he uses the attributes that represent his personal view of Christ, God.

Key words: St Francis of Assisi, prayer, God, Jesus Christ, christocentricity, brotherhood, obedience.

O Frančišku Asiškem kot bratu z redovno zaobljubo pokorščine ni veliko napisanega, čeprav analiza življenjepisov in *Spisov svetega Frančiška Asiškega* jasno izrazi pomen pokorščine (S. Lopez, s. v. »Obbedienza«, v: *Dizionario Franceseano*)¹ kot temeljne eksistencialne dimenzije, znotraj katere je svetnik realiziral svoje svetništvo.

¹ (1.) *Punto di partenza: la sequela di Cristo*, (2.) *Vivere in obbedienza*, (3.) *Obbedienza a tutte le creature*, (4.) *Obbedienza alla vita del Vangelo nella Fraternità minore*.

Frančiškovo pokorščino lahko opredelimo v odnosu do Boga, Cerkve, bratstva in stvarstva,² pri čemer je prvi in najpomembnejši gradnik zagotovo odnos do Boga. Srečanje z živim Bogom, osebni odnos z Jezusom Kristusom in hoja za njim ter »praktična« naravnost njegove vere so namreč temelj vseh njegovih odnosov, njegovega pojmovanja pokorščine in z njo povezane avtoritete. Omenjena spoznanja lahko pomagajo vzgojiteljem v Frančiškovih redovnih ustanovah pri oblikovanju pedagoškega modela, s katerim bi mladim v sodobnem svetu približali redovno zaobljubo pokorščine.

Frančišek je imel do Boga, na katerega se je vedno obračal kot na Očeta, svojevrsten odnos (A. Pompei, s.v. »Dio«, v: *Dizionario Francescano*),³ ki mora voditi tudi naše razumevanje Frančiškovega bratstva, saj le-to izhaja prav iz njegovega pojmovanja sinovstva.

1 Bog Oče

Čeprav gre pri Frančišku za kristocentrično duhovnost, moramo za pravilno razumevanje izhajati od Boga Očeta. Šele v povezanosti Očeta s Sinom bomo namreč mogli prav razumeti Frančiškov odnos do bratov.

1.1 Frančiškovo življenje pred spreobrnjenjem in odkritje Božjega očetovstva

O Frančiškovem življenju pred spreobrnjenjem so pisali že prvi življenjepisci: Tomaž Čelanski, sv. Bonaventura in drugi. Tomaž Čelanski je v svoji knjigi *Vita prima* zapisal, da je bila Frančiškova mladost najverjetneje podobna življenju ostalih mladih kristjanov takratnega časa. Pravi, da ni bil ne boljši ne slabši od drugih. Živel je v okolju, ki je bilo močno krščansko. Pripadnost Cerkvi je bila velikega pomena. Tudi Frančišek je (tako kot njegovi sodobniki) živel svojo vero, obhajal cerkvene praznike, izpovedoval vero Cerkve in sprejemal ter izpolnjeval moralne in socialne zahteve. Tako kot ostali kristjani je tudi Frančišek v življenju in molitvah klical Boga, svojega Očeta, ne da bi čutil kakšno posebno navezanost na tega Očeta. Gre za povezanost z Očetom na bolj kolektivni način, povezanost cerkvenega občestva z Bogom, ki je daleč in blizu, ki ni zahteven in od Frančiška ne zahteva nič posebnega. Frančišek je tako kot ljudje v vseh

² Te štiri dimenzije so predstavljene v strokovnih člankih, zbranih v knjigi z naslovom *La spiritualità di Francesco d'Assisi* (Vimercati Maria in Branca P. Emiliano, 1993). Gre za spoštovanje in podredljivost Gospodu Jezusu (S. Lopez, s. v. »Obbedienza«, v: *Dizionario Francescano*).

³ (1.) *La via francescana verso Dio*, (2.) *Il Sommo Bene e la vita francescana*, (3.) *Fede e devozione trinitaria*.

časih hrepenel po sreči in blagostanju. Želel je ugajati Bogu Očetu, prepričan, da On vodi svet k dobremu. Ob težavah, neuspehih, dvomih se je spraševal o ljubezni tega Očeta. Takšno je bilo verjetno Frančiškovo razmišljanje pred spreobrnjenjem (Mathieu 1993).

Frančišek je ob spreobrnjenju (J. G. Bougerol, s. v. »Conversione«, v: *Dizionario Francese*)⁴ začel Boga prepoznavati kot Očeta, kot tistega, v katerem je mogoče živeti sinovsko ljubezen. Do te stopnje ljubezni pa ni moč priti brez notranjega očiščenja, brez resničnega spreobrnjenja. Frančišek se je odpovedal viteški slavi, bogastvu in zemeljski, minljivi sreči. S tem pa se mu je odpiral nov svet, nov odnos »Božje odvisnosti«. Bogu je zaupal vse svoje življenje in svojo prihodnost; ne samo zaupal, dal se je na razpolago, ponudil se je kot orodje. Do tega spoznanja je prišel v dolgih urah molitve, razmišljanja, odmaknjenosti od ljudi, meditaciji. Frančišek je zelo dobro poznal svojega očeta Petra Bernardoneja, njegovo trgovino in njegove ambicije. Poznal pa je tudi njegova pričakovanja. Vedel je, da oče računa nanj in v njem vidi tistega, ki bo prevzel in nadaljeval njegovo uspešno delo. Toda Frančišek je tedaj naredil nepričakovan obrat. Odpovedal se je eni poslušnosti, da bi lahko v polnosti prisluhnil drugi, ki je višja, popolnejša. Svobodno se je izročil v roke svojemu nebeškemu Očetu. Dogodek pred asiškim škofom Gvidom je gotovo predstavljal eno izmed prelomnic Frančiškovega življenja. V osnovi je šlo za reševanje časnih zemeljskih zadev (pravice do dedovanja), toda Frančišek je izkoristil to priložnost, da je razodel svoj »življenjski program«. M. Bodo v svoji knjigi *Frančišek – pot in sanje* opiše dogodek z besedami: »Frančišek si je mirno slekel obleko, in ko jo je spoštljivo položil k očetovim nogam, je dejal z močnim glasom: »Petra Bernardoneja sem imenoval svojega očeta. Zdaj bom rekel: Oče naš, ki si v nebesih, in ne Peter Bernardone.« (Bodo 2003, 31).⁵

To temeljno odkritje, da je Bog njegov Oče, je Frančiška pripeljalo do izkustva svobode Božjih otrok. Nič več ni čutil potrebe, da bi ga svet potrjeval v njegovih stremljenjih in prizadevanjih. Prav tako ni nič več čutil potrebe po zemeljskem bogastvu, po kopičenju denarja in utrjevanju družbenega položaja. Svobodno se je prepuščal vodstvu Svetega Duha, ki ga je vodil po novih, neprehojenih poteh. Zapustil je družino, mesto in se izročil nebeškemu Očetu. Zaživel je svobodo, ki je prej ni poznal.

V stvarstvu je slavil njegovega Stvarnika, Boga Očeta, ki je bil tako radodaren in je ustvaril vse za dobro svojih otrok. Frančišek se je ču-

⁴ (1.) *Il significato di »conversione«*, (2.) *I segni della conversione di Francesco*, (3.) *Interpretazione dei segni*, (4.) *L'incontro con i lebbrosi*, (5.) *La decisione*, (6.) *Il Crocifisso di San Damiano*, (7.) *La trasformazione totale*, (8.) *La fuga dal mondo*, (9.) *La nuova fraternità*.

⁵ Glej tudi *Legenda treh tovarišev* (v: *Saint François d'Assisi*. 20).

til kot sin Kralja, ne da bi kaj posedoval. Veselil se je vseh darov, ki jih je Oče ustvaril. Očetova veličina, radodarnost in svoboda odsevajo v vsem ustvarjenem. Frančišek jih je molil, kot je sam zapisal v Razlagi očenaša, z besedami: »Ti prebivaš v njih in jih napolnjuješ z blaženostjo, kajti ti, Gospod, si najvišje dobro, večno dobro, iz katerega vse dobro izhaja, brez katerega nič dobrega ne obstaja« (FOče 2) (Mathieu 1993).

1.2 Frančiškova molitev in spoštovanje Boga

Pri Frančišku je Bog vedno imenovan. Zanj Bog ni niti neka božanska abstrakcija niti anonimna trojica. Frančišek v svojih molitvah Boga vedno imenuje z Božjimi imeni: Oče, Sin ali Sveti Duh. Trinitarična teologija, ki jo je razvijala Frančiškova šola, se je vedno srečevala z vero v trojstvo, izhajajoč iz osebe, s katero lahko vsakdo vstopi v osebni odnos.

Frančiškove molitve (E. Mariani, s. v. »Preghiera«, v: *Dizionario Francescano*)⁶ nam kažejo njegovo ljubezen do Očeta, ki je svet, dober in velik. Frančišek je bil prevzet predvsem zaradi Božje veličine in transcendence. V Sončni pesmi⁷ (FSp) je sam zapisal: »Tebi, najvišjemu, edinemu pristoji in nihče ni vreden tebe imenovati« (FSp 2). Pred Njegovim obličjem se mora molčati; potrebno je ustvariti tišino, da bi slišali, začutili vse tiste vzdevke, ki izražajo njegovo veličino in popolnost. Frančiškove molitve so ravno zaradi te zavesti velikokrat zapisane v litanjski obliki, da bi s tem poudaril, podčrtal Očetovo veličino:

*Ti si svet, Gospod Bog,
Ti edini, ki delaš čudeže.
Ti si močan.
Ti si velik.
Ti si najvišji.
Ti si vsemogočni kralj,
ti, sveti Oče,
kralj nebes in zemlje (FhBn 1–2).*

Na eni strani Frančišek poveljuje Očetovo veličino, njegovo skrivnostnost in slavo, na drugi strani pa opeva njegovo usmiljenje, krotkost, blagost; govori o Očetu, ki je blizu ponižnim in majhnim, ki je dobrohoten do vsega stvarstva.

⁶ (1.) *Contenuti*, (2.) *Modalità*, (3.) *Esemplarità*.

⁷ Imenovana tudi *Hvalnica stvarstva*.

*Ti si naše upanje.
 Ti si naša vera.
 Ti si naša ljubezen.
 Ti si vsa naša sladkost.
 Ti si naše večno življenje,
 veliki in čudoviti Gospod,
 vsemogočni Bog,
 usmiljeni Odrešenik! Amen (FhBn 6).*

Bog se nam je dal prepoznati kot Oče po razodetju svojega lastnega Sina Jezusa Kristusa, ki ga Frančišek pogosto imenuje: »ljubljeni Očetov Sin«, »Gospod vsega stvarstva«, »Bog in Sin Božji«. To so izrazi, ki izražajo Kristusovo slavo, ki je istočasno tudi Očetova. Večna Očetova beseda in učlovečena Beseda, ki je Kristus, nam razodevata Očeta, ki je začetek vsega dobrega, začetnik stvarstva in odrešenja. Frančišek se je zavedal pomembnosti teh dveh Besed (začetka stvarstva in začetka odrešenja), o katerih je pisal v Nepotrjenem vodilu (FN-PVod), ki govori tako o stvarstvu kakor tudi o zgodovini odrešenja.⁸ Frančiškova šola je podedovala to Frančiškovo pojmovanje Očetovega dela. Frančišek je znal moliti Stvarnika po njegovem stvarstvu; v stvarstvu je odkrival duh Stvarnika (Mathieu 1993).

1.3 Bratstvo Božjih otrok

Frančišek je od tistega trenutka, ko je v Kristusu prepoznal Božjega Sina, Sina, ki je Očetov ljubljenec, začel na nov način razumevati zasnovno vesoljnega bratstva (A. Boni, s. v. »Fraternit«, v: *Dizionario Francescano*),⁹ ki se zbira okrog Božjega Sina. Jezusov Oče je tudi

⁸ »Vsemogočni, najsvetejši, najvišji in najvzvišenejši Bog, sveti in pravični Oče, Gospod, ti Kralj nebes in zemlje, zahvaljujemo se ti zaradi tebe samega, ker si po svoji sveti volji in po svojem edinem Sinu, s Svetim Duhom ustvaril vse, kar je duhovnega in telesnega, nas pa naredil po svoji podobi in sličnosti ter nas postavil v raj; in mi smo padli po svoji krivdi. Zahvaljujemo se ti, ker si nas po svojem Sinu ustvaril in po svoji sveti »ljubezni, s katero si nas ljubil« (Jn 17,26), dal, da se je sam pravi Bog in pravi človek rodil iz slavne in preblazene ter svete vedno device Marije; in si hotel nas, jetnike, odkupiti z njegovim križem, krvjo in smrtjo. In zahvaljujemo se ti, ker bo tvoj Sin spet prišel v slavi svojega veličastva, da bo poslal v večni ogenj preplete, ki se niso spokorili in te niso spoznali; tistim pa, ki so te spoznali in molili ter ti v spokornosti služili, bo rekel: »Pridite, blagoslovljeni mojega Očeta, prejmite kraljestvo, ki vam je pripravljeno od začetka sveta« (Mt 25,34). Ker pa mi ubogi grešniki, nismo vredni, da te imenujemo, zato ponižno prosimo, naj se ti tvoj ljubljeni Sin, naš Gospod Jezus Kristus, »nad katerim imaš veselje« (Mt 11,5), zahvaljuje skupaj s Tolažnikom Svetim Duhom za vse, kakor je tebi in njemu všeč. On, po katerem si nam storil tako velike reči, ti vedno zadostuje v vsem. Aleluja« (FNPVod 1–5).

⁹ (1.) *Contenuti e valori della fraternità umana e cristiana*, (2.) *Contenuti e valori della fraternità francescana*, (3.) *Dinamismo e struttura della »fraternità« francescana*.

naš Oče, Oče vsega človeštva, Oče vsega stvarstva. Naziv »brat«, ki ga dajemo Božjemu Sinu zaradi njegovega učlovečenja, odslej Frančišek daje vsakemu bitju, ki izhaja iz Božjih rok, posebej pa tistim, ki jih Sin vabi k spoznanju, da so posinovljeni. Vesoljno bratstvo izraža torej skupni izvor. Ob vsem tem vidimo, da pri Frančišku ne gre za neko intelektualno, ampak za duhovno-mistično in tudi čustveno odkrivanje in razodevanje vere. Frančišek v človeku vedno bolj odkriva Božjo ljubezen, ki je odsev večne ljubezni. Tako začne razumevati čudovita razmerja med vsakim bitjem in Očetom, med vsakim bitjem in Kristusom, z vsakim človekom. In iz te kontemplacije privre njegova hvalnica, vse njegovo občudovanje in veselje. Ravno ta bratski čut za vsakega človeka ustvarja v njem globoko spoštovanje do vsakega posameznika, spoštovanje do vsake življenjske zgodbe, pa četudi je ta polna slabosti in grešnosti. Frančiškovo srce je polno usmiljenja do grešnikov, ki ga spominjajo na Kristusovo odrešensko ljubezen.

2 Sveti Frančišek pred Jezusom Kristusom

Kristusova skrivnost je tako bogata, da jo lahko vsaka generacija, vsaka kultura in vsak vernik odkriva, doživlja in živi na svojstven način. O pomenu in mestu Kristusa v Frančiškovem življenju in mislih (Hubaut 1993) govori knjiga *Le Crist dans la pensée de saint François d'Assise d'après ses écrits*, ki jo je napisal Nguyen-van-Khanh Norbert (Khanh 1989). V njej so predstavljene različne Kristusove podobe, izhodišče vseh pa je osebno srečanje in druženje s Kristusom (Hubaut 1993). Pri Frančišku se vsaka stvar začne v hoji za Kristusom,¹⁰ s poslušanjem in izpolnjevanjem evangelija (S. Lopez, s. v. »Obbedienza«, v: *Dizionario Francescano*).

2.1 Kristus z mnogimi obrazi

Frančišek je imel izvirno podobo Jezusa Kristusa (A. Pompei, s. v. »Gesù Cristo«, v *Dizionario Francescano*).¹¹ V temelju njegove duhov-

¹⁰ Vodilo in življenje teh bratov je v tem, da živijo v pokorščini, čistosti in brez lastnine in da se držijo nauka ter stopinj našega Gospoda Jezusa Kristusa, ki pravi: »Če hočeš biti popoln, pojdi in prodaj vse, kar imaš, ter daj ubogim in imel boš zaklad v nebesih; potem pridi in hodi za menoj« in »Če kdo hoče priti za menoj, naj se odpove sam sebi in vzame svoj križ ter hodi za menoj«; pa tudi: »Če kdo pride k meni in ne sovraži svojega očeta in matere in žene in otrok in bratov in sester, vrh tega pa tudi svojega življenja, ne more biti moj učenec« ter še: »Vsak, kdor bo zapustil hišo ali brate ali sestre ali očeta ali mater ali ženo ali otroke ali njive zaradi mene, bo prejel stokratno in dobil v delež večno življenje« (FNPVod 1,1–6).

¹¹ (1.) *La cristologia di Francesco come cristologia della «sequela» di Cristo*, (2.) *Il verbo incarnato salvezza universale*, (3.) *Cristo vita nostra*.

nosti in njegovega življenjskega apostolskega načrta obstaja posebno pojmovanje Kristusove osebnosti. Pri Frančišku ne gre za kako »svo-jeglavo« pojmovanje Kristusove osebe. Da bi razumeli njegov pogled na Kristusov obraz, moramo vsaj malo poznati kristologijo takratnega časa. Tudi Frančišek je tako kot vsak izmed nas dedič določene zgodovinske dediščine.

Da bi bolje razumeli izvirnost njegovega približevanja Kristusu v časovnem kontekstu, je dobro, da na kratko pogledamo predstave, ki so bile žive v takratnem času (visokem srednjem veku). Romanske cerkve so zgovorne priče, ki nam omogočajo razumeti, »brati« Kristusove podobe v tedanjem času. Sveto pismo je bilo pogosto kakor vklesano v kamen, ki je bil znamenje vere. Vsi ti spomeniki izražajo Kristusovo podobo, podobo vsemogočnega Boga, Kralja slave, ki sedi na veličastnem prestolu in kateremu vse stvarstvo izkazujejo vso čast. Ta Kristus navdihuje vernike z občutkom strahu. Kristus postaja nekdo, ki mu je potrebno v strahu služiti. Res pa je, da v tem obdobju ne moremo govoriti o kaki novi kristologiji, kajti ob božanstvih in zmotah,¹² ki so nastajale ob tem, se je že izoblikovala zdrava podoba Kristusa. Pojmovanje Kristusa se je na koncilih in v liturgiji oblikovalo vse od 5. stoletja dalje. V tem obdobju se pojavi Kristus kot Srednik, nedostopni Bog, Pantokrator. Zaradi takšnega gledanja je rahlo zbledela Kristusova človeška podoba. Pozneje, v času srednjeveških družbeno-političnih struktur, se Bog pojavi kot veliki vladar, Kristus pa kot glava. Tako je ta predstava še povečala moč podobe nedostopnega Boga, Pantokratorja. Izraz »naš Gospod« označuje poseben pomen. »Kristus Gospod« včasih označuje Kralja vojske; kristjani so tisti, ki so borijo pod banderom tega velikega Kralja. Papeži so uporabili to razlago še posebej v časih, ko so ljudi prepričevali in navduševali za križarske vojne, za obrambo vladarjev in kraljev.

Sv. Bernard in cistercijanska šola sta začela z novo pobožnostjo do »človeškega« Kristusa. O človečnosti Odrešenika, ki je umrl na križu, o njegovi ponižnosti, čutenju, veselju in trpljenju so sicer govorili že daljni predhodniki, kot je Origen, pa tudi bližnji, kot so sv. Gregor Veliki, sv. Anzelm, sv. Peter Damiani. Gre za jezik, ki izraža nežnost in tenkočutnost. In če pogledamo obdobje Frančiška in takratno pojmovanje Jezusa Kristusa, lahko rečemo, da ga je nagovorila »ljudska«

¹² Arianizem je ena izmed zmot prvih krščanskih stoletij. Oznanjati ga je začel aleksandrijski duhovnik Arij (okrog 315), po katerem je dobil tudi ime. Arianizem zanika Kristusovo božanstvo. Beseda (Logos), ki ni večna in ni pravi Božji Sin, naj bi bila le neko vmesno bitje med Bogom in svetom. V Kristusu naj bi prevzela mesto človeške duše. Arianizem je bil obsojen na 1. vesoljnem cerkvenem zboru v Niceji (325). Njegov vpliv je kljub temu ostal živ še v poznejšem času, vendar se ni ohranila nobena cerkvena skupnost, ki bi zagovarjala ta nauk (Ekumenski leksikon, 1. izd., s. v. »arianizem«).

podoba Boga človeka, Jezusa kot človeka, ki razodeva Očetovo ljubezen.

Študij Frančiškovih Spisov odseva ti dve dimenziji: Kristus Gospod in skrivnost Kristusa človeka. V tem kontekstu lahko rečemo, da Frančišek ni odkril nič novega. Njegov delež je v poglobitvi in uravnoteženosti kristološke podobe, ki ni bila v praksi nikoli realizirana. Frančišek je sprejel živo Osebo, ki je postopoma prodrila v vse dimenzije njegovega življenja. Ta združitev s Kristusom ga je pripeljala v življenje s Kristusom, lahko bi rekli do umetnosti »živeti Kristusa«. V popolnem soglasju s časom, v katerem je živel, je utelesil hojo za Kristusom. Njegov način življenja v Kristusu je ostal dinamičen – živa pot in ne suhoparno, golo izpolnjevanje nekih navodil, napotkov in zunanjega posnemanja (Hubaut 1993).

2.2 Odkritje Kristusovega obličja

Frančišek je na svoji poti zrelosti in duhovnega dozorevanja postopoma odkrival tudi Kristusov pravi obraz. Vedno bolj jasno se mu je kazal obraz, ki je bil kontrastno bogat, poln očarljivosti, mikavnosti in hkratne osupljivosti. Ob tem lahko rečemo, da pri Frančišku že v teku njegovega dolgotrajnega spreobrnjenja najdemo znamenja, ki kažejo na vrata, skozi katera bo v popolnosti stopil v velikonočnem bogoslužju in se tako pridružil Kristusu.

V življenju Frančiška velja za enega najpomembnejših naslednji dogodek.¹³ Frančišek je veliko pešalil po Assisiju in njegovi okolici. Nekega dne je po nekem notranjem nagibu vstopil v staro, razpadajočo cerkvico sv. Damijana, da bi preživel nekaj trenutkov v zbranosti. Cerkvica je bila res razpadajoča: ostanki porušenih zidov, plevel med kamenjem, luknje v zidovih, v apsidi pa pozabljen, zanemarjen križ, ki je spominjal bolj na vzhodno ikono kot pa na okrvavljenega Kristusa, kot ga je upodabljal zahodni krščanski svet. Razširjene roke, velike oči, ki preiskujejo srce z veliko, nebogljeno, dobro in koprnečo željo. Njegovo obličje je eno samo nemo vprašanje. Frančišek je pokleknil pred to razpelo pred oltarjem in mrmral naslednjo molitev:

¹³ Kakor koli, zgodilo se je tole. Zgodba se v zelo veliki meri vrti okrog ruševin cerkve sv. Damijana, starega asiškega svetišča, ki je bilo očitno zanemarjeno in je razpadalo. Tukaj je imel Frančišek navado moliti pred razpelom med temnimi in brezciljnimi dnevi prehoda, ki so sledili tragičnemu polomu vseh njegovih vojaških stremeljenj, verjetno bridkih zaradi izgube družbenega ugleda, kar je bilo strašno za njegovega občutljivega duha. Ko je tako molil, je slišal glas, ki mu je rekel: »Frančišek, mar ne vidiš, da je moja hiša v ruševinah? Pojdi in mi jo obnovi.« (Chesterton, 54).

*»O vzvišeni in veličastni Bog,
razsvetli temine mojega srca.
Daj mi pravo vero, trdno upanje
in popolno ljubezen,
razumnost in spoznanje,
o Gospod,
da se bom držal tvoje svete in resnične zapovedi. Amen«* (FmK).

Molitev odseva vse, kar lahko najdemo v ostalih Frančiškovih spisih: globoko vero in globoko zakoreninjenost vsega njegovega bivanja v tej veri. Križani ni simbol poloma, ki bi ga bilo potrebno objokovati, ampak obličje Najvišjega in živega, slavnega Boga.

Frančišek se tedaj ni prvič ustavil in zazrl v kakšen križ. Toda tega dne je, napolnjen s Svetim Duhom, gledal z očmi srca resnično človeško obličje – obličje, napolnjeno s preprosto lepoto. V trenutku je Frančišek razumel, da gre za Božje obličje, Boga, ki je privzel človeška usta, da bi spregovoril kot človek človeku. Tišina tega križanega Človeka postaja Beseda, ki boli, ki pretresa. Bog pove vse s svojo tišino. Gre za odločujočo Frančiškovo izkušnjo, v kateri je prišel do jasnega spoznanja, da je Bog križana Ljubezen.

Frančišek se ni več ločil od tega slavnega križa; ni več ločil smrti od življenja. Kristus, včeraj križani, je danes živ in v slavi. Vse njegovo življenje se je odvijalo pod tem dvojnim vidikom: Jezus Odrešenik in Jezus Gospod. V svoje osebne molitve je tako pogosto vključeval liturgično antifono praznika povišanja svetega Križa: »Gospod mi je dal tako vero v cerkvah, da sem takole preprosto molil in govoril: »Molimo te, Gospod Jezus Kristus, tukaj in v vseh tvojih cerkvah, ki so po vsem svetu; in te hvalimo, ker si s svojim svetim križem svet odrešil« (FOP 4–5). Frančišek je dodal »Gospod« in »po vsem svetu«, s čimer je jasno izrazil obširnost in uravnovešenost svoje vere. Vsa apostolska Frančiškova pot in tudi pot njegovih bratov se odvija v senci te nove Kristusove navzočnosti: navzočnosti Gospoda in Odrešenika, ki vlada vsemu svetu (Hubaut 1993).

2.3 Kristus v Frančiškovih spisih – Kristus je »Gospod in Bog«

Frančišek nikoli ne kliče Kristusa z imenom Jezus ali Jezus Kristus ali samo Kristus, temveč se vedno nanj obrača z »Gospod Jezus (Kristus)« ali »naš Gospod Jezus Kristus« (Hubaut 1993, 34–42). To sta tudi najbolj pogostna vzklika. Razodevata živo zavest Kristusovega Božjega gospostva in univerzalnosti.

Beseda Bog (*Deus*) Frančišku večkrat predstavlja trinitarnega Boga ali Boga Očeta (Khanh 1989, 57–68). Na mnogih krajih pa misli

s tem izrazom samo Kristusa: »Gospod Bog se nam daje kot svojim sinovom« (FPre 11). Evharistični kontekst kaže na Kristusa: »In vse stvari, kar jih je pod nebom, po svoji naravi služijo Stvarniku, ga spoznavajo in se mu pokoravajo bolje od tebe. Tudi ga niso križali hudobni duhovi, temveč si ga križal ti, skupaj z njimi, in ga še naprej križaš, ko se naslajaš v razuzdanostih in grehih. S čim se torej moreš ponašati? Kristus Stvarnik!« Za Frančiška je Kristus človek in Bog, zato nikoli ne ločuje človeškosti od božanstvenosti. Frančišek ima vedno pred očmi živo osebo, Boga človeka, v katerem in s katerim Oče in Sveti Duh delujeta skupaj. Ob tem lahko omenimo, da ni Frančiškova kristologija nikoli ločena od trinitarične skrivnosti. Zanj je skrivnost odrešenja delo trinitarične ljubezni: »Vsemogočni, najsvetejši, najvišji in najvzvišenejši Bog, sveti in pravični Oče, Gospod, ti Kralj nebes in zemlje, zahvaljujemo se ti zaradi tebe samega, ker si po svoji sveti volji in po svojem edinem Sinu s Svetim Duhom ustvaril vse, kar je duhovnega in telesnega, nas pa naredil po svoji podobi in sličnosti ter nas postavil v raj« (FNPVod 23,1). Zanj je živa Trojica Stvarnik in Odrešenik. Gre za trajno stvarjenje in odreševanje. Vsaka Božja oseba dela za odrešenje človeka in človeštva. Na drugi strani pa o evharističnem Kristusu piše: »Čeprav se namreč zdi, da je Gospod Jezus na različnih krajih, ostane vendar nedeljiv in ne pozna nobenega okrnjenja, temveč kot eden deluje povsod, kakor je njemu vseč, z Bogom Očetom in Svetim Duhom na veke vekov. Amen« (FPre 33).

Frančišek je pokazal, da je imel živo zavest Kristusovega božanstva in božanstva Očeta ter Svetega Duha. V njegovih Spisih je nemogoče pomešati tega transcendentnega Kristusa in Sodnika s katerim koli velikim prerokom ali reformatorjem. Je Bog in Gospod! »In tolikšno čast dajajte Gospodu sredi vam zaupanega ljudstva, da boste vsak večer po glasniku ali po drugem znamenju oznanili, naj vse ljudstvo hvali in se zahvaljuje vsemogočnemu Gospodu Bogu. Če tega ne boste storili, vedite, da boste morali na sodni dan dajati odgovor: pred vašim Gospodom Bogom Jezusom Kristusom« (FPVod 7–8; prim. FNPVod 23,7–8). Ta pogled Frančiška spodbuja k molitveni drži pred slavo in svetostjo Kristusa Boga, »ki ne bo več umrl, ampak bo večno živel in je poveljčan« (FPre 22). To navzočnost je prav posebej čutil pred Najsvetejšim. Frančišek opisuje češčenje Najsvetejšega v svetem strahu in s priklonom do dna: »[B]rat Frančišek, malovreden in slaboten človek, vaš mali služabnik, pozdrav v Njem, ki nas je odrešil in opral s svojo dragoceno krvjo. Ko slišite Njegovo ime, ga molite in se mu v svetem strahu in s spoštovanjem priklonite do tal. Njegovo ime je: Gospod Jezus Kristus, Sin Najvišjega, ki je blagoslovljen na veke. Amen« (FPre 3–4). Če gledamo s tega zornega kota, lahko zaključimo, da je Frančišek otrok svojega časa. Podoba Kristusa Gospoda ni

bila nikoli odstranjena. Gospod ni bil nikoli čaščen samo kot sijajno božanstvo, ampak vedno v povezavi s ponižno, ubogo in trpečo človeško podobo. Frančišek se je tako približal cistercijski šoli, ki je gradila svojo duhovnost ravno na tej človeški dimenziji božanstva. Tako je za Frančiška Kristus pravi Bog in pravi človek (Hubaut 1993).

2.4 Druge podobe Kristusa v Frančiškovih spisih

Večkrat Frančišek slavi in se zahvaljuje Očetu, ki je »dal, da se je sam pravi Bog in pravi človek rodil iz slavne in preblazene ter svete vedno device Marije« (FNPVod 23,3) in si »privzel resnično meso naše človeškosti in krhkosti« (2 FPKr 4). Zato Frančišek pozdravlja Marijo z dokaj konkretnimi vzdevki, ki ne izrazijo svojega bistva, če nimamo pred očmi materinstva. Frančišek jo opeva predvsem zaradi njenega materinstva.¹⁴ V nasprotju z vsemi herezijami takratnega časa¹⁵ je Frančišek močno poudarjal in opozarjal svoje brate na dejstvo, da je Bog resnično prevzel človeško naravo (Hubaut 1993).

Pri Frančiškovi veri gre za uravnoteženost med Kristusom Bogom in Kristusom človekom, med njegovo slavo in njegovim trpljenjem ter krhkostjo. V Kristusu Gospodu gleda vedno tistega, ki je trpel za nas – to dejstvo postane Frančiškova vodilna misel. Frančišek od svo-

¹⁴ »Poslušajte, bratje moji: če blažena Devica Marija uživa toliko časti, kakor je prav, ker je nosila Odrešenika v svojem telesu; če je blaženi Janez Krstnik vztrepetal in se ni upal dotakniti temena Božjega svetnika; in če častimo grob, v katerem je nekaj časa počival; kako svet, pravičen in vreden mora biti tisti, kateri njega, ki ne bo več umrl, ampak bo večno živel in je poveličan ter ga »želijo videti angeli, drži v rokah, ga prejema s srcem in usti in ga daje drugim, da ga prejemajo« (FPRe 21–22).

¹⁵ Taki heretiki so bili npr. katari ali bogomili. Bogomilstvo je nastalo pod vplivom raznih vzhodnih verskih zmot med Bolgari v 10. stoletju. Vodil ga je pop Jeremija, ki si je privzel ime Bogomil, in po njem je dobilo to uporniško gibanje tudi ime. Oklenili so se ga tudi številni menihi in škofje. Učili so, da je ves tvarni svet hudičevno delo, zavrgli so staro zavezo in preroke, Kristus je po njihovem imel le navidežno telo. Odklanjali so čaščenje Marije in svetnikov, moč zakramentov, zakon, duhovništvo in vsakršno bogoslužje ter sploh poslanstvo Cerkve. Nagnjeni so bili k strogosti, postu in uboštvu. V spoštovanju so ohranili le molitev očenaša. Prepričani so bili, da jih neposredno vodi Sveti Duh. Iz Bolgarije je bogomilstvo seglo v Makedonijo in Srbijo, kjer je dobilo ime »babuni« ter se kar precej razširilo med ljudstvo, čeprav so srbski državni in cerkveni voditelji to zmoto na vso moč preganjali. Najbolj se je bogomilstvo zasedrlo v Bosni (12. stol.), kjer je imel veliko veljavo njihov vodja z imenom »ded«. Kljub preganjanjem so tu bogomili (bosanski kristjani) ostali stoletja predani svojim naukom in navadam, dokler se niso pod Turki (15. do 19. stol.) izgubili v islamu. Deloma je bogomilstvo prodrlo tudi na Zahod, v Italijo (patarini), Francijo (albižani, po mestu Albi) in Nemčijo (katari, iz *katharoi* – čisti), vendar na vernost vseh teh krajev ni imelo večjega vpliva. S silo, še bolj pa z misijonarskim nastopom redovnikov, je bilo dokaj hitro zatrto. (Ekumenski leksikon, 1. izd., s. v. »bogomilstvo«).

jega spreobrnjenja naprej dodaja vsem liturgičnim molitvam še molitev »Molimo te«, ki izraža vse, kar veruje in živi. Vedno bolj je prepričan, da je potrebno poveličevati Kristusa in ga blagoslavlјati ravno zaradi tega, ker je po svojem križu in trpljenju postal Odrešenik sveta. Zanj je skrivnost slave Gospoda Kristusa skrita v njegovi ponižnosti, v njegovem križu, kjer se razodeva tista prava Božja slava. V tem je bistvo skrivnosti. Frančišek uporablja niz predstav (Khanh 1989), podob, ki izražajo skrivnost ponižnosti.

»Kristus služabnik« umiva noge svojim bratom (FOpom 4). Gre za eno najmočnejših Frančiškovih kristoloških podob. Frančiška je ta podoba zelo nagovorila. Večer velikega četrтка je eden izmed bistvenih elementov duhovnosti manjših bratov. Ko se je rojevalo prvo bratstvo in ko so se začeli imenovati »manjši«,¹⁶ jih je Frančišek opozoril na Kristusovo dejanje velikega četrтка, ko je umil noge svojim učencem.

»Trpeči služabnik« je močna izrazna podoba, ki se kot rdeča nit pojavlja v Frančiškovem psalterju, imenovanem tudi Molitveno bogoslužje Gospodovega trpljenja. Tu se Frančišek poistoveti z Jezusom Kristusom, ki ga žaliyo in zasramujejo, z Jezusom Kristusom, ki se čuti osamljenega v trpljenju.

»Ubog in romarski Kristus« je podoba, ki se je Frančiška globoko dotaknila. Velikokrat ima pred očmi podobo Kristusa, ki je poslan na steze človeštva, kjer s svojo materjo živi od miloščine.¹⁷ Ta podoba nima utemeljitve v evangelijskem besedilu. Razlagalci Spisov sv. Frančiška izpeljujejo to misel iz evangelijskega odlomka: »Lisice imajo brloga in ptice neba gnezda, Sin človekov pa nima, kamor bi glavo naslonil« (Mt 8,20). Tudi življenjepisec Čelano je zapisal, da je Frančišek velikokrat govoril o uboštvu in opozarjal brate na te evangelijske besede. V povezavi s tem je potrebno omeniti tudi štiridesetdnevni post, ki ga je preživel na samotnem kraju. Frančišek je doživljal Kristusa kot popotnika, ki je prišel in živel od miloščine. Kristus kot ubog in popotnik. Kristus kot Očetov romar, ki je zapustil globoko sled v srcih ljudi, in tudi kot ubog berač. »In miloščina je dediščina in pravica, ki gre ubogim in ki nam jo je pridobil naš Gospod Jezus Kristus« (FNPVod 9,8). Gre za kristološko dimenzijo, ki je tudi teološko globoko utemeljena. Kristus ubog je vse prejel od svojega Očeta. Ob njem vsi ubogi v veri spoznavajo svojo človeško dimenzijo, ki dobi svojo vrednost v odnosu do nebeškega Očeta. V tej dimenziji vsi po-

¹⁶ »Manjši« pomeni: manjši od ostalih, ponižni, pomeni biti služabniki.

¹⁷ »Bil je ubog in popotnik ter je živel od miloščine, on sam in blažena Devica in njegovi učenci. Kadar bi jih ljudje sramotili in bi jim ne hoteli dati miloščine, naj se za to zahvaljujejo Bogu, saj bodo zaradi sramotenja prejeli veliko čast pred sodnim stolom našega Gospoda Jezusa Kristusa« (FNPVod 9,5–6).

stajajo bratje s Kristusom in bratje med seboj, ker so dediči istega Očeta. Vse stvarstvo je dar.

»Kristus črv« je kristološka podoba, ki Frančiška spominja na Kristusovo učlovečenje.¹⁸ Zaradi svojega greha je človek kakor gol na dnu svoje bede in zavržen kot črv na stezi. Kristus se je popolnoma poistovetil s človekom, s človekom grešnikom.

»Kristus jagnje«. V evharistični skrivnosti Frančišku jagnje predstavlja navzočnost vstalega Gospoda, poleg tega pa tudi prostovoljno prelitje krvi nove zaveze.¹⁹ Ta večpomenska podoba pa ne izraža samo daru ali Kristusovega izobilja, ampak predvsem slavo Gospoda Jagnjeta, ki sedi na nebeškem prestolu, kot ga predstavlja knjiga Razodetja.

»Kristus dobri pastir« je prav tako zelo priljubljena Frančiškova podoba, ki se v Spisih večkrat ponovi. Dobri pastir je tisti, ki da življenje za svoje ovce in jih pelje k polnosti življenja.²⁰

Ob vseh teh podobah odkrivamo, kako je bil Frančišek dejansko otrok svojega kraja in časa. Bil je človek, globoko poglobljen v evangelij in liturgijo. Tako je Kristus zanj Bog Stvarnik, Bog Izraela, živi in resnični Bog; Sodnik, toda istočasno tudi Služabnik, ki je umil noge svojim učencem, Berač, Romar, trpeči Služabnik, Črv, Jagnje, dobri Pastir, ki daje svoje življenje ... Frančišek se je zavedal, da je bogastvo vseh Kristusovih dimenzij nemogoče upodobiti z eno samo podobo, sliko, primerjavo.

Frančiškovo krščanstvo ni teološki traktat. Frančiška so osvojile, zapeljale, omamile žive Kristusove podobe, ki v polnosti odgovarjajo njegovemu življenju. V trinitarično skrivnost Frančišek stopa s Kri-

¹⁸ »Imejmo svoja telesa v sramoti in preziru, kajti vsi smo po svoji krivdi bedni in trhli, zopni in črvom podobni, kakor pravi Gospod po preroku: ›Jaz sem črv in ne človek, zasramovanje ljudi in zaničevanje ljudstva‹ (Ps 21,7; Job 25,6)« (2 FPKr 46).

¹⁹ »Človek prezira, oskrunja in tepta Božje Jagnje, kadar – po apostolovih besedah – ne razločuje in ne razlikuje svetega Kristusovega kruha od ostale hrane ali dejanj ali ga nevreden uživa ali ga tudi, čeprav vreden, uživa lahkomišelnost in nevredno, ko vendar Gospod pravi po preroku: ›Preklet, kdor malomarno opravlja Gospodovo delo‹ (Jer 48,10)« (FPre 19).

²⁰ »O vsi bratje, glejmo na dobrega pastirja, ki je za rešitev svojih ovac prenesel trpljenje na križu. Gospodove ovce so hodile za njim v stiski in preganjanju, v sramoti in lakoti, v slabosti in preizkušnjah in še v mnogočem drugem. In prav po tem so prejele od Gospoda večno življenje. Za nas, Božje služabnike, je torej velika sramota, da so svetniki izvrševali dela, mi pa hočemo prejemati čast in slavo iz tega, da o teh delih samo beremo in jih oznanjamo« (FOpom 6). »Zatekajmo se k njemu kot ›pastirju in varuhu naših duš‹ (Pt 2,25), ki pravi: ›Jaz sem dobri pastir, ki pasem svoje ovce in svoje življenje dam za svoje ovce‹ (prim. Jn 10,11–15). O kako svetega in ljubkega, dobrotnega in ponižnega, miroljubnega in prijetnega, ljubeznivega in nad vse zaželenega brata in sina imamo, takšnega, ki je dal življenje za svoje ovce in je prosil Očeta za nas, govoreč: ›Sveti Oče, ohrani v svojem imenu te, ki si mi jih dal‹« (2 FPKr 56).

stusom. Stopa po stopinjah Gospoda Jezusa Kristusa. Sledi stopinjam Sina, ki ga vodi Sveti Duh, ki je v popolnosti usmerjen k Očetu. Vsa mistična gibanja v zgodovini krščanstva je vodil Sveti Duh, ki je privrel iz trinitarične dimenzije Boga. Tudi Frančišek pripada tej tradiciji. Zgodovina nas uči, da se je vsaka kristologija, ki je zanemarila trinitarični vidik, izgubila v kakšni izmed ideologij. Frančišek nikoli ni govoril o Kristusu izven sinovske povezanosti z Očetom ali izven popolne razpoložljivosti Svetemu Duhu.

Če je za Frančiška Bog v bistvu Oče, potem je Kristus vedno mišljen kot edini Sin, ljubljeni Očetov Sin. Spisi sv. Frančiška velikokrat poudarjajo Kristusovo sinovsko pokorščino. Ko Frančišek govori o Kristusu, uporablja tiste pridevke, ki predstavljajo njegovo osebno videnje Kristusa, Boga. Jezus je tako Sin, »blagoslovljeni in slavni Sin«, ²¹ »najvišji Božji Sin«, ²² ki prihaja iz nebes. Frančišek ga največkrat imenuje ljubljeni Sin (*Dilectus*). Ta izbira nam kaže način, na kakršnega Frančišek največkrat pojmuje Kristusa, ki je vedno povezan z Očetom. Jezusa nikoli ne pojmuje samostojno, ampak vedno v odnosu z Očetovo ljubeznijo. Tako je res Očetov ljubljeni Sin, čigar bistvena vloga in poslanstvo je ljubiti in častiti Očeta v imenu vsega človeštva: »On, po katerem si nam storil tako velike reči, ti vedno zadostuje v vsem« (FNPVod 23,5). Tako je Sin tisti, ki časti, posreduje in slavi Očeta. Samo v Kristusu najde Oče popolno veselje. To je eno izmed najbolj izvirnih mest frančiškove teologije. Človek je ubog in grešen, nevreden, da bi imenoval Božje ime. Ne more častiti, moliti in slaviti Očeta, če se ne ustavi in ne moli, meditira pred Kristusom, pred Sinom Boga Očeta. In ta Sin je edinstveni posrednik vseh milosti, ki izhajajo od Očeta in so namenjene človeku; je edini, ki posreduje v imenu vseh nas.

Kristus je za Frančiška Sin, ki moli. Je zgled, drža, ki je globoko nagovorila duha asiškega ubožca. Če manjši brat želi hoditi po Kristusovih stopinjah, po stopinjah Kristusa ubogega, romarja, potem mora predvsem slediti Sinu, s tem da osredotoči svoje življenje na očetovski odnos do Sina.

Priljubljeni vzdevek, ki ga Frančišek daje Kristusu, je tudi Brat, ki da svoje življenje za svoje brate in ki posreduje zanje: »O kako svetega in ljubkega, dobrotnega in ponižnega, miroljubnega in prijetnega,

²¹ »Očetova volja pa je bila, da bi njegov blagoslovljeni in slavni Sin, katerega nam je dal in ki je bil rojen za nas, daroval samega sebe s svojo krvjo na oltarju križa v žrtev in daritev, ne zaradi sebe, po katerem je vse nastalo, temveč na naše grehe; in zapustil nam je zgled, da bi hodili po njegovih stopinjah« (2 FPKr 11–13).

²² »To delam zato, ker na tem svetu od najvišjega Božjega Sina ne vidim telesno ničesar razen njegovega najsvetejšega telesa in njegove najsvetejše krvi; to namreč oni prejemajo in samo oni delijo drugim« (FOP 10).

ljubeznivega in nadvse zaželenega brata in sina imamo, takšnega, ki je dal življenje za svoje ovce in je prosil Očeta za nas, govoreč: »Sveti Oče, ohrani v svojem imenu te, ki si mi jih dal« (2 FPKr 56).

Jezus razodeva velikonočno skrivnost, ki je pot k Očetu. Hkrati pa je tudi manifestacija in izvir Duha. Frančišek je vse te dimenzije živel zelo praktično in v vsakdanjem življenju: odprl je evangelij, poglobljaj se je v liturgijo Cerkve, poslušal je Besedo, ki mu je razodela »najvišjo Trojico in sveto Enost, Očeta in Sina in Svetega Duha« (FPre 1). Ta beseda mu je kot pesem ljubezni, ki obdaja zemljo. Ko Frančišek pridiga, ko oznanja evangelij, nikoli ne govori samo o Svetem Duhu brez Jezusove inkarnacije; nikoli ne pridiga o Sinu, ki je meso postal, brez prisotnosti Svetega Duha. V Nepotrjenem vodilu (FNPVod) je zapisano, kako morejo bratje hvaliti in spodbujati: »Vsi bratje morejo, kadar koli bi se jim zdelo primerno, z Božjim blagoslovom med katerimi koli ljudmi oznanjati to ali podobno spodbudo in hvalnico: Bojte se Boga in ga častite, hvalite in slavite ter se mu zahvaljajte; molite Gospoda, vsemogočnega Boga, kot Enega in kot Trojico, Očeta in Sina in Svetega Duha, stvarnika vesolja« (FNPVod 21,1–2).

Frančišek na poti do Najvišjega uporablja različne podobe, da bi lahko s srcem in razumom čim bolj dojel veličino svoje poklicanosti in usmerjenosti.

Frančiškov odnos do Boga in do Jezusa Kristusa je temelj vseh ostalih dimenzij pokorščine. Tako kot je pokoren Bogu, je pokoren tudi »njegovi« Cerkvi. Kakor bratom in sestrām, tako tudi naravi, stvarstvu. In bolj ko razumemo ta temeljni odnos (Frančišek – Bog), bolj razumemo tudi ostale dimenzije.

Sklep

Frančiškov odnos do Boga je pomembno zaznamoval tako njegovo osebnost kot tudi njegov odnos do bratov in sester, Cerkve in stvarstva. Brez poznavanja Frančiškovega doživljanja Boga ne moremo vstopiti v njegovo razumevanje pokorščine. Frančiškovo »odkritje« Boga in pomembnosti Jezusa Kristusa za zgodovino odrešenja ter soočenje z »mnogimi obrazi« Jezusa Odrešenika predstavljajo namreč temelj celostnega razumevanja Frančiškovega življenja, še posebej njegovega življenja v pokorščini.

LITERATURA:

- Bodo, Murray. 2003. *Frančišek – pot in sanje*. Ljubljana: Brat Frančišek.
 Chesterton, Gilbert Keith. 2001. *Sveti Frančišek Asiški*. Ljubljana: Brat Frančišek.
Dizionario Francescano. 1995. Padova: Edizioni Messaggero.
 Hubaut, Michel. 1993. Il Gesù Cristo di san Francesco. *La spiritualità di Francesco*

d'Assisi (Presenza di San Francesco 38): 29–42.

Janežič, Stanko. 1986. *Ekumenski leksikon*. Celje: Mohorjeva družba.

Khanh, Nguyen van. 1989. *Le Crist dans la pensée de saint François d'Assise d'après ses écrits*. Paris: Les Editions Franciscaines.

Mathieu, Luc. 1993. Dio padre. *La spiritualità di Francesco d'Assisi (Presenza di San Francesco 38): 21–28.*

Saint François d'Assise, *Documents Ecrits et premières biographies*. 1968: Paris: Les Editions Franciscaines.

Vimercati, Maria in Branca, P. Emiliano (ur.). 1991: *La spiritualité de François d'Assise*. Paris. Italijanska izdaja: 1993. *La spiritualità di Francesco d'Assisi*. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana.

Vodilo in življenje, Spisi sv. Frančiška Asiškega in sv. Klare. 1998. Ljubljana: Slovenska kapucinska provinca:

2 FPKr – Pismo vsem kristjanom (kasnejša redakcija),

FhBn – Hvalnica Bogu najvišjemu,

FmK – Molitev pred Križanim pri Svetem Damijanu,

FNPVod – Nepotrjeno vodilo,

FOp – Oporoka,

FOpom – Opomini,

FPRe – Pismo celotnemu redu,

FPVod – Potrjeno vodilo,

FSp – Sončna pesem ali Hvalnica stvarstva.

Christian Gostečnik OFM

Zapleti v spolnosti in hrepenenje po odrešenju

Povzetek: Spolnost v vsej svoji izraznosti najmočneje odseva najgloblje vibracije človeške psihe. V spolnosti se na najmočnejši način pokaže, kdo človek v resnici je, saj je ravno spolnost arena, v kateri se odigravajo najbolj značilne vloge medčloveških odnosov, ki kličejo po razrešitvi. V tem članku bomo zato predstavili spolnost v njenih najbolj temnih odsevih zasvojenosti, ki pa so zato še močnejši krik hrepenenja po odrešenju oziroma odraz razbolelega telesa, ki hrepeni po ljubezni, spoštovanju, sprejetosti in pripadnosti. Spolnost pa je zato lahko tudi veliko znamenje človeka, ki v svojem jedru hrepeni po očiščenju in s tem odrešenju.

Ključne besede: spolnost, zasvojenost, perversnost, relacijska družinska paradigma, sakralnost, odrešenje.

Abstract: Complications in Sexuality and Yearning for Redemption

Sexuality in all its expressions most strongly reflects the deepest vibrations of the human psyche. In sexuality it is shown who man really is because just sexuality is the arena where the most characteristic roles of interhuman relations calling for solution are played. The paper presents sexuality in its darkest shades of obsession, which, however, are a loud cry of yearning for redemption and an expression of the pained body yearning for love, respect, acceptance and belonging. Thus, sexuality can also be the indication of man, who in his core yearns for purification and, consequently, for redemption.

Key words: sexuality, obsession, perversity, relational family paradigm, sacrality, redemption.

Uvod

Spolnost je bila za psihoanalizo in je še danes eden izmed največjih izzivov, le da se je v sodobnem svetu, predvsem na osnovi raziskav in menjave psihološke paradigme pogled nanjo radikalno spremenil. Sodobna psihoanalitična paradigma namreč trdi, da človek ni samo konglomerat nezavednih impulzov, ki na vsak način hočejo aktualizacijo, ampak je človek v samem jedru bitje odnosov. V tem smislu si sodobni analitiki prizadevajo integrirati spolnost v celotno kompleksnost človeškega doživljanja in pri tem ubirajo najrazličnejše smeri. Glede na to smo soočeni s temeljnim imperativom, ki ga zahteva menjava psihološke paradigme, in sicer da postavimo odnos z drugim v sam temelj človeške motivacije, iz katere tudi spolnost dobiva svoj osnovni pomen, saj postaja del najgloblje medčloveške dialoške psihične vsebine, v kateri temelji in se vzdržuje intimni svet vsakega posameznika. V skrivnosti in svetosti intime in njenega najglobljega hrepenenja pa so vrisana najpomembnejša

vlakna vsakega zrelega in funkcionalnega odnosa, ki nosi pečat sakralnosti.

1 Spolnost v relacijski družinski paradigmi

V relacijsko družinski paradigmi je spolnost opredeljena kot izjemno ekspresivna arena, v kateri se odigravajo temeljne relacijske teme in strastni, večkrat zelo težki in zapleteni boji, nabiti s hrepenenjem, ki daje spolnosti izjemno vlogo in pomen. Z relacijskega stališča pri tem ne govorimo zgolj o spolnosti kot taki, ampak predvsem o telesu, telesnem doživljanju in zaznavah, ki so bistveni pri razvoju spolnosti, kakor tudi pri celotnem razvoju moške oziroma ženske identitete ter organskih senzacij in s tem v zvezi organskega spomina, ki je vsekakor vtisnjen v najgloblja psihična in organska vlakna vsakega posameznika (Mitchell 1988, 2002).

a) Že v otrokovem zgodnjem doživljanju je področje njegovega delovanja pretežno omejeno na notranja telesna občutja in vse bolj tudi na vplive iz zunanjega sveta, ki jih zaznava in začne počasi predelovati. Ta notranja telesna občutja in njihova regulacija se na najgloblji način pokaže tudi pri posameznikovi spolnosti. Otrok pri razvijanju svojega pogleda na svet in druge ljudi črpa in posplošuje predvsem iz glavnih modelov organskih doživetij, ki mu jih v tej zgodnji fazi omogočata predvsem starša (Stern 2004). Način, kako starša pristopata k njemu, kako se ga dotakneta, ga pobožata, objameta, se za vedno vtisne v najgloblja vlakna otrokovega doživljanja in na tej osnovi se tudi organizira organski spomin, somatski spomin (Rothschild 2000) in zato trdimo, da telo vedno pomni te pomembne zgodnje telesne stike s starši, saj predstavljajo osnovni material, prvi odnos, na katerem se začne razvijati človeška psihična struktura. Lahko torej rečemo, da so ta zgodnja telesna doživetja osnovni organizacijski gradniki za bolj kompleksna poznejša doživetja oziroma postanejo paradigme za vse nadaljnje psihološke dogodke, njihovo doživljanje in dojemanje (Mitchell 1988, 2002), kar se v vsej silovitosti pokaže ravno v spolnosti in posameznikovem odnosu do nje.

Telesna senzorna doživetja nikoli ne izgubijo svoje pomembnosti, ker se, kot rečeno, izjemno globoko vtisnejo v t. i. organski spomin. Te senzacije, kot so dotik, vid, sluh, okus in vonj, predstavljajo prve zaznavne elemente bližine z drugim, le-te pa se ravno v spolnosti pokažejo še na prav poseben način, in sicer, kako posameznik doživlja bližino in oddaljenost. Vsak posameznik bo dejansko pozneje v življenju iskal podobna senzorna doživetja ter po njih hrepenel tudi v odrasli intimi in spolnosti. Na osnovi somatskega spomina (Rothschild 2000) bo iskal občutje, ki ga je doživljal ob materi in očetu ter bratih

in sestrah, v tem objemu skušal poustvariti najzgodnejša občutja varnosti in zavarovanosti, pripadnosti, topline in bližine, shranjena v njegovem nezavednem svetu, ki je bil v zgodnjem otroštvu še neverbalen, zato pa silovito močan, saj predstavlja prvi stik z drugimi in nas zato tudi najmočnejše zaznamuje. Ta doživljanja se bodo ravno v spolnosti ponovno prebudila na čisto nezaveden, vendar izredno očiten način. Če bodo ta senzorna doživljanja zlorablajoča, bo iskal nove odnose, kjer bo ponovno zlorabljen, saj mu to pomeni temeljni stik z drugimi, ki pa je pomembnejši kot pa biti na varnem in ostati brez stika z drugimi, brez katerega čuti, da ne more preživeti (Repič 2006, 113).

V to areno vstopajo tudi otrokove potrebe, ki niso samo potrebe po hrani, ampak gre tu predvsem za potrebe po zavetju, čustveni toploti in bližini, razumevanju, sozvočju in zadovoljenosti ter globokem, neustavljivem hrepenenju po drugem. To bližino bo pozneje vedno znova iskal v vsakem intimnem in seveda tudi v spolnem odnosu. Potrebe, ki so v prvih dneh in tednih življenja bistveno zadovoljene prek hranjenja in čustvenega ter senzornega dotika, bodo pozneje dobile širše razsežnosti. Mogoče jih je opaziti tudi v spolnih hrepenenjih in željah. Obenem pa so ravno te potrebe tudi temeljni preizkus fleksibilnosti zakoncev, pa tudi družine in njenih članov, in sicer vsakega člana posebej, saj gre za način, kako se npr. starši približajo otroku, kako ga hranijo in kaj prebujajo v njem: ali so sočutni, ga zavračajo ali so vsiljivi. Vsi ti odzivi imajo za otroka in pozneje za odraslega zelo pomembna sporočila, kot npr. njegove potrebe so pomembne, njegove potrebe so sramotne ali pa je vse drugo pomembnejše od njega, kar posameznik vedno znova obnavlja in podoživlja tudi v spolnosti (Kompan-Erzar 2003). Tako lahko otrok že zelo zgodaj doživlja, da se mora prilagoditi družinskemu sistemu, če hoče preživeti, ali da mora biti prava shramba za težke čustvene vsebine, ki jih družinski člani odlagajo vanj z namenom, da bi ohranili sistemsko ravnotežje.

Pri tem pa ne gre samo za doživljanje sebe in drugega, ampak tudi za doživljanje sakralnega, presežnega ali svetega oziroma globinskega doživljanja sebe in drugega ter neustavljivega hrepenenja, ki ga predstavlja odnos med jaz in ti ter seveda tudi odnos do Boga. Podoba Boga, ki daje v hrepenenju religioznega, vernega posameznika občutje varnosti, zavarovanosti in nežnega varovanja, je lahko na osnovi umanjkanja zgodnjih sprejemajočih, ljubečih in varnih odnosov, ki so utemeljeni na čisto organskem dotiku, povsem skrivljena, zato bo lahko ta posameznik v poznejšem razvoju tudi doživljal Boga kot krutega, celo zlobnega, kot zlorablajočo "figuro", ki se igra s človeško usodo, ali pa se za Boga sploh ne bo zanimal oziroma bo do njega razvil izje-

mno brezbržen in celo sovražen odnos (Simonič 2006, 130-131).

b) Dejstvo, da spolnost vsebuje prepletanje teles, ki ga povzroča izjemno intenzivno hrepenenje po bližini, ki omogoča brezštevilne variacije teh prepletov, le-te pa je mogoče razumeti kot tisto, kar nudi idealen izraz za strast, hrepenenja, konflikte in pogajanja v odnosu med posameznimi člani v celotnem sistemu družine. Spolnost je zato izjemno silovit organizator doživljanja, saj gre ravno pri spolnosti za vse zgoraj navedene strastne dinamike. Telesne senzacije in čutno ugodje ali neugodje določajo mejo posameznikovega telesa, posameznikovo kožo, videz, njegove razmejitve in dialektiko telesnih in spolno intimnih pozicij: nad, pod, znotraj, nasproti, obkrožen, kontroliran, vstopajoč, oboževan, očaran itd. (Mitchell 1988, 2002).

Vsak posameznik ima v sistemu družinskih odnosov svoje mesto, ki pa je bistveno prepleteno z drugimi; po teh odnosih bo vedno znova hrepenel in jih na osnovi tega hrepenenja vedno znova vzpostavljaj. Z drugim ustvarja odnose, tako imenovani potencialni psihični prostor (Winnicott 1988), ali prostor sakralnosti, kot ga mi imenujemo in v katerem na enkrat način ustvarja in doživlja sebe in druge. Drugi so prav tako zaznamovani z najrazličnejšimi odnosi in siloviti mi prepleti dinamik ugodja in neugodja, zaupanja in nezaupanja, topline in nelagodnosti ter varnosti in nevarnosti, ki se vedno znova odražajo v spolnosti. V tem konfiguracijskem relacijskem zakonskem pa tudi družinskem polju se bo posameznik skušal vključiti ali pa se bo oddaljil, če mu to vzdušje ne bo ugajalo oziroma je zanj nevarno, morda pa se mu ne bo zmožeg izogniti in lahko bi rekli, da se podobna dinamika vedno znova ustvarja tudi v spolnosti (Erzar 2002). Vsak posameznik bo zato najprej ravno v družini na vso moč iskal svoj prostor in upal ter hrepenel, da bo morda tam zanj nekoč le dovolj prostora, če se bo dovolj prilagodil in zlil z družinskim vzdušjem. Včasih v družini ni nobenih pravih razmejitev med posameznikom in starši in torej zanj sploh ne bo prostora, kot npr. v izrazito anksioznih in konfliktnih družinah, kje je vse prežeto z bolečino in travmo. Tam posameznik sploh nima svojega čustvenega prostora in zato sploh ne zmore zaživeti svojega življenja; zato pa bo ravno po takem odnosu hrepenel v vseh poznejših navezavah z drugimi, saj mu bodo ravno ta občutja obljubljala odnos.

Podobna dinamika se bo na osnovi teh primarnih odnosov v družini ponovila tudi med partnerjema, ki bosta na temelju najglobljih in zato najbolj zavezujočih afektov, ki so bili prisotni v izvirni družini, skušala ustvariti podobno vzdušje in odnose, vendar tokrat z velikim upanjem in hrepenenjem, da bi se te neljube dinamike tokrat razrešile, razpletle in da bi zaživela povsem drugače, in sicer v skladu s svojimi hrepenenji in željami, ki so globoko vrisane v njuni psihični

strukturi. Podobno prepletanje odnosov, želja in hrepenenj ter strastnega iskanja bližine in pravega zlitja z drugim bosta pozneje partnerja skušala najti tudi v njuni najgloblji intimi in spolnosti. Lahko bi rekli, da je v tej dinamiki neustavljivega hrepenenja doma tudi sakralnost odnosov in želje po Bogu ter intimnem odnosu z njim. Ta odnos z Bogom pa je lahko zaradi strastno konfliktnih odnosov v primarni družini popolnoma zamegljen in s tem razvrednoten; razvrednotena pa bo lahko tudi podoba Boga, s katero, zaradi te skrivljene podobe, osnovane na zgodnjih odnosih v družini, posameznik ne bo zmozel vzpostaviti pravega in pristnega odnosa do Boga (Rizzuto 1979, 1998; Simonič in Cvetek 2006, 354-355).

c) Siloviti biološki vzgibi v fenomenologiji spolne vznburjenosti, občutek, da nas nekaj žene, ustvari naravni besednjak za dramatično izražanje dinamike, ki vključuje konflikt, anksioznost, kompulzivnost, beg, strast, ekstazo in očaranost (Mitchell 1988, 2000, 2002). Gre za izjemno globino hrepenenja po drugem, ki je prisotno v vsakem posamezniku; vsak posameznik se bo skozi svoje življenjsko obdobje vedno znova srečeval s tem temeljnim hrepenenjem. Gre namreč za globoko zavezujoča občutja predanosti in zlitja ali simbioze z drugim, ki je bistveno za prva obdobja človeške psihične rasti. Po tem zlitju bo v poznejši intimi tako z drugim kakor tudi z Bogom vedno znova hrepenel.

To globoko, da ne rečemo kar ekstatično hrepenenje in z njim povezana doživetja je mogoče opaziti tudi v vsakem globokem religioznem doživljanju (Simonič in Cvetek 2006, 344). Tam, kjer se Bog na poseben način dotakne človeka, ta doživlja izjemno globoko zavezanost, občutje zlitja in ekstatičnosti. Gre za občutje sakralnosti, ki ga lahko tudi partnerja doživljata v medsebojni globoki intimi, kjer se popolnoma zlijeta drug z drugim in kjer v vsej globini in polnosti doživljata, da med njima ni nobenih razmejitev več, ampak da sta v polnosti postala eno, da sta nerazdružna in da si v vsem pripadata oziroma bosta po tej globoki dinamiki vedno znova hrepenela. Ta globinski vzgib neverjetne strastne privlačnosti ju lahko privede do izkustva, ne samo neverjetne in strastne privlačnosti ter neustavljivega hrepenenja, ampak tudi do občutja, da sta bila vedno skupaj in da nikoli ni bilo časa, ko nista bila skupaj, ko se nista poznala, skratka, do občutja brezčasnosti, ki pa je temeljna komponenta sakralnega doživljanja.

Lahko bi rekli, da že čista telesna ali organska pripadnost družinskih članov drug drugemu predstavlja neverjetno močan notranji vzgib, občutje ali afekt, ki ga posameznik tudi pozneje išče. Psihični oziroma sakralni prostor, ki je ustvarjen med posamezniki v družinskem sistemu, obenem pa seveda tudi sistem sam na sebi, zaznamuje

vse člane družine. S tem postane najmočnejši organizator doživljanja. Če tako npr. v posameznikovi izvorni družini ni vladalo vzdušje varnosti, se bo ta posameznik bal bližine drugih, ki bi mu lahko povzročili novo ranjenost. Zlasti pa bo težko integriral intimnost s spolnostjo; spolnost bo tako v intimnih odnosih med zakoncema prvi pokazatelj, da je med njima nekaj bolečega, da se ne razumeta, da drug ob drugem ne doživljata varne bližine, da ni sozvočja in medsebojne harmonije. Spolnost bo hitro postala arena najbolj bolečih in konfliktnih ter izredno travmatičnih bojev.

d) Sama intimnost, skrivnostnost in ekskluzivnost posameznikovega doživljanja spolnosti med staršema naredi spolnost še bolj pripravno za izražanje pomenov, ki so povezani z interpersonalnim področjem, kot so npr. pojmi biti dostopen-nedostopen, viden-zamegljen, površina-globina, dinamike, ki jih spremlja neverjetno globoko neustavljivo in strastno hrepenenje. Spolnost v tem pogledu razumemo kot dinamiko odnosov, ki najgloblje povzame vso intenziteto strastnih bojev za dosego stika, za vključitev, za preseganje izolacije in zavrženosti (Mitchell 1988, 2000, 2002).

Relacijska družinska paradigma (Gostečnik 2004) s tem v zvezi izrecno poudarja, da je družina globinski sistem vlog, pravil in nezavednih dinamik in šele razmejitve med družinskimi člani oziroma njihovimi podsistemi lahko zares omogočijo zdrav in funkcionalen razvoj posameznih članov družine, ki se v intimi družinskih odnosov razvijajo in ustvarjajo svojo lastno identiteto. Hkrati pa poudarja medsebojno povezanost in hrepenenje po tej povezanosti, ki omogoča oblikovanje medosebnega psihičnega, sakralnega prostora, in sicer na temelju medsebojne soodvisnosti. Gre za nenehno dialektično dinamičnost med odvisnostjo in samostojnostjo, med bližino in oddaljenostjo ter med pripadnostjo in avtonomijo. Vse te dinamike omogočajo posamezniku, da se razvije v samostojno osebnost in obenem zmore ustvarjati intimo medosebnih odnosov, ki so večkrat popolnoma neizrazni, skrivnostni oziroma taki, da jih ni mogoče v polnosti izraziti.

Tudi področja doživljanja sakralnosti so v tem pogledu globoko zasebna, intimna in neizrazna, ravno tako kot vsak pristen globinski intimni odnos. Tudi na področju sakralnega doživljanja, doživljanja svetega namreč vlada neprodirljiva skrivnostnost in neizraznost. Nemogoče je namreč izraziti globino npr. religioznega doživljanja in predvsem doživljanje svetega ter hrepenenja po presežnem, ki je lahko tako globoko neizrazno, da je vse to mogoče samo čutiti in nikakor ubesediti. Ta doživetja kažejo, da je vsak globinski intimni odnos v vsej svoji presežnosti in globini skrivnosten in se ga v resnici ne da opisati z besedami, ne da opisati z izrazi siceršnjega doživljanja člo-

veških občutij, saj presega vsak domet vsakdanjega človeškega doživljanja.

2 Hrepenenje po intimi

Posameznikovo najgloblje hrepenenje (Stern 1995, 2004) se izrazito odraža v iskanju odnosa z drugim. To lahko opazujemo že pri majhnem otroku, ki že vse od začetka išče stik in emocionalno izmenjavo z drugim, zlasti z materjo in očetom. Zato mora biti mati na razpolago za telesni in predvsem čustveni stik oziroma da je sprejemljiva za otrokovo iskanje stika z njo. Otrok se srečuje z dobrimi in slabimi izkušnjami, z materjo, ki je na razpolago, ali materjo, ki ga zavrača, včasih pa celo zavrže. Pri tem pa moramo poudariti, da so odnosi med materjo in otrokom veliko kompleksnejši, kot se to vidi na prvi pogled. Čustvena prisotnost staršev se namreč spreminja, njihovo doživljanje otroka je prepleteno z njihovimi lastnimi potrebami po varnosti. Starševska zmožnost, da so na razpolago, da so dosegljivi in kreativni ter fleksibilni v odnosu do otrok, je zato seveda velikokrat zamegljena zaradi njihove lastne ujetosti v ranljivost in konfliktnost njihove psihične strukture. Relacijski družinski pogled temu dodaja še razsežnost hrepenenja, hrepenenja po presežnosti, hrepenenja po intimnem stiku s svetim in sakralnim, ki ga tudi omogoča družina. Tudi odnos z Bogom omogoča družina s svojimi vrednotami ter predvsem s svojim odnosom do sakralnega in svetega.

Čut za intimnost dobi svojo izjemno izrazno moč v prostoru med jaz in ti, ki je tisti sakralni prostor odnosa, po katerem posameznik hrepeni, v katerem posameznik doživlja svojo lastno presežnost, kakor tudi presežnost drugega ter si obenem prizadeva napolniti ta prostor z notranjepsihičnimi vsebinami, ki nastajajo na osnovi medosebnega doživljanja, darovanja in podarjanja. Na podoben način si že otrok na vso moč prizadeva postati del družinskega sistema in je za to pripravljen žrtvovati celo svojo lastno identiteto. Otrok namreč ne zmore preživeti brez temeljnega odnosa in navezav na starše, saj je potreba po odnosu in s tem intimi najprimernejša potreba, zato lahko rečemo, da se osnova vse poznejše intime rojeva ravno v družini. Zato bo otrok vedno pri starših iskal tiste pozitivne odzive in čustvene vibracije, ki ga bodo vodili do najglobljega stika s starši.

Seveda pa lahko starši odgovorijo otroku tudi na način, ki ni v soglasju z njegovimi potrebami; starši lahko npr. s svojim odzivom dobesedno "vdrejo" v otrokov notranjepsihični svet doživljanja. Medtem ko je mati pri pravilnem funkcioniranju predvsem rahločutna in se s sočutjem odzivna na otrokove želje, je pri nezdravem funkcioniranju lahko celo groba in netaktna. V tem primeru govorimo o starših, ki

niso sposobni slišati otrokovih želja, jih niso sposobni uganiti in zato v otroku vidijo samo odsev svoje lastne podobe, kar pa povzroči, da se v otroku razvije "lažni jaz". To pomeni, da starši otroku nudijo napačno podobo o njem samem in o njegovih potrebah, željah in čutenju (Winnicott 1988). V tem smislu ima lahko tudi celotni družinski sistem neverjetno izrazit vpliv na otrokov razvoj in njegovo samopodobo ter občutek za intimnost. Družinski sistem ima namreč svoje potrebe po varnosti, in če starša tega ne zmoreta ustvariti, bo eden od otrok postal nosilec starševske patologije ali "grešni kozel"; kriv bo za starševsko nezmožnost ustvariti njun funkcionalni zakonski intimni svet, zato bosta potrebovala otroka, ki ju bo s svojim vedenjem vedno znova odvrčal od temeljnega soočenja z njuno lastno nefunkcionalnostjo. Otrok se bo tako naučil, da je edini način, kako priti v svet intimitete s staršema, da se podredi njunim željam in hotenjem, namesto da bi dobil občutek, da si starša želita zveze z njim in to samo zato, ker je otrok, ker je vreden, ker je želen in zaradi tega hoten.

Tu govorimo o t. i. nerazrešenih stanjih, nerazrešenih težkih afektih, s katerimi sta preplavljena starša, ali pa celoten družinski sistem. Starša se ne zmoreta soočiti s temi vsebinami in se zato prenesejo ali kar prelijejo na enega izmed otrok, ki na ta način postane "grešni kozel", "identificirani pacient" oziroma "nedolžno jagnje", ki povzame vase te nerazrešene afektivne psihične vsebine. Otrok na ta način postane nosilec groz in zapletov, skratka, tisti, ki je vsega kriv in obenem odrešitelj, saj se vsi zaradi npr. otrokovega neprimerne vedenja ukvarjajo z njim, medtem ko ostale psihične vsebine ostajajo boleče zakrite, vse dokler se npr. starša ne prepoznata v otrokovih težavah, namreč da sta onadva vir težav, ki jih otrok samo pozunanja (Repič, 2006, 115). Lahko bi rekli, da je otrok v tem smislu vir odrešenjskega procesa, ki lahko privede do dokončnega razreševanja in odrešenja kar celih generacijskih zapletov ali pa se prenesejo še v naslednje generacije. Otrok se bo na ta način nezavedno naučil, da je mogoče graditi najglobljo intimo prek zelo bolečih afektov, kot so jeza in žalost, večkrat pa tudi pravi sram in celo gnus (Simonič in Cvetek 2006, 342-343; Cvetek et al. 2006, 52).

Kaj se z otrokom zgodi v takšnih okoliščinah? Winnicott (1988) dokazuje, da otrok v nesprejemajočih pogojih ne zmore ohraniti avtentičnih želja in potreb, saj je stalna nezadovoljenost zanj preveč boleča. Pravi jaz je torej zanemarjen ali pa potlačen, saj starši povzamejo vso njegovo notranjost, vedno ostajajo v središču, ker je odnos z njimi osnova za fizično in emocionalno preživetje. Tako otrok preoblikuje samega sebe v skladu z materino vizijo in postane "mamin sin" ali "mamina hči", z drugimi besedami, razvije "lažni jaz", ki je v skladu z materino oziroma sistemsko, ne pa z njegovo podobo (Ko-

hut 1984; Winnicott 1988) ter zato lahko pozneje na podoben način razvije "lažno intimo" s svojim partnerjem.

Z drugimi besedami, ni torej dvoma, da otrokove želje po bližini in intimi, povezanosti in pozornosti vedno presegajo fizične in emocionalne vire njihovih staršev. Otrok se nauči, da ga bolj opazijo, če postane bolj podoben starševski oziroma družinski sistemski podobi o sebi, pa čeprav gre lahko tu za izrazito negativno pozornost ali celo zlorabo; vendar otrok išče odnos, ker brez odnosa ne more preživeti, in se je za to pripravljen zelo prilagoditi starševski ali družinsko sistemski zahtevi. Torej so glede na to lahko v vsaki osebi elementi lažnega jaza ter lažne intime, ki poganja funkcionalno in nefunkcionalno prilagodljivost (Kohut 1984; Winnicott 1988).

Farber (1976) je že pred desetletji ta proces označil z izvirnim poimenom izraza "promiskuiteta", kjer gre za težnjo lažne intime, lažnega jaza, da bi se zлил s komer koli, pri čemer mu daje občutek varnosti, čut, da ga "žene" k drugemu. Otroci bodo na ta način tiho trpeli, zanikali, da je kar koli narobe v njihovi družini, branili bodo očeta in mater, jima skušali pomagati ter nosili njihova občutja krivde in sramu, ki bodo postala njihova lastna, in začeli sebe dojemati kot gnusne in pokvarjene ter torej nevredne starševske pozornosti. Tu gradimo na predpostavki, da ima otrok sicer potrebo po oblikovanju sebe v samostojno osebnost, vendar se mora prilagoditi. Tako tudi relacijski model predpostavlja silovito primarno potrebo po interpersonalni povezavi, po pripadnosti družini, ki narekuje otroku, da se prilagodi starševski viziji. Sebe mora predstaviti na tak način, da bo viden in sprejemljiv in zato tak otrok postane ujetnik starševskega sveta, njihovega pomena in njihovih vrednot (Mitchell 1988, 2000, 2002).

Relacijska družinska paradigma (Gostečnik 2004) dodaja temu razumevanju še novo perspektivo, in sicer relacijski družinski model predpostavlja, da so najbolj subtilne vibracije in hrepeneče navezave medsebojnega prepletanja celotnega družinskega sistema, kakor tudi strastni vzgibi konfliktnih razmerij, bistveni pri izgradnji posameznikove psihične strukture in s tem tudi temelj intime. V družinskem sistemu se nenehno odigravajo izjemno pomembne dinamike hrepenenja po odnosu in uresničenja tega hrepenenja, ki zagotavlja pripadnost in varnost. V tem najbolj sakralnem intimnem templju družine se posameznik nauči presežnosti in občutij za sveto in večno, saj vsak posameznik za vedno pripada očetu in materi in vsak oče in mati tudi za vedno ostajata na prizorišču najglobljih afektivnih navezav na otroke. Zato sta tako oče kot mati za otroke najsvetejše svetinje, pa čeprav lahko velikokrat ne zmoreta prav začutiti svoj otrok in lahko celo navidezno čisto odpovesta, vendar v najglobljih vlaknih najbolj subtilnih vibracij človeških čutenj za vedno ostaneta vpisana kot nezamenljiva in nenadomestljiva, saj sta del njegovega najglobljega intimnega sveta.

Mitchell (1988, 2000, 2002) trdi, da so najgloblji intimni odnosi vedno povezani tudi z večjim ali manjšim strahom in predpostavljajo, da gre za univerzalni proces, saj je vsak izmed staršev na nek način nedosegljiv in do neke mere vdira v otroka, kar vsekakor povzroča strah in zaradi česar igra relacijski konflikt, ki je večkrat posledica tega strahu, tako značilno močno vlogo. Otrokov odnos z vsakim pomembnim skrbnikom in vsi poznejši intenzivni odnosi med odraslimi so odsev varovanja notranjepsihičnega sveta in njegovih najintimnejših vibracij in šele varnost, ki jo lahko nudi ali pa ne nudi drugi, v tem primeru starši, bistveno vpliva na vse nadaljnje bližnje, intimne odnose. Ta proces torej lahko narekuje pobeg iz neizogibnih notranjepsihičnih stisk in istočasno iskanje drugih globljih ter bolj zasebnih doživetij, kar lahko naznanja poznejše hrepenenje po intimnosti in obenem strah pred njo. V vsakem odnosu lahko prevladuje en ali drugi proces, vendar so v vsakem odnosu prisotni vsi procesi, vprašanje je le, kateri od teh procesov je močnejši in vplivnejši.

Prevladujoči pomen spolnosti v življenju vsakega posameznika torej največkrat izhaja iz teh osnovnih relacijskih modelov iskanja stika, predaje in pobega, ki so jih na prvinski način doživeli v odnosih družinskega sistema. Fairbairn (1952, 1958) je že pred desetletji predpostavljajo, da sta lahko tako ugodje kakor tudi bolečina "kanala" do drugega. Odnos posreduje aktivnost in čutenje. Če drugi nudi ugodne aktivnosti, je po Fairbairnu model iskanja stika iskanje le-teh. Toda ugodje v intimnosti je veliko nežnejše od ugodja samega po sebi. Če je emocionalni pristop do drugega, prvenstveno do staršev, kompleksen, kot trdi moderna relacijska teorija, ima intenzivno doživljanje ugodja mnogo pomenov. Spolno vznburjenje in celotno področje intime v tem oziru vsebuje silovite fiziološke odzive in hkrati zahteva polno emocionalno odzivanje drugega. Zato intima vedno pomeni srečanje z drugim, kar pa vsebuje elemente tveganja in s tem tudi implicitne drame (Mitchell 1988, 2000, 2002). Te drame iskanja intimnosti med staršema oziroma možem in ženo ter otroki imajo zato zelo pomembne posledice za ves nadaljnji razvoj posameznika in tudi celotne družine.

V spolnosti se zato vedno znova odpira vprašanje, ali bo drugi tu in na kakšen način. Ko se spolnost približa pravi intimnosti, postane iskanje drugega odprto emocionalno srečanje, saj posameznik fizično in psihično preda sebe v roke drugega. Tako lahko trdimo, da igra spolnost zelo pomembno vlogo v intimnih odnosih in z gotovostjo lahko rečemo, da tu ne gre zgolj za regulacijo ugodja samega na sebi, ampak predvsem za vzpostavitev in ohranitev intimnih čustvenih vzgibov in torej nikakor ne zgolj fizioloških potreb, saj je odnos temeljna in vzajemna potreba dveh, ki se emocionalno odzivata drug na drugega. Odnos je zato najmočnejši posrednik, prek katerega se posameznik emocionalno najde v povezanosti z drugim in v odnosu išče intimnost, jo vzpostavi, izgubi in ponovno najde (Mitchell 1988, 2002). S stališča relacijske družinske paradigme bomo temu rekli, da

si vsak član družine prizadeva doseči ali ustvariti medosebni intimni prostor z vsakim članom družine, saj ta prostor pomeni prostor varnosti, sprejetja, medsebojnega potrjevanja in prepoznavanja ter notranje najgloblje razpoložljivosti za drugega.

Ker spolnost bistveno deluje v službi intimnosti, nikakor ni vseeno, kdo je specifični drugi, ki naj se odziva na ranljivost, ki jo nosi želja po intenzivnosti in pomenu. Gre za določeno neutešljivo fiziološko privlačnost, ki se odvija v procesu intenzivne spolne odzivnosti drugega, ta pa daje spolnemu odnosu njegov dramatičen medosebni pomen. To pa nadalje pomeni, da je zelo napačno razlagati vlogo spolnosti zgolj v relaciji do potreb po odnosnosti in povezanosti, kot "seksualizacijo", ki v tem smislu predpostavlja, da že sama spolnost prinaša pomen in smisel odnosnosti. Spolnost sama na sebi namreč nikoli ne more dati pomena, ampak lahko tudi v njej in predvsem tudi v njej iščemo in najdemo pomen, ki pa je vsekakor vedno globlji, torej relacijski. Če to temo ovrednotimo še z relacijskega družinskega modela, potem je jasno, da ni celotno doživljanje in poglobljanje drame iskanja in odkrivanja drugega nič drugega kot najgloblje krojenje vzajemnega sodoživljanja, ohranitve odnosa in umiritev v varnem naročju drugega.

Spolnost postane arena, v kateri se znova in znova postavljajo ista vprašanja, in sicer: Ali boš tam, če te bom potreboval? Me boš zadovoljil ali izpraznil in izrabil? Ali bo, če obdržim svojo željo zate, ne da bi jo obrnil, sprevrgel, izropal ali izpraznil, zadovoljstvo premagalo bolečino in razočaranje (Mitchell 1988, 2000, 2002)? V relacijskem družinskem pogledu ta vprašanja dobijo še globljo vsebino: Ali bosta oče in mati zadovoljila potrebe svojih otrok, bodo otroci zanju prvenstvena skrb, bosta skrbela drug za drugega, bo njuno medsebojno predajanje in podarjanje ustvarjalo varno in ljubeče intimo? Bo dom, ki ga bodo ustvarjali skupaj, zares prostor najglobljih, intimnih, zadovoljujočih in srečnih doživetij, ki bodo vzbujala rast in napredek? Bo tam Bog oziroma ali je Bog tisti, ki poteši najgloblje hrepenenje človeškega srca, ali pa je to samo iluzija prevaranih, nebogljenih in nemočnih?

V spolnosti se s tem vprašanjem srečamo v begu, s katerim se hočemo izogniti tem dilemam in ga dostikrat ponuja izkrivljena spolnost, ki se odraža v najrazličnejših oblikah spolnih zlorab, pri katerih gre za izjemno močan krik po odnosu, vendar v zelo skrivljeni obliki. Relacijski družinski model razume te deviacije kot pobeg, kot čisti obup, in s tem v zvezi tudi za pobeg iz vsakega pravega dožemanja svetosti in sakralnosti spolnosti, saj je ta nevarna, grešna in gnusna. Zato se vsak od teh posameznikov zapre vase in v sebi išče prostor varnosti, miru in notranjega zadovoljstva ter sebe večkrat doživlja kot gnusnega in povsem neprimerne.

Lahko rečemo, da gre pri tem za notranji pritisk po razrešitvi osamljenosti oziroma poskus razrešiti strah pred drugim. Ta pobeg po-

meni, da je tveganje pri iskanju odnosov preveliko oziroma da stik z drugimi člani, zlasti s starši ali z zakoncem, ni bil dosežen kljub velikemu tveganju in izpostavljenosti ter ranljivosti in je zato pobeg neizogiben. To je obenem tudi pobeg v izoliranost, pobeg k najrazličnejšim hobijem, pa tudi v dolge ure v službi, službena potovanja in zunajzakonska razmerja, ki vsa prinašajo določeno zadovoljitev, vendar so daleč stran od prave intime in pristnega odnosa.

V resnejših motnjah je grožnja doživljanja želje v odnosu z drugim pogosto tako velika, da zavre posameznika, da bi si dovolil kar koli želeli od drugega. Vsaka želja po zblizanju je lahko zelo nevarna grožnja. Že Kernberg (1980) opisuje posameznike z mejno osebnostno strukturo, pri katerih je spolna želja v polnosti usmerjena na samega sebe in kjer je vsaka možnost, da bi drugi predstavljal priložnost za vznburjenost ali vir zadovoljitve preprosto odstranjena. Bolj mejni pacienti dovolijo sami sebi spolno gratifikacijo z drugimi, vendar ob tem neizogibno doživljajo globok strah pred ponovno zavrženostjo in s tem ponižanjem in sramom. Zato mora ta posameznik drugega ponižati, razvrednotiti in s tem zmanjšati pomen drugega oziroma skuša zavestno, sistematično degradirati drugega zgolj na predmet zadovoljevanja, saj tveganje pred predajo predstavlja pravo grožnjo, ki lahko ogrozi celo samo psihično preživetje. Vendar pa hrepenenje po odnosu ostaja, saj ravno to hrepenenje po odnosu globoko v sebi nosi klic in upanje po odrešenju.

Zaključek

Na osnovi relacijske družinske paradigme predpostavljamo, da spolnost nikakor ni samo odgovor organizma na spolni impulz, ampak da gre pri spolnosti tudi za psihični in duhovni odziv, ki je povezan z organskimi komponentami in se zato to doživljanje v največji možni globini dotakne vsakega posameznika. Zato lahko rečemo, da lahko v našem razcepljenem svetu spolnost delimo na zdravo, kjer je integrirana s čustvenim in duhovnim vidikom in na spolnost, ki je samo še obupen klic po odrešitvi oziroma telesni izraz zlorabe, ki boleče hrepeni po odrešenju. V tem oziru spolnost pomeni izjemen napor telesa, ki naj proizvede vse tisto, kar naj bi sicer predstavljal odnos, vendar ga človeška psiha ne zmore več ustvariti. Gre torej za čisto izkrivljeno obliko spolnosti, ki jo imenujemo zloraba in ki je v tem primeru samo še odraz izjemno globoke razbolelosti. Vse to namreč kaže samo na eno osnovno dejstvo, in sicer da je vsak intimen odnos izjemno krhek, kar se vsekakor najbolj plastično pokaže ravno v spolnosti, ki je arena najgloblje ranljivosti in obenem, če je prežeta z občutljivostjo do drugega, najgloblja možna intima, ki jo lahko dosežemo samo v odnosu z drugim. Če posameznik tega ni zmožen, potem si išče nadomestke, in sicer preko zlorabe spolnosti, dejansko ali pa v fantazijah, in na ta način pokaže, kako neverjetno globoko

smo zavezani k odnosom, preko katerih je edino možno doseči odrešenje.

Element sprostitev anksioznosti se pri perverziji velikokrat pokaže, kot da je v povezavi s spolnostjo, obenem pa s prevlado nad drugim predstavlja manično zmago, kar se v spolnosti vedno znova odraža. V fantaziji in aktivnostih, ki vključujejo anonimnega in zamenljivega drugega, je prevladala depresivna anksioznost iz primarnega odnosa. Tako je tudi promiskuiteta vedno iskanje drugega, in to kljub temu da tega drugega nikoli v resnici ne doseže. Promiskuiteta torej pomeni beg pred zaželenim drugim, in sicer zaradi prevelike anksioznosti, ki jo lahko taka bližina povzroči. Zato se taka oseba zadovolji zgolj z iskanjem drugega v spolnosti, ki naj tega posameznika notranje umiri in pozdravi. Tudi to iskanje vsebuje globinsko hrepenenje po odnosu in odrešenju.

Vsekakor pa lahko rečemo, da se tudi sicer v najboljših odnosih stalno odigrava konfliktna drama vključevanja in razvezanosti, prilagoditve in upora, iskanja in odkrivanja. Najbogatejša in najbolj integrirana spolna doživetja so zaznamovana z odprtostjo do interpersonalnih dram in z integriranjem različnih relacijskih tem, ki jih izražata skupno odkrivanje in skupen odpor, saj je spolnost ravno tista arena, v kateri se odigravajo najpomembnejše drame, zapleti in najgloblja hrepenenja, ki jih premore človeška psiha. Tam, kjer tega sozvočja ni, oziroma kjer je strah pred intimo prevelik, lahko prevlada en sam motiv in se iskanje, predaja ali pobeg odigrajo v stereotipnem kompulzivnem ponavljanju istih tem perverznosti, ki pa kljub vsemu kriči po odnosu in intimi, ki pa je ta posameznik ni zmožen, saj tudi zanj spolnost predstavlja najbolj subtilen način medosebnega odnosa.

Spolnost torej z relacijskega stališča ne pridobi samo na pomembnosti, ampak je šele v relacijski konfiguraciji tudi dokončno osmišljena. Spolnost v relacijski družinski paradigmi predstavlja eno izmed najbolj izraznih dimenzij človeškega interaktivnega doživljanja, sprejemanja in odzivanja ter eno izmed najglobljih izrazov notranjepsihičnih vibracij, ki predstavljajo intimnost. V spolnosti posameznik na zelo enkraten način pokaže, kdo zares je, kako doživlja sebe, kako sprejema druge in predvsem kakšnega dialoga je sposoben sam s sabo in z drugim. Skratka, spolnost je in ostaja arena, v kateri se odigravajo najpomembnejše relacijske konfiguracije, ki z vso silovitostjo kažejo na presežnost in sakralnost medosebnih in družinsko sistemskih odnosov; kažejo pa tudi na ustvarjalnost ter človekovo najgloblje hrepenenje po presežnem, saj tudi v spolnosti in zlasti v spolnosti človek vedno znova presega samega sebe, in sicer s tem, da se podarja drugemu. Od vsakega posameznika pa je odvisno, v koliki meri je tega zares sposoben in zato je spolnost tudi najmočnejši pokazatelj zmožnosti za intimo in srečanje z drugim.

Literatura

- Cvetek, Robert, Katarina Kompan-Erzar, Tomaž Erzar in Christian Gostečnik. 2006. Relational family therapy. V: Jill S. Scharff in David E. Scharff, ur. *New paradigms for treating relationships*, 51-61. New York: Jason Aronson.
- Erzar, Tomaž. 2002. Slovo od Freuda: Moški narcizem in zanikana čutenja v teoriji nagonov in v relacijsko-sistemski teoriji. Ljubljana: Brat Frančišek.
- Fairbairn, William R. D. 1952. *Psychoanalytic studies of the personality*. London: Routledge.
- . 1958. On the nature and aims of psychoanalytic treatment. *International Journal of Psychoanalysis* 39:374-85.
- Farber, Leslie H. 1976. *Lying, despair, jealousy, envy, sex, suicide, drugs, and the good life*. New York: Basic Books.
- Gostečnik, Christian. 2004. Relacijska družinska terapija. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Kernberg, Otto F. 1980. *Internal world and external reality*. New York: Jason Aronson.
- Kohut, Heinz. 1984. *How does analysis cure?* Chicago: University Of Chicago Press.
- Kompan-Erzar, Katarina. 2003. *Skrita moč družine*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Mitchell, Stephen A. 1988. *Relational concepts in psychoanalysis*. New York: Basic Books.
- . 2000. *Relationality: From attachment to intersubjectivity*. New York: The Analytic Press.
- . 2002. *Can love last? The fate of romance over time*. New York: W. W. Norton & Company.
- Repič, Tanja. 2006. Avtonomija in intimnost v družini kot dejavnika tveganja za spolno zlorabo. *Psihološka obzorja* 15, št. 1:111-25.
- Rizzuto, Ana-Maria. 1979. *The birth of the living God*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1998. *Why did Freud reject God?: A psychodynamic interpretation*. New Haven: Yale University Press.
- Rothschild, Babette. 2000. *The body remembers: The psychophysiology of trauma and trauma treatment*. New York: W. W. Norton & Company.
- Simonič, Barbara. 2006. Antropološko-psihološke in teološke osnove prenašanja vrednot: Zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti. *Bogoslovni vestnik* 66, št. 1:123-36.
- Simonič, Barbara, in Robert Cvetek. 2006. Zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti (navezanost na Boga in Marijo). *Bogoslovni vestnik* 66, št. 3:339-58.
- Stern, Daniel N. 1995. *The motherhood constellation: A unified view of parent-infant psychotherapy*. New York: Basic Books.
- . 2004. *The present moment in psychotherapy and everyday life*. New York: W. W. Norton & Company.
- Winnicott, Donald W. 1988. *Human nature*. London: Free Association Books.

Maria Carmela Palmisano SL

»Reši nas, Bog veseljstva!« Študij evhologije v Sir 36H,1-17¹

Predstavitev doktorske disertacije

Povzetek: V članku je predstavljena doktorska disertacija, ki jo je avtorica leta 2006 zagovarjala na Papeškem bibličnem inštitutu v Rimu. Študija je osredotočena na drugo molitev Sirahove knjige – Sir 36H,1-17. Raziskava, narejena na podlagi analize rokopisa B, edine priče odlomka v hebrejščini, razlaga molitev v kontekstu celotne knjige in v razmerju do predhodnega starozaveznega izročila, še posebej devteronomističnega in preroškega.

Poleg predmeta, metode dela in razčlenitve raziskave članek predstavlja dosežene rezultate. Raziskava je omogočila osvetliti povezave med obravnavano evhologijo, ki smo jo opredelili kot »krik na pomoč« za odrešenje Izraela, in predhodnim sobesedilom (Sir 31G,21 – 32G,24), v katerem smo dokazali potek sodnega procesa *tožbe*. V raziskavi smo analizirali podobnosti in značilnosti v primerjavi z nekaterimi kumranskimi besedili in z odlomki judovske liturgične molitve *amidah*. Na podlagi študije je bila izdelana tudi hipoteza možnega zgodovinskega konteksta, ki bi lahko opravičil literarne in teološke značilnosti besedila.

Ključne besede: *Ben Sirah*, evhologija, prošnja, tožba, *amidah*, rokopis B, Selevkidi, Heliodor, Selevk IV.

Estratto: »*Salvaci, Dio dell'universo!*«. *Studio dell'eucologia di Sir 36H,1-17*

Il contributo presenta la ricerca, oggetto della tesi dottorale difesa al Pontificio Istituto Biblico nel 2006, condotta sulla seconda preghiera contenuta nel libro del Siracide, Sir 36H,1-17. L'indagine, partendo dallo studio del ms. B, unico testimone ebraico del passo, legge l'invocazione nel contesto del libro e alla luce delle precedenti tradizioni veterotestamentarie, soprattutto deuteronomiche e profetiche.

Oltre al testo, al metodo di lavoro e alla articolazione della ricerca, l'articolo dedica particolare attenzione alla presentazione dei risultati raggiunti. La ricerca ha reso possibile illuminare le connessioni esistenti tra l'eucologia, definita un »grido d'aiuto« per la salvezza d'Israele, ed il contesto letterario immediato (Sir 31G,21 – 32G,24) in cui è stato evidenziato l'articolarsi di un procedimento di *querela*. Particolare attenzione viene riservata, poi, all'analisi di elementi di somiglianza e peculiarità rispetto ad alcuni testi di Qumran e a passi della preghiera giudaica della *amidah*. La ricerca presentata ha consentito infine di avanzare l'ipotesi di un possibile contesto storico di riferimento che potrebbe giustificare le particolarità letterarie e teologiche della composizione.

Parole chiave: *Ben Sirah*, eucologia, preghiera, lamento, *amidah*, manoscritto B, Selevcidi, Eliodoro, Seleuco IV.

¹ Disertacija je bila objavljena v italijanščini: Maria Carmela Palmisano, »*Salvaci, Dio dell'universo!*": *Studio dell'eucologia di Sir 36H,1-17* (AnBib 163; Roma: P.I.B., 2006); bila je tudi predstavljena v kontekstu XIX. mednarodnega kongresa IOSOT v Ljubljani 15.-20. julija 2007.

Abstract: »Have mercy upon us, O Lord God of All!« *Study of Euchology in Sir 36H:1-17*

The article presents the doctoral thesis defended by the author in the Pontifical Biblical Institute in 2006. The study is centred on the second prayer in Sirach – Sir 36H:1-17. The investigation carried out on the basis of manuscript B, the only witness of the passage in Hebrew, interprets the prayer in the context of the whole book and in relation to previous biblical traditions, especially those of Deuteronomy and Prophets. The thesis explains the connections between this euchology, which is defined as a »cry of help« for the deliverance of Israel, and the preceding context (Sir 31G:21-32G:24), wherein a court process takes place. Special attention is paid to an analysis of similarities and characteristic features in comparison with some Qumran texts and passages from the Jewish liturgical prayer *amîdâh*. The study finally puts forward a hypothesis concerning a possible historical context that could justify the literary and theological characteristics of the text.

Key words: *Ben Sira*, euchology, petition, court action, *amîdâh*, manuscript B, Seleucids, Heliodoros, Seleucus IV.

»Reši nas, Bog veseljstva!« Študij evhologije v Sir 36H,1-17

Uvod

Uvodoma želimo opozoriti na neizčrpno zanimanje, ki ga prebuja tema molitve, o čemer priča naraščajoče število objav, tako o biblični molitvi (ali evhologiji, iz grškega samostalnika εὐχή »molitev«), kot nebiblični. Tudi kar zadeva Sirahovo knjigo, lahko v zadnjih letih opazimo pomenljiv porast prispevkov na to temo.²

Hkrati s tem povečanim zanimanjem želimo omeniti tudi držo, ki spremlja strokovnjake na področju tematike molitve, še posebej biblične evhologije; gre namreč za zavedanje, da govoriti o njej ni preprosto.³ Neka težava se rojeva iz dejstva, da smo, ko razpravljamo o

² Navajamo samo nekatere novejšje članke: Jeremy Corley, »God as Merciful Father in Ben Sira and the New Testament« v: Renate Egger-Wenzel, ur., *Ben Sira's God: Proceedings of the International Ben Sira Conference Durham – Ushaw College 2001* (BZAW 321; Berlin: Walter de Gruyter, 2002), 33-38; Maurice Gilbert, »Prayer in the Book of Ben Sira: Function and Relevance« v: Renate Egger-Wenzel – Jeremy Corley, ur., *Prayer from Tobit to Qumran: Inaugural Conference of the ISDCL at Salzburg, Austria, 5-9 July 2003* (DCL Yearbook 2004; Berlin: Walter de Gruyter, 2004), 117-135; Otto Mulder, »Three Psalms or Two Prayers in Sirach 51? The End of Ben Sira's Book of Wisdom« v: Renate Egger-Wenzel – Jeremy Corley, ur., *Prayer from Tobit to Qumran: Inaugural Conference of the ISDCL at Salzburg, Austria, 5-9 July 2003* (DCL Yearbook 2004; Berlin: Walter de Gruyter, 2004), 171-202; Friedrich Vinzenz Reiterer, »Gott, Vater und Herr meines Lebens: Eine poetisch-stilistische Analyse von Sir 22,27-23,6 als Verständnisgrundlage des Gebetes« v: Renate Egger-Wenzel – Jeremy Corley, ur., *Prayer from Tobit to Qumran: Inaugural Conference of the ISDCL at Salzburg, Austria, 5-9 July 2003* (DCL Yearbook 2004; Berlin: Walter de Gruyter, 2004), 137-170; prim. tudi poglavje posvečeno molitvi v knjigi Ben Siraha v: Núria Calduch-Benages – Johan Yeong-Sik Pakk, *La preghiera dei saggi: La preghiera nel Pentateuco Sapienziale* (Roma: Apostolato della Preghiera, 2004), 99-129.

³ Tako menijo Carlo Maria Martini, *Itinerario di preghiera con l'evangelista Luca*

molitvi, postavljeni pred globoko skrivnost naše osebe. Svojo raziskavo želimo predstaviti prav na tem širšem ozadju velikega zanimanja in hkrati nujne obzirnosti do resničnosti, ki nas presega.

Razlogi za izbiro obravnavanega odlomka

Razlogi za izbiro besedila Sir 36H,1-17 so bili v bistvu trije. Prvi razlog je prepričanje, da bo študij evhologije dopustil razumevanje ne samo pomena in vloge obravnavane molitve za modreca, ampak tudi odnosa s preroškim izročilom, ki je v besedilu prisotno, in sicer implicitno. To pa bo odprlo nov zorni kot za razumevanje celotne knjige.⁴ Drugi razlog je dejstvo, da izbrano besedilo ponuja možnost analize odlomka, ki mu do sedaj ni bila posvečena še nobena monografija. Končno pa izbiri botruje prepričanje, da bo raziskava ob dojemanju in ponovnem razmisleku posebne vrste molitve, tj. krika na pomoč za rešitev ljudstva, omogočila osvetlitev posledic antropološkega in teološkega značaja, ki jih le-ta nosi, tudi za naš čas.

Antropološko zanimanje, ki je značilno za študij biblične molitve, izhaja iz dejstva, da gre za dejanje, ki je na poseben način dialoško. Preko njega človek izraža pestrost trenutkov in življenjskih situacij, kar v molivcu odpira obzorja upanja ali pa trenutke globoke tesnobe in zaskrbljenosti za svojo osebno usodo, za usodo ljudstva ali celotnih generacij.

Poleg tega se v dialogu z Bogom človek odziva z vsem svojim svetom občutij, omejenosti, upanja, razočaranj, radosti, s smehom in z jokom. Zato vstopiti v svet molitve pomeni znajti se pred obširnimi spektrom barv, bogatih z odtenki, od močnih in žarečih tonov vpija in upiranja, vse do tistih umirjenih in vedrih, ki pomenijo zaupno prepustitev.

(Milano: Edizioni Paoline, 1981, ²2004), 11; v: Oscar Cullmann, *Das Gebet im Neuen Testament: Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen*, (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1994, ²1997), 1. Podobne izraze uporablja v začetku svojega traktata O molitvi že Origenes, περὶ εὐχῆς, 2.1, Paul Koetschau, ur., *Origenes II. Buch V – VIII: Gegen Celsus – Die Schrift vom Gebet*, GCS, (Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1899), 298.

⁴ Povedati moramo, da modrec tudi drugje izraža povezanost med modrostno dejavnostjo in starozaveznim delovanjem Mojzesa in prerokov, kot je mogoče videti ob opisani podobi idealnega modrega pisca (prim. Sir 39,6-8). O besedilu, prim. Johannes Marböck, »Sir. 38,24-39,11: Der schriftgelehrte Weise. Ein Beitrag zu Gestalt und Werk Ben Siras,« v: Maurice Gilbert ur., *La Sagesse de l'Ancien Testament* (BETHL 51; Leuven: Gembloux, 1990), 293-316; Jan Liesen, *Full of Praise: An Exegetical Study of Sir 39,12-35* (JSJ.S. 64; Leiden: Brill, 2000), 63-89; prim. tudi Maria Carmela Palmisano, »Il background veterotestamentario nella descrizione del sapiente ideale in Sir 39,6-8« v teku objave v *Rivista Biblica*.

Predstavitev disertacije

Po predstavitvi izvora disertacije in nekaterih osnovnih značilnosti širše tematike biblične molitve prehajamo h kratki predstavitvi same disertacije, in sicer v treh točkah: predstavitev izpostavljenе problematike in uporabljene metode; razčlenitev disertacije; doseženi rezultati.

I. Predmet. Disertacija, kot že rečeno, obravnava molitev v Sir 36H,1-17/33G⁵,1-13a; 36G,16b-22 (14-19), ki je eden od treh evholoških odlomkov knjige (ostala dva sta: Sir 22,27 – 23,6, prisoten samo v G, in Sir 51,1-12).

Veliko število razlagalcev razpravlja glede avtentičnosti Sir 36H,1-17 predvsem zaradi odkritja hebrejskega besedila rokopisa B, ki so ga našli v *genizah* (zakladnici) sinagoge v Kairu ob koncu 19. stoletja, torej le pred nekaj več kot sto leti. Mnogi strokovnjaki zagovarjajo mnenje, da je bilo besedilo v knjigo vključeno kasneje in se torej nanaša na kasnejše zgodovinsko okolje. Zato njegovega avtorstva ne pripisujejo modrecu iz Jeruzalema, ampak nekomu drugemu ali pa apokaliptičnemu okolju. Poleg tega je v teku tudi razprava glede opredelitve literarne zvrsti, zamejitve sobesedila odlomka, določitve hipotetičnega *Sitz im Leben* (življenjskega okolja), na katerega se nanaša, ter odnosa do judovske liturgične molitve.

Disertacija daje prednost analizi evhologije, izhajajoč iz rokopisa B, edine hebrejske priče odlomka, in ga primerja s starimi prevodi (grškim, sirskim [Pešita in Sirska Heksapla] in latinskim).

Kot eksegetsko metodo smo uporabili predvsem literarno analizo, ki se zelo dobro prilagaja zasnovi poetičnega besedila, predvsem v hebrejščini, in namenja posebno pozornost načelom in pravilom poezije. Vendar je pri natančnem določanju metode pomembno opozoriti, da Sir 36H,1-17, kot tudi predhodno sobesedilo (Sir 31G,21 – 32G,26), zahteva zaradi posebnega bogastva zrcaljenja starejših besedil, stalno navezovanje na predhodna besedila in izročilo, kar ima za posledico določeno domačnost tudi z ostalimi pristopi in raziskovalnimi metodami. Slednjič se nam je zdelo primerno, da zaradi nekaterih vprašanj, ki jih odpira *status quaestionis*, še posebej glede avtorstva odlomka Sir 36H,1-17, sežemo tam, kjer je bilo to potrebno, tudi po diahroničnem pristopu.

II. Razčlenitev raziskave. Raziskava obsega tri dele, ki so razdeljeni v sedem poglavij: prvi del predstavlja *status quaestionis* (prvo

⁵ Z velikotiskanim G označujemo »Grški prevod« Sirahove knjige, z velikotiskanim H »Hebrejsko besedilo« Sirahove knjige, z velikotiskanim S pa »Sirski prevod (Pešita)« Sirahove knjige.

poglavje), ki mu sledi študij literarnega sobesedila 31G,21 – 32G,26 (drugo poglavje); drugi del ponuja analitično raziskavo štirih kitic molitve (poglavja od tri do šest); tretji del (sedmo poglavje) končno predstavlja nekatere zgodovinsko-biblične elemente, ki lahko osvetlijo dojemanje življenjskega okolja modrečeve molitve. Zaključku, ki povzema, analizira in razlaga dosežene rezultate, sledijo nekatere priloge in *excursus*, ki na različne načine podpirajo zaključke, prikazane v študiji.

III. Doseženi rezultati so zbrani v štiri kategorije, ki izhajajo iz besedilne problematike in segajo vse do problemov teološke narave.

a) *Besedilna problematika*. Kar zadeva vprašanja verodostojnosti hebrejskega besedila rokopisa B, študija, ki zajema tako Sir 36H,1-17, kot predhodni odlomek, ki je v hebrejščini ohranjen samo deloma (Sir 35H,11-26), kaže predvsem to, da je hebrejsko besedilo verodostojno in ga je mogoče imeti za najbližjo pričo tistega besedila, ki ga je napisal modrec iz Jeruzalema. To pa ne zanika temeljne vrednosti starih prevodov: grškega, sirskega (Pešita in Sirska Heksapla) in latinskega, predvsem ker omogočajo dopolnjevanje neohranjenih delov v hebrejščini.

Kar zadeva uporabo besedišča, smo opazili, da hebrejsko besedilo v primerjavi z drugimi vsebuje bolj dovršeno in bogato besedišče za opis situacije zatiranja, iz katere se vzdigne krik na pomoč k Bogu za rešitev. V Sir 35H,16b je npr. uporabljena beseda תַּחֲנוּנִים, »stoki, ječanje«, medtem ko G uporablja δέησις, »prošnja, molitev«; podobno v Sir 35H,20b beremo צַעֲקָה, »krik«, v grškem tekstu pa zopet δέησις; v Sir 35H,21a srečamo sintagmo שִׁיעָה דַּל שִׁיעָה, »klic ubogega na pomoč«, ki je v grščino preveden s προσευχή ταπεινοῦ, »molitev ponižnega«.

Preučevanje posegov prevajalcev in uporaba Božjega imena ter analiza grških in sirske dodatkov dopuščajo opredelitev nekaterih hermenevtičnih načel, ki so jih upoštevali prevajalci in pri tem odkrili prevladujoče kultno-liturgično zanimanje grškega prevajalca ter etično-socialno zanimanje sirskega. Ta dejstva potrjujejo predhodne študije o značilnostih grškega prevoda Siraha, ki jih je odkril predvsem A. Minissale,⁶ odpirajo pa tudi nove poglede, ki zahtevajo poglobljen študij ostalih evholoških besedil Sirahove knjige.

b) *Avtentičnost prošnjje*. Glede na vprašanja, ki smo si jih zastavili v *status quaestionis*, disertacija potrjuje hipotezo o avtentičnosti mo-

⁶ Prim. Antonino Minissale, *La versione greca del Siracide: Confronto con il testo ebraico alla luce dell'attività midrascica e del metodo targumico* (AnBib 133; Roma: P.I.B., 1995), 259-261.

litve v Sir 36H,1-17, oziroma jo pripisuje *Ben Sirahu*, in to v nasprotju s trditvami, ki jih zagovarjajo T. Middendorp in, z nekaterimi razlikami, J. J. Collins ter L. Schrader. Trditev o avtentičnosti opravičujejo rezultati raziskave besedilne problematike, eksegetski študij literarnega sobesedila (Sir 31G,21 – 32G,26) in preverjanje nekaterih elementov zgodovinsko-socialnega okolja, ki ga je mogoče zaslutiti iz odlomka. Tezo o avtentičnosti prav tako podpira analiza same evhologije (Sir 36H,1-17) in odnosi, ki smo jih opazili med prošnjo in ostalim delom te modrostne knjige.

Glede opredelitve zgodovinskega okolja, ki naj bi predstavljalo ozadje evhologije v Sir 36H,1-17, pa nam, čeprav prepoznavamo pomanjkanje in problematičnost zgodovinskih virov, ki se nanašajo na življenjsko obdobje Ben Siraha, analiza zgodovinsko-bibličnih dejstev, ki so nam na razpolago, dopušča, da z zadostno verodostojnostjo lahko rečemo, da se vpitje modreca nanaša na dogodek plenjenja dobrin ubogim in na prošnjo za Božji poseg proti zatiralskemu sovražniku (Selevkidom) ter v prid svetemu mestu in templju v Jeruzalemu. To okolje je zelo podobno tistemu, ki je opisano v 2 Mkb 3,1-40 (tudi v Dan 11,20), oziroma neuspelemu poskusu opleniti tempeljsko zakladnico v Jeruzalemu s strani Heliodora (malo pred letom 175 pr. Kr.), ki je vodil državne zadeve Selevka IV.

c) Nekaterne temeljne, formalne in vsebinske značilnosti prošnje za rešitev v Sir 36H,1-17.

Klic na pomoč oz. rotnjenje se od drugih prošenj razlikuje po dinamiki, ki jo vzpostavlja med Bogom in molivcem, tj. žrtvijo zatiranja: v prošnji molivec prosi za nekaj, kar presega pravico in se sklicuje na Božje usmiljenje, medtem ko je v klicu na pomoč oziroma v pozivu/tožbi zahteva naslovljena na višjo sodno oblast, naj poseže in ponovno vzpostavi pravice žrtve nekega nasilja ali zatiranja. Zato opredeljujemo obravnavano molitev kot *klic na pomoč za rešitev* ob zaključku sodnega procesa, ki je potekal v predhodnem odlomku (Sir 31G,21 – 32G,26).

Prošnjo za rešitev razčleni modrec na dva dela: prošnjo za kaznovanje sovražnika (Sir 36H,1-10) in za rešitev Izraela (v. 11-17).

Prošnja poleg tega opozarja na številne elemente, značilne za starozavezna besedila, ki izražajo dejanje tožbe, oziroma pozivanje višje oblasti preko uporabe posebnih Božjih imen, vprašanje rešitve nedolžnega in protinapad na sovražnika, prošnjo za povračilo. Posebej v teku analize vpitja na pomoč smo opazili pomembne povezave s sodnimi prerokbami iz knjige preroka Ezekielja, zato smo analizirali, kako jih je Sirah dojel in prenesel v modrostno literaturo.

Potrdimo lahko torej, da se obravnavana molitev zelo dobro vključuje v tradicijo evhologij antičnega Izraela, saj izraža njej lastne poteze in posebno intenzivnost. Te njene značilnosti lahko razložijo, zakaj taka prošnja za rešitev ni prešla neopažena v kasnejše izročilo, ampak je odmevala naprej tako v judovski liturgiji (molitev *amidah* ali Osemnajst blagoslovov) kakor tudi v krščanski, katoliški liturgiji, ki jo je z nekaterimi prilagoditvami sprejela v molitveno bogoslužje.

d) *Teološko obzorje*. Izpeljana raziskava nam je omogočila opredeliti nekatere elemente, ki osvetljujejo teologijo in še posebej soteriologijo Sir 36H,1-17. Zasledili smo predvsem uporabo besednega para »bojovnik/oče«, ki sestavlja dvojno podobo Boga, izraženo v kriku. Prva je povezana s prošnjo za poseg proti sovražniku, druga pa s prošnjo v prid Izraelu. Slednja podoba, podoba očeta, je prisotna tudi v drugih besedilih molitve Sirahove knjige (Sir 22,27 – 23,6; 51,1-12).

V odlomku smo opazili pomenljivost motiva poznanja Boga, razvoj katerega smo preučevali: modrec ne prosi za uničenje sovražnika, ampak za spremembo v poznanju, za »spreobrnjenje« tako tujega zatiralca kakor vseh prebivalcev zemlje.

Sir 36H,1-17 izraža prevladujoče preroško dojemanje zgodovine, vodilna predstavnika katerega sta predvsem Ezekiel in duhovniški krogi, za katera je zgodovina predvsem prostor, v katerega Bog posega v sedanjosti, ko udejanja sodbo in ponovno vzpostavlja pravičnost. Zgodovina se pojavlja kot prednostno področje, v katerem se uresničuje rešitev in v katerem se razodeva Bog, ki deluje neposredno, brez človeškega posredništva. Nasilje in nevarnosti, ki zadevajo ljudstvo, slednje *Ben Sirah* prepoznava kot nedolžno, postajajo same po sebi krik na pomoč, ki ga Bog ne more ne slišati. Teme zaveze, Božje zvestobe, pradačnih obljub in nagrade v obliki povračila žrtvam pospešujejo prošnjo na pomoč tudi v sedanjosti. Teološke teme, ki smo jih opazili, in sicer take, kot je rešitev zatiranega in upanje, povezano z obljubami obnove (vendar ne Davidove ali mesijanske), opozarjajo tudi na številne povezave s teologijo različnih psalmov.⁷

Kar zadeva odnos med Sir 36H,1-17 in širšim sobesedilom knjige, je raziskava pokazala, da besedilo dopolnjuje perspektivo, ki jo je vzel za svojo modrec v Poveličevanju velikih prednikov Izraela (Sir 44 – 50). V tej enoti je prepoznavna predvsem devteronomistična teologija zgodovine in svarilni namen, ki ji pripada.⁸ Menimo, da ima raz-

⁷ Prim. Hans-Joachim Kraus, *Theologie der Psalmen* (BKAT 15/3; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1979), 188-204.

⁸ Prim. Antonino Minissale, »La profezia come apologia nazionale e verifica della

ličnost/komplementarnost med dvema enotama svoj izvor predvsem v različnih namenih: parenetično-didaktični namen v Poveličevanju velikih prednikov Izraela in ponovna vzpostavitev pravičnosti v Sir 36H,1-17.

Ben Sirah torej pred vprašanji, ki jih zastavljajo težavne zgodovinske okoliščine v času zavzetja Selevkidov, ki so zavojevali Palestino v 2. st. pred Kr., prosi za obnovljen Božji poseg v sedanjosti. Ta poseg kaže na izpolnitev stare prerokbe o rešitvi. Modrec iz Jeruzalema dela po podobnem načelu, ki ga bo nadaljeval Daniel, ki se je posvetil razlaganju preroških spisov (Sir 39,1): dojeti skuša težavnost sedanjega trenutka in odgovoriti nanjo. V primerjavi z Danielom, ki je malo poznejši, ugotavljamo pomembne razlike: *Ben Sirah* prosi za preobrat stare prerokbe in zamenjavo naslovnikov sodnih prerokb iz dobe izgnanstva (Izrael in sovražniki, prim. Sir 36H,4-5), Daniel pa bo uvedel kot odgovor na preganjanja v makabejskih časih nove elemente časovnega obračuna in videnje, ki ga posreduje in razlaga neka nebeška osebnost.

Branje besedila Sir 36H,1-17 lahko vzbuja zbeganost in pomisleke o primernosti izgovarjanja prošnje, ki v drugi kitici (vv. 6-10) vsebuje besedišče, ki se zdi nasilno in ki se izraža pretežno s trdimi toni. Molitev se tu približa psalmom, ki zahtevajo kazen in maščevanje nad krivičnimi, in so morda tuje sodobni občutljivosti in načinu razumevanja molitve. Zato ob koncu omenimo predlog nekaterih avtorjev, kot sta P. Ricoeur in A. LaCocque, ki ponovno ovrednotijo antropološki element izraza bolečine molivca, tudi ko prosi Boga za poseg »proti«⁹ sovražnikom. Po drugi strani pa je opazno, da je vpitje nedolžnega izraz radikalnega nasprotovanja nasilju, ki ga je utrpel, in ki se ne more izogniti prav tako radikalnemu nasprotovanju zlu s strani Boga.

Zaključki

Tematika krika nedolžnega, ki je uslišan, je zaznamovala različne trenutke zgodovine izvoljenega ljudstva pred življenjem *Ben Siraha* in po njem ter tako opogumila nove rodove, naj se obračajo na Boga,

storia in Ben Sira» v Gian Luigi Prato, ur., *La profezia apologetica e di epoca persiana ed ellenistica: La manipolazione divinaria del passato a giustificazione del presente. Atti del X Convegno di Studi Veterotestamentari, Rocca di Papa, 8-10 settembre 1997*, (RStB 11; Bologna: Edizioni Dehoniane, 1999), 85-95.

⁹ O možnostih ponovnega ovrednotenja krika kot žalostinke v našem času in o njenih značilnostih ter razločevanju, prim. Paul Ricoeur, »La plainte comme pri re« v: André LaCocque – Paul Ricoeur, *Penser la Bible : La couleur des idées* (Paris: Seuil 1998), 304.

ki ga modrec pogosto kliče Oče, s prošnjo, naj dejavno poseže z rešitvijo ali יְשׁוּעָה. Ta krik izraža dialoški in istočasno dramatičen značaj, ki označuje srečanje med silnim človeškim trpljenjem in priklicanim Božjim posegom. Uspeh tega posega je za modreca izpolnitev pravičnosti.

V Novi zavezi Jezus prikliče temo uslišanega krika nedolžnega v Lk 18,1-8, v priliki o vdovi in krivičnem sodniku, in potrjuje predhodni modrostni nauk, hkrati pa mu vtisne novo napetost. Tako ne moremo mimo sinoptičnih evangelijev, še posebej po Mateju in po Marku, v katerih najdemo v trenutku Jezusove smrti njegov krik k Očetu (Mt 27,46; Mr 15,34).¹⁰ Ta motiv obravnava tudi teologija pavlinske šole (Heb 5,7-9). Božji sin najbolj zanesljivo priča o tem, da je vsak nedolžen krik posameznikov in ljudstev pridružen njegovemu in da je uslišan, zato da bi se v trpljenju razprla nova obzorja življenja.

¹⁰ Prim. Lorraine Caza, *«Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?» comme bonne nouvelle de Jésus Christ, fils de Dieu, comme bonne nouvelle de Dieu pour la multitude* (Recherches Nouvelle Série 24; Paris: Bellarmin-Cerf, 1989), 516, ki poudarja vrednost dinamične sinteze krika zapuščenosti, kot izraza največjega trpljenja, hkrati pa tudi absolutnega zaupanja v Božji poseg, kar dovoljuje vnaprejšnjo uresničitev rešitve. Te značilnosti je v neki meri mogoče prisoditi tudi kriku v Sir 36H,1-17.

Erika Prijatelj OSU

Izziv teorij o psihološki dinamiki ženskega verovanja

Povzetek: Najbolj poznane teorije tako imenovanega splošno človeškega in verskega razvoja so v zadnjih letih pozele precej kritik. Razprava poleg pregleda najpomembnejših avtorjev s področja stopenjskega verskega razvoja prinaša konstruktivno kritiko omenjenih teorij in predstavlja tudi vzorce in procese ženskega verskega razvoja. S predstavitvijo Oserjeve, Fowlerjeve in Sleejine teorije je postavljen v ospredje psihološki vidik človekovega zorenja in njegova dinamika rasti v veri. Izsledki o značilnostih ženskega verovanja pa poleg obogatitve na samem področju psihologije verovanja ponujajo tudi izziv glede pristopa k teološki govorici, še posebno z vidika oznanjevanja in pastoral.

Ključne besede: stopnje verskega razvoja, dinamika ženskega verovanja, oseba, odnos, skrivnost, izkušnja, simbol, celovitost.

Abstract: *The Challenge of Theories about Psychological Dynamics of Women's Faith*

The best-known theories about the so-called general human and faith development have been much criticized during the recent years. The paper brings a survey of the most important authors writing about faith development in stages, a constructive criticism of the mentioned theories and also presents patterns and processes of women's faith development. By presenting the theories of Fritz Oser, James Fowler, and Nicola Slee, the psychological aspect of man's maturation and the dynamics of his growth in faith are put forward. The findings about the characteristics of women's faith are an enrichment in the field of psychology of faith and also offer a challenge concerning the approach to theological speech, especially from the aspect of preaching and pastoral.

Key words: stages of faith development, dynamics of women's faith, person, relation, mystery, experience, symbol, entirety.

V okolju sodobne Evrope želi Cerkev z novo močjo oznanjati Kristusa in nadaljevati pot nove evangelizacije. To nas privede do vprašanja, na kaj naj bi bili pri tem bolj pozorni, da nas naši pastoralni napor s pretežno racionalističnimi in tehničnimi pristopi ne bodo razočarali. Nenazadnje gre pri novi evangelizaciji tudi za vprašanje razvijanja teološke govorice, ki presega horizonte dokazovalne logike in tega, kar je obvladljivo in definirano. Kaže, da ni dovolj ukvarjati se s strukturami verovanja in pastoralnega delovanja, temveč velja nameniti pozornost celovitosti, »srcu«. V okviru dialoga med teološko in psihološko znanostjo nas v tej razpravi zanima, v čem nam lahko pomagajo študije verskega razvoja in še posebej študija dinamike ženskega verovanja.

1 Oserjeve stopnje razvoja verske sodbe in Fowlerjeve stopnje verovanja

Izkušnje, ki se nanašajo na verski razvoj, se začno zelo zgodaj v življenju in oblikujejo nove notranje strukture, zato so mnogi znanstveniki, ki so raziskovali versko zorenje, pod vplivom Piagetovih stopenj kognitivnega razvoja sprejeli stališče, da gre za določene skupne stopnje pri verski rasti. Izraz »strukturno-razvojni« pomeni, da človeka vidimo kot osebo, ki na svoji življenjski poti prehodi različne stopnje tako, da le-te gradijo oziroma strukturirajo izkušnjo in spoznanje.

Razvoj stopenjskih teorij z njihovimi aplikacijami na verski razvoj so brez dvoma močno zaznamovali: G. Allport, D. Elkind, R. Goldman in L. Kohlberg s teorijo o moralnem razvoju ter E. Erikson s stopenjskim psiho-socialnim razvojem. Omenjeni avtorji so vplivali na sodobnejše razmišljanje F. Oserja o religijski sodbi, na Fowlerjevo konceptualizacijo stopenj verovanja in znanstveno študijo vzorcev in procesov ženskega verskega razvoja N. Slee, kar bomo v tej razpravi posebej obravnavali. Za lažje razumevanje nadaljnjega razmišljanja velja na tem mestu le kratko spomniti na glavne poudarke Oserjevega in Fowlerjevega koncepta.

Fritz Oser je v sodelovanju z Gmünderjem, Reichom, Bucherjem (Oser in Reich 1990, 94-101; Oser in Gmünder 1991, 60-65) in drugimi sodelavci svoja raziskovanja usmeril na področje, ki je v neposredni povezavi z razvojem vere, in ga imenoval razvoj verske sodbe. V svoji teoriji je predstavil petstopenjsko pot razvoja verske sodbe, do katere pride zaradi kvalitativnih sprememb, ki se pojavijo v človekovem odnosu s poslednjim Bitjem oziroma z Bogom. Posameznik je poklican, da naredi korak dalje od stopnje, na kateri veruje, da Bog posega v svet nepričakovano in da ljudi vodi Božja moč (prva stopnja po Oserju) k stopnji, na kateri veruje v zunanjega in vsemogočnega Boga, ki kaznuje ali nagrajuje, odvisno od človekovih dobrih ali slabih dejanj. Človek se na tej drugi stopnji obnaša po načelu: »daj, da boš prejel«. Na tretji stopnji po Oserjevi teoriji začne posameznik razmišljati o Bogu kot nekom, ki je ločen od sveta in ki nanj manj vpliva, ker - splošno gledano - v njem živijo ljudje, odgovorni za svoje življenje in sposobni razlikovanja med transcendo, se pravi Božjim obstojem zunaj ustvarjenega sveta, in imanenco, to je Božjo navzočnostjo in delovanjem znotraj sveta. Na četrti stopnji so ljudje sposobni zavedati se tako potrebnosti kot meja svoje avtonomije in prepoznati, da sta tako svoboda kot življenjski izvor zapisana v poslednjem Bitju, ki ga na tej stopnji človek običajno odkriva kot tistega, ki ima načrt in daje življenju smisel. Na zadnji, to je peti stopnji, človek poslednje Bitje doživlja skozi človekovo delovanje, ki je prežeto s skrbjo

in ljubeznijo, kar v skladu z Oserjevo teorijo predstavlja univerzalno in brezpogojno religioznost.

Predstopnja verskega razvoja ali nediferencirano verovanje, ki jo Fowler omeji na obdobje med 1. in 4. letom starosti, vključuje začetek čustvenega zaupanja, ki temelji na telesnem stiku, negi, igratih in podobnih dejavnostih, ki jih mati ali kdo drug izvaja v odnosu z otrokom. Prva stopnja, imenovana stopnja intuitivno-projektivnega verovanja, opisuje otroka med 3. in 7. letom starosti, ko prevladuje afektivna razsežnost, obenem pa prihaja tudi do združevanja procesa spoznavanja in doživljanja čustev. Na stopnji mitično-dobesednega verovanja je otrokova moč v logičnem razmišljanju, kar pomeni, da povezuje in ureja izkušnje ter oblikuje načine in vzorce glede na vzrok in posledice. Tretja stopnja, to je sintezno-konvencionalno verovanje, se običajno pojavi med 12. in 18. letom. Izkušnje tudi v Sloveniji kažejo, da se ta stopnja lahko podaljša daleč v dobo odraslosti, za nekatere pa to pomeni celo do konca življenja (40 % odraslih ljudi). Na peti stopnji, stopnji individualno-refleksivnega verovanja, človek – običajno je to v zgodnji dobi odraslosti – spremembo naredi tako, da preide od zaupanja zunanjim avtoritetam k zaupanju avtoriteti, ki je v njem samem, hkrati pa tudi Boga ponotranji kot avtoriteto. Na šesti stopnji, stopnji povezovalnega verovanja, ki je običajno ni mogoče doseči pred začetkom srednjih let, ima človek že izkustvo razočaranja in neuspeha kot tudi resničnosti svojih prizadevanj in nepreklicnih odločitev. Zadnja stopnja v Fowlerjevi lestvici verskega razvoja ali univerzalno verovanje označuje izjemno redko obliko vere, za katero človek običajno dozori šele v poznem obdobju odraslosti. Opisana je kot nesebična vera. Kljub vrlinam ljudje šeste stopnje niso popolni – ne v moralnem ne v kakšnem drugem pomenu besede. Imajo pa značilno novo obliko vere, vključno s kvaliteto svobode tako v odnosu do sebe kot do drugih (Fowler 1991, 40-41; Spilka in Hood 2003, 83).

Oserjevo in Fowlerjevo teorijo stopenjskega razvoja, v kateri se moški običajno lažje prepoznajo kot ženske, lahko razumemo kot hermenevtično orodje, ki nam pomaga, da se bolj zavemo verskih načinov, s katerimi se srečujemo v življenju, in jih sprejmemo kot različne možnosti na poti iskanja svetega.

Pri postavljanju teorije o verskem razvoju je Fowler izrazil sedem vidikov verovanja ali tako imenovanih »oken v verovanje«, ki imajo podobno kot v Oserjevem konceptu dve skupni temeljni značilnosti: medsebojna povezanost in strukturni procesi. Le-ti poudarjajo spoznavanje, vrednotenje in osmišljanje, kar konstitutivno oblikuje verovanje. Izhodiščnih kriterijev za presojanje verovanja je v skladu s Fowlerjem sedem: prvič, logičnost v načinu razmišljanja in sklepanja;

drugič, perspektivno gledanje, ki omogoča prilagajanje stališču druge osebe; tretjič, moralna presoja v načinu razmišljanja o moralnih vprašanjih in osebnih moralnih odločitvah; četrtič, socialna zavest pri tem, kako in kje postaviti meje našemu lastnemu verskemu občestvu; petič, odnos do avtoritete, ki temelji na vprašanju, kje oziroma komu priznavamo avtoriteto za svoje življenje in življenje po veri ter kakšen je način graditve odnosa z njo; šestič, svetovna medsebojna povezanost in skladnost, to je način posameznikovega povezovanja in oblikovanja svetovnega nazora; sedmič, simbolično delovanje, ki pomeni naš način razumevanja in odgovarjanja na simbole (Astley 1992, xviii).

2 Oser-Fowlerjev koncept in ženski verski razvoj

Poleg bogate literature, ki daje vpogled v ženski verski razvoj in je osebne in avtobiografske narave, je bilo opravljenih tudi nekaj znanstvenih študij, ki odpirajo nove vidike pri razumevanju ženske verske dinamike.

2.1 Problematičnost Fowlerjeve in Oserjeve teorije pri apliciranju na ženski verski razvoj

Theresa Sallnow je v svoji kritiki Fowlerjeve teorije, ki se opira na personalistično filozofijo, resno postavila pod vprašaj temeljni okvir teorije verskega razvoja, ki izhaja iz perspektive človeškega razvoja. Po njenem mnenju takšno gledanje »ne upošteva v zadostni meri posameznikove skrivnosti in enkratnosti, ki je osnovni temelj vsakega raziskovanja verskega razvoja« (Sallnow 1989, 69). Carol Pitts je s sklicevanjem na feministično in psihoanalitično teorijo primerjala Fowlerjev, Keganov in Kohutov koncept jaza ter Kellerjevo feministično teorijo in oblikovala metaforo jaza, tako imenovani *jaz mnogih oblik* (Pitts 1989, 135).

Empirične študije ženskega verskega razvoja opozarjajo na več pomanjkljivih vidikov Fowlerjeve in Oserjeve teorije. Nancy Devor v prvi vrsti poudarja odnosni značaj ženske vere in predlaga predelavo Fowlerjeve in Oserjeve teorije tako, da bi bila v njej bolj izrazita odnosna razsežnost, zlasti še na stopnji individualno-reflektivne vere (Devor 1989). V podobni luči, vendar z osredotočenostjo na posebej izbran vzorec žensk, Janice Leary v svojem študiju enaindvajsetih mater s prizadetimi otroki odkriva njihovo izjemno etiko ljubeče skrbi in odgovornosti zanje (Leary 1988, 208). Fowler in Oser takšnih in podobnih kriterijev za opis posameznih stopenj nista nikjer vključila v svojo stopenjsko logiko.

Pamela Morgan je posebej raziskovala verski razvoj štiriindvajsetih žena, ki so doživljale duševno krizo, in odkrila, da so bile vse zelo osredotočene na svoje izkušnje (Morgan 1990, 187). Morganova pri tem ni postavljala pod vprašaj Fowlerjeve ali Oserjeve teorije verskega razvoja, da bi tako prepoznala resničnost pričevanj teh žena, prišla pa je do zaključka, da je največji izziv to, da njihov verski razvoj postane cilj terapije. Margaret Cowden je s primerjavo Kohlbergove in Gilliganove teorije moralnega razvoja ter Fowlerjeve teorije verskega razvoja ugotovila: »Če hočemo točneje in kvalitetneje razumeti dinamiko procesa ženskega verskega razvoja, bo potrebno Fowlerjevo teorijo dopolniti s spoznanji teorije ženskega moralnega razvoja C. Gilligan« (Cowden 1992, 143). Robin Smith je proučeval poklicno delo in verski razvoj verskih voditeljic tako, da je uporabil kvalitativno metodo pripovednih analiz. Ob koncu raziskave je kljub nekaterim podobnostim s Fowlerjevo in Oserjevo teorijo in njunimi rezultati potrdil, da se ženski verski razvoj redno ne odvija vertikalno od ene do druge stopnje, pač pa gre pri ženskah, kot je označil z metaforo, za *vodni vrelec verske izkušnje* (Smith 1999, 206-207).

Tako so študije ženskega verskega razvoja pokazale na problematičnost Fowlerjeve teorije, zlasti, kar zadeva individualno-refleksivno stopnjo. Fowler je kritiko upošteval in predlagal »revizijo četrte stopnje z vključitvijo odnosnega spoznavanja«, kar je zapisal v uvodu v nemški prevod svoje knjige *Stages of Faith* (Fowler 2000, 18-19).

2.2 Šest vidikov ženske verske dinamike

Oserjeve in Fowlerjeve teorije tako imenovanega splošno človeškega in verskega razvoja so pozele precej kritik s strani tistih, ki opozarjajo, da je bil doslej pojmovani normalni razvoj takšen, kot ga vidijo in doživljajo moški (Kelcourse 2004, 5). Nicola Slee je s svojo konstruktivno kritiko omenjenih teorij prepričljivo podala šest osnovnih vidikov, ki označujejo žensko versko dinamiko: pogovorno, metaforično, narativno, poosebljeno, konceptualno in apofatično verovanje (Slee 2004, 79). Poudarila je, da njihovo zaporedje ne predstavlja hierarhije ali posebne medsebojne odvisnosti, vse oblike verovanja pa kažejo, da je verovanje za ženo temeljni konstitutivni element v odnosu do življenja, svetega in presežnega. »Mnogo žensk doživlja v teku različnih življenjskih obdobjih vse posamezne vidike ali vsaj večino, razen nekaterih, ki izraziteje doživljajo predvsem dva izmed njih« (Slee 2004, 62).

Pogovorno verovanje je bilo »značilno za večino žensk« (Slee 2004, 62), s katerimi je znanstvenica opravila intervjuje, kar na tem mestu potrjuje tudi Fowlerjevo ugotovitev: »Pogovor kot hermenevtična

spodbuda ljudem pomaga, da izraze interpretirajo na osebni način. Z rahločutnim in aktivnim poslušanjem v polnosti slišimo to, kar moramo izraziti in kar lahko storimo samo s pomočjo drugega. To je Bubrov jaz-Ti odnos z dialoško transcendenco ali Howov čudež dialoga« (Fowler 1981, 37). Že Fowler je opazil, da so mnogi njegovi intervjuvanci odkrili pozitiven vpliv izkušnje pogovora, ki ga je imel z njimi, ker so v njem mogli artikulirati in izraziti smisel vere najprej samim sebi. Sleejeva je ugotovila, da so pogovori ženskam dali ne samo svobodo in prostor za pripovedovanje osebnih zgodb na njim lasten način, ampak so bili tudi sredstvo, s katerim so z večjo jasnostjo in natančnostjo razodevale svojo notranjo versko strukturo. Proces pogovora more osvetliti in odsevati vsebino in dinamiko ženskega verskega življenja. Pogovor s sočlovekom, ki jo pozorno posluša, tako postane prostor epifanije in razločevanja, ki razodeva mnogo globlji smisel življenja ženske in njene verske vzorce, kot jih na prvi pogled izraža njena zgodba.

Metafora, analogija in prispodoba spadajo med najosnovnejše lingvistične pripomočke, s katerimi človek išče smisel svojih izkušenj. Človek z njimi izraža to, kar bi bilo sicer predstavljeno nepopolno in kdaj celo brezpredmetno. Primer tega je ženska kot mati, prijateljica, spremljevalka, pomočnica, hčerka, sestra, tujka itd. Podobno tudi proces verovanja lahko predstavimo kot romanje, ki vključuje obdobja iskanja, odpiranja Bogu, soočanja z življenjskimi izzivi, smrtjo in vprašanjem življenja po smrti. Ženska se z lahkoto izraža z metaforami in pot vere ter odnos z Bogom opiše kot graditev doma, svoje najgloblje srce, notranjo tihoto, boj, stisko, povezovanje vseh dogodkov in stvari s središčem in podobno. To je njen način prizadevanja za mir in pravičnost, za ljubezen in zvestobo. »Ženska je lahko kdaj videti nema in gluha oseba, zaprta v svoj lastni svet, ki v primerjavi z moškim običajno nima tako močnega javnega glasu, s katerim bi mogla izraziti, kar čuti in misli« (King 1989, 2). Velikokrat zato »govori s tišino in metaforo in pričuje o svoji duhovni sposobnosti in ustvarjalni dinamiki, ki je s splošnimi družbenimi kriteriji posebej v nekaterih kulturah kdaj manj opazna in cenjena, pa zato nima nič manjšega religioznega naboja« (Slee 1989, 34).

Tretji vidik je narativno verovanje. Zgodba in pripoved podobno kot metafora dajeta izkušnji obliko in za razliko od nje linearno razgrinjata časovno razsežnost izkušnje. Narativno verovanje je bilo pri ženskah v vseh intervjujih, ki jih je opravila N. Slee, »navzoče pogoščeje kot katerakoli druga oblika verovanja« (Slee 2004, 68). Vse intervjuvanke so podajale preproste ali kompleksne zgodbe glede na strukturo in pri tem uporabljale široko paleto tem in načinov pripovedovanja ter hkrati z izražanjem transcendentnih elementov presežnega raven opisne vsebine posameznih zgodb. Za žensko je pripovedovanje zgodbe njenega življenja z lastnimi besedami pomenilo osvoboditev od naučenega, klasičnega izražanja, lastno določeni kulturi

ali verski skupnosti, kar je toliko bolj poudarilo njen pristni odnos z Bogom v osebnih izkušnjah. Ko ženska pripoveduje osebno zgodbo in verbalizira svoje duhovne iskanje, ima to moč preoblikovati njeno življenja in odnos s svetom (Slee 2004, 70).

Podobno kot narativno verovanje se posebej verovanje obrača k človeškim vzorom v veri, na primer k svetnikom in svetnicam, ki so v očeh ženske inkarnirali kvalitete, kot so izpolnjevanje dolžnosti, sočutje, soroden življenjski pogled in način osmišljanja življenja. Kljub temu da se ženska lahko doživlja daleč stran od uresničevanja izbranega ideala, ji le-ta zlasti v težkih trenutkih pomaga hoditi avtentično pot vere v zvestobi – posebej v okoliščinah, v katerih se čuti osamljeno in brez opore, vključno ko gre za vprašanje smrti. Rezultati opravljenih intervjujev pa presenetljivo kažejo, da več žena sledi moškim kot ženskim vzorom, pri čemer gre v verski zavesti ženske hkrati za ohranjanje moške dominantnosti in potrebo po potrditvi v njeni ženskosti (Slee 2004, 73-74).

Kljub temu da se je N. Slee v svojih intervjujih obrnila na mnogo izobraženih žensk, je prišla do sklepa, da abstraktna, konceptualna oblika govorjenja in razmišljanja o veri pri njih ni bila pogosta. Njihove analize in refleksije so bile vtkane v širšo pripoved zgodbe njihovega osebnega življenja, kar jim je dalo mesto neke vrste komentarjev na to zgodbo. Tako psihološki kot teološki koncepti žensk so blizu njihovi osebni izkušnji. Njihovo konceptualno razmišljanje se kaže v induktivnem načinu pripovedovanja zgodbe ali v refleksijah na osnovi zanje pomembnih metafor ali podob (Slee 2004, 76).

Za nekatere ženske je značilno apofatično verovanje, ki ga zaznamuje negativna, protislovna kvaliteta, v kateri vera ni izrecno ali neposredno omenjena z izrazi pozitivnih lastnosti ali podob, ampak implicitno, posredno ter z negativnimi ali celo nasprotujočimi si izrazi. V krščanski tradiciji je apofatičen način izraz, na primer »biti proč od luči«, pogosto uporabljen v mistični govorici, ki Božjo resničnost opisuje kot »ne takšno, ne tako« itd., in jo slika z navidezno neskladnimi simboli, ker se ji drugače ne zna približati in jo primerno opisati. *Via negativa* je bila v raziskavah N. Slee »posebej pogosta pri ženskah, ki so izhajale iz patriarhalnih okolij, obenem pa so veri in odnosu do svetega poskušale dati avtentičen izraz« (Slee 2001, 24). Po eni strani so se »upirale pomanjkljivim in neustreznim utečenim izrazom, po drugi strani pa so aktivno iskale nov način, s katerim bi lahko primerneje izrazile svoje doživljanje vere« (Slee 2004, 79).

Iz opravljenih študij o ženskem verskem razvoju lahko sklenemo naslednje:

1. prevlada konkretnega, vizualnega, narativnega in inkarniranega načina verovanja v primerjavi z abstraktnim in analitičnim razmišljanjem o veri;

2. izrazito prevladovanje osebne in odnosne vere;

3. posebna dinamika vere, v kateri se osmišljanje dogaja v procesu interakcij. Za žensko ni pomembno samo, kaj je bilo izrečeno, ampak tudi, kako je bilo posredovano;

4. verski razvoj oblikuje celotno življenje in vpliva tudi na širše družbeno-kulturno okolje;

5. v obdobjih brezizhodnosti, nerazumevanja in z vero povezanega trpljenja kaže ženska izjemno ustvarjalnost, s katero je sposobna notranje preobrazbe in ohranjanja upanja (Cooper-White 2000, 87-101; Liebert 2000, 19-44).

3. Sklep oziroma izziv teorij o ženskem verovanju

Skupna točka zgoraj obravnavanih študij verskega razvoja je smisel iskanja svetega. Triadična verska struktura, kot jo predstavljajo, vedno vključuje tudi element presežnega. Človek, ki vstopi v območje vere, vstopi v svetišče življenja; kjer je vera, je zavedanje svetega, skrivnosti. Zavedanje skrivnosti pa pomeni zavedanje navzočnosti Božjega in s tem tudi vsebine poslednjih človeških vprašanj.

Analiza verovanja nas pripelje do vprašanja, ali ni to, kar smo ugotovili posebno glede ženskega načina verovanja, pravzaprav mogoče razširiti in resno upoštevati tako za ženski kot za moški svet. V odnosu do Boga je namreč vsaka človeška duša na neki način »ženska«, v smislu sprejemanja, pasivnosti, saj najprej prejema dar ter kot Marija, Božja mati, daje prostor Bogu v sebi. Temelj odnosa z Bogom je izkušnja ljubezni Boga, ki se nam podarja. Iz tega sledi, da ima spoznanje Boga svoj začetek v daru, ki nam ga daje Bog, ko nam naklanja svojo ljubezen ob stvarjenju in v odrešenju, ki ga je uresničil po Jezusu Kristusu. »Kristus je vstopil v našo zgodovino in v njej ostaja kot ženin, ki je (zanjo) 'dal sam sebe'. Dati pomeni tukaj postati na najbolj poln in radikalen način 'odkritosrčna podaritev': 'Nihče nima večje ljubezni, kakor je ta' (Jn 15,13). V tem pomenu so poklicani po Cerkvi vsi ljudje – žene kot moške – biti »nevesta« Kristusa, Odrešenika sveta. Tako postane 'biti nevesta' in s tem 'žensko' simbol vsega 'človeškega', kot zatrjuje Pavel: 'Ni ne moškega ne ženske: kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu.' (Gal 3,28) ... V Cerkvi je torej 'nevesta' vsak posamezen človek – moški in ženska – ker doživlja ljubezen Kristusa, Odrešenika, kot podaritev in skuša odgovoriti s podaritvijo lastne osebe« (CD 40, 25). V tem smislu je torej »žensko« verovanje pravzaprav »človeško« verovanje, zgoraj omenjene študije pa pomenijo izziv za širši pogled na dinamiko verovanja nasploh.

Z vidika posredovanja vere, se pravi govorjenja o Bogu, o Kristusu in njegovem odrešenju, lahko izsledki o ženski dinamiki verovanja pomenijo tudi obogatitev teološke govorice. Pomenljivo je, da zgolj

konceptualna oblika govora o Bogu in veri tudi izobraženim ženskam ni blizu. Samo logično razmišljanje o Bogu namreč še ne pomeni, da smo prišli do spoznanja Boga. Razmišljanje o Bogu samo po sebi kaže na neko oddaljenost od njega in na njegovo odsotnost, kar izraža, da ga delamo za predmet. Potrebno je torej stopiti v odnos z Bogom, govoriti z njim kot z živo osebo, ga upoštevati in priznati kot aktiven in svoboden subjekt, kar pa se lahko zgodi samo po poti očiščenja samoljubja razuma. V krščansko življenje vstopamo z vsem svojim bitjem, ne le z glavo, ampak »z vsem srcem«, se pravi z vsem, kar smo. Če je Bog ljubezen (1 Jn 4,16), torej absoluten odnos, ga ne moremo spoznati na nek popolnoma abstrakten, pojmoven način. Vera zato ni le dojemanje pojmov, idej, ampak je resničen – ne zgolj razumski ali zgolj čustveni – odnos, v katerega smo celostno vključeni in ga ne moremo konceptualno obvladovati, temveč ga laže izražamo s simboli, s podobami, s pripovedjo, z apofatičnostjo. Prav to pa je na svoj način zagotovilo, da ohranimo spoštovanje skrivnosti Boga. Simboli namreč omogočajo, da se nam Bog razodeva – so neke vrste »most«, na katerem se srečujeta Bog in človek –, obenem pa je jasno, da noben simbol ne more »izčrpati«, »ujeti« Boga. To je še posebej aktualno in dragoceno za današnjo kulturo popredmetenja, ki jo zaznamuje subjektivistični racionalizem in tehnološka nadvlada. Verskega spoznanja namreč ne moremo skrčiti le na racionalno-logične postopke argumentiranja, saj temelji na notranji logiki odnosa, na sprejemanju Božjega razodetja. Z vidika evangelizacije in pastorage so torej zgoraj naštetе značilnosti ženskega verovanja lahko spodbuda, da v teološki govorici resneje upoštevamo razsežnost odnosa, skrivnosti, pripovedi, simbola, podobe ... in tako sodobnemu človeku pomagamo odkriti Boga kot Osebo ter vse bolj poglobljati izkušnjo vere.

Literatura

- Astley, Jeff. 1992. *Faith Development – An Overview. Christian Perspectives on Faith Development*. Grand Rapids: William Eerdmans Publishing Co.
- Cooper-White, Pamela. 2000. *Opening the Eyes – Understanding the Impact of Trauma on Development. In Her Own Time – Woman and Developmental Issues in Pastoral Care*. Minneapolis: Fortress.
- Cowden, Mary A. 1992. *Faith Development in Women – A Comparison of the Moral Development Theories of Carol Gilligan and Lawrence Kohlberg and the Faith Development Theory of James W. Fowler*. Meadville: Temple University Press.
- Devor, Nancy G. 1989. *Toward a Relational Voice of Faith – Contributions of James Fowler's Faith Development Theory, Psychological Research on Women's Development, Relational Feminist Theology, and a Qualitative Analysis of Women Minister's Faith Descriptions*. Boston: Boston University Press.
- Fowler, James W. 1991. *Stages in Faith Consciousness*. San Francisco: Harper & Row.
- Fowler, James W. 2000. *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*. Gütersloh: Kaiser.

- Janez Pavel II., *Apostolsko pismo o dostojanstvu žene* (CD 40), Družina, Ljubljana 1989.
- Kelcourse, Felicity. 2004. *Human Development and Faith – Life-Cycle Stages of Body, Mind, and Soul*. St. Louis, Missouri: Chalice Press.
- King, Ursula. 1989. *Woman and Spirituality – Voices of Protest and Promise*. Basingstoke: Macmillan Education.
- Leary, Janice P. 1988. *The Relationship of Coping with Chronic Stress and Faith Development in Women – Mothers of Multihandicapped Children*. Boston: Boston College Press.
- Liebert, Eileen. 2000. *Seasons and Stages – Models and Metaphors of Human Development*, v: *In Her Own Time – Woman and Developmental Issues in Pastoral Care*. Minneapolis: Fortress.
- Morgan, Patricia A. 1990. *The Faith Development of Woman in Crisis, A Constructivist Window to Intervention*. Houston: University of Houston.
- Oser, Fritz in Gmünder, Paul. 1991. *Religious Judgment – A Development Approach*. Birmingham: Religious Education Press.
- Oser, Fritz in Reich, Helmut K. 1990. Moral Judgment, Religious Judgment, World-view as Logical Thought – A Review of Their Relationship. *British Journal of Religious Education* 12: 94-101.
- Pitts, Carol B. 1989. *The Self as a Metaphor – Empirical, Psychological and Theological Approaches*. Birmingham: Emory University.
- Sallnow, Teresa. 1989. *Faith in Persons – A Critical Exploration of James Fowler's Theory of Faith Development, with Special Reference to Personalist Philosophy*. Lancaster: University of Lancaster.
- Slee, Nicola. 1989. Woman's Silence in Religious Education. *British Journal of Religious Education* 12: 29-37.
- Slee, Nicola. 2004. *Woman's Faith Development – Patterns and Process – Explorations in Practical, Pastoral and Empirical Theology*. Burlington: Ashgate.
- Slee, Nicola. 2001. Apophatic Faithing in Women's Spirituality. *British Journal of Theological Education* 11: 23-28.
- Smith, Rhonda L. 1999. *Professional and Faith Development in Women Religious Leaders*. Claremont, California: Claremont University Press.
- Spilka, Bernard in Hood, Ralph W. 2003. *The Psychology of Religion*. New York: Guilford Press.

Nadja Furlan

Koncept poroke in zakona v tradicionalni Afriki

(študija primera: tradicionalna zambijska poroka in zakon)

Povzetek: Obredi in ceremonije, povezane s poroko in zakonom, se na afriškem kontinentu od kulture do kulture, od plemena do plemena razlikujejo, vendar ostaja koncept vseskozi isti. Za Afričane je družina naravno okolje, v katerem se človek rodi in dela, najde potrebno zaščito in varnost in ima končno po vezeh s predniki svoje nadaljevanje onstran zemeljskega življenja. V evropskih in drugih zahodnih deželah se koncept poroke in zakona precej razlikuje od koncepta zakona v tradicionalni Afriki. Članek v prvi vrsti predstavi glavne značilnosti tradicionalnega afriškega zakona: občestveni, skupnostni vidik; dinamičen proces; materinstvo in očetovstvo imata prednost pred razmerjem žena-mož; otroci so pomembnejši od ljubezni med ženo in možem; svetost in religioznost zakona; trdnost tradicionalnega zakona; ločitev zakona; poligamija. Na koncu utemelji razloge za poligamijo, ki je sestavni del tradicionalnega afriškega zakona.

Ključne besede: tradicionalni afriški zakon in poroka, zakon kot dinamičen proces, poligamija.

Abstract: The Concept of Marriage in Traditional Africa (Case Study: Traditional Zambian Marriage)

The rites and ceremonies connected with marriage in Africa differ from culture to culture and from tribe to tribe, yet the concept remains the same. For Africans, the family is the natural environment where man is born and works, finds the necessary protection and safety and, eventually, finds his continuation beyond the earthly life by his connections to the ancestors. The concept of marriage in Europe and Western countries is rather different from the one in traditional Africa. The paper primarily discloses the main characteristics of the traditional African marriage: community aspect, a dynamic process, motherhood and fatherhood have priority over the relationship between husband and wife, children are more important than love between husband and wife, the sacredness and religiousness of marriage, permanence of traditional marriage, divorce, polygamy. In the end, there are explained the reasons for polygamy, which is an integral part of traditional African marriage.

Key words: traditional African marriage, marriage as dynamic process, polygamy.

»Obredi in ceremonije, povezane s poroko in zakonom, se na afriškem kontinentu od kulture do kulture, od plemena do plemena razlikujejo, vendar ostaja koncept vseskozi isti« (Musharamina 1985, 58). Za Afričane je družina naravno okolje, v katerem se človek rodi in dela, najde potrebno zaščito in varnost in ima končno po vezeh s predniki svoje nadaljevanje onstran zemeljskega življenja (Policarpo 1987, 4). Poroka je statusni simbol, ki posameznika postavi na višjo raven v družbi, v kateri živi in v katero je pravzaprav šele s poroko

dokončno sprejet. Je ločnica med dvema svetovoma: svetom otroštva in svetom odraslih. Novo poročenemu možu je s poroko prvič dovoljeno skupno obedovanje v *insaki*,¹ kar velja za simbol sprejetja v svet odraslih. Omenjena navada je še sedaj najbolj navzoča med plemeni severozahodnega dela Zambije, poznajo pa jo tudi plemena vzhodnega in južnega dela države. Status poročenca je tako starejšim potrdilo, da so vzgojili moža po merilih, ki jih zahteva družba. Zakonski uspeh posameznika je uspeh za vso družbo. Izredno spoštovanje zakona je zelo zanimiv pojav, ki opozarja na pomembnost te institucije v zambijski družbi (Ngulube 1989, 13). »V tej točki življenja se srečajo vsi člani določene skupnosti: umrli, živi in tisti, ki se še bodo rodili. Vse časovne dimenzije se srečajo v tej točki; in tako se zgodovinska drama skoz in skoz ponavlja, obnavlja, izpopolnjuje in oživlja« (Mbiti 1969, 133). Zanimivo je dejstvo, na katero opozarja Y. A. Chondoka v knjigi *Traditional Marriages in Zambia*, saj pravi, da je v tradicionalni zambijski družbi mož tisti, ki poroči ženo. Žena po tradicionalni logiki torej nikdar ne poroči moža. Ona je lahko le poročena, se pravi, da je dokaj pasiven element. Kajti v zambijski družbi je samo mož tisti, ki poroča, medtem ko žena čaka, da jo nekdo poroči (Chondoka 1988, 13).

1. Glavne značilnosti tradicionalnega zambijskega zakona

Koncept poroke in zakona se v evropskih in zahodnih deželah precej razlikuje od koncepta zakona v tradicionalni Afriki. Glavne značilnosti tradicionalnega afriškega zakona lahko strnemo v naslednje točke: občestveni, skupnostni vidik; dinamičen proces; materinstvo in očetovstvo imata prednost pred razmerjem žena – mož; otroci so pomembnejši od ljubezni med ženo in možem; svetost in religioznost zakona; trdnost tradicionalnega zakona; ločitev zakona; poligamija.

1.1. Občestveni, skupnostni vidik tradicionalnega zambijskega zakona

Tradicionalni zakon je močna vez, ki se vzpostavi med dvema družinama; s tem se vzpostavijo tudi novi družbeni odnosi. Zakon ni samo stvar dveh, ki se poročita, temveč v prvi vrsti dveh družin in celotne skupnosti. Šele v teh razmerjih je zakon zveza moža in žene,

¹ Insaka je odprta koliba, kjer se zbirajo moški in skupaj obedujejo, se pogovarjajo in razpravljajo o pomembnih »moških« rečeh.

ki se združita v skupnost, iz katere se potem rodijo otroci. Nadvse pomembno je, da to zvezo vedno prizna vsa skupnost (Musharamina 1985, 58). Zakon je tako združitev dveh družin v zelo intimen odnos. Pleme Nsenga takšno združitev dveh družin poimenuje *kulobana*, »vstopiti drug v drugega«. Lahko torej rečemo, da gre za zlitje dveh družin v eno samo. To novo združenje pa odpre vrata novim povezavam z duhovi prednikov, ki so varuhi plodnosti in rodovitnosti (Mwe-wa 1977, 144). Tako tradicionalni afriški zakon ne vključuje le osebnih odnosov dveh, ki se poročita, temveč zaobjame širši spekter povezav med ljudmi celotne skupnosti. Nima le osebnostnega, individualnega značaja, ampak tudi komunitarnega, občestvenega. Družini, ki se s poroko dveh povežeta, postaneta, kakor bi rekli Afričani, eno telo, ena oseba ali ena stvar (Magesa 1998, 110). Dolžnosti zakonskih partnerjev niso omejene na oba partnerja, ampak obsegajo precej širši okvir. Ob poroki rečejo nevesti: »Mapula, zavedati se moraš, da se nisi poročila s Paulom, ampak pravzaprav z njegovo družino. To pomeni, da se moraš popolnoma poistovetiti z vsemi njegovimi sorodniki, skrbeti za njih, jim pomagati in nuditi vse, kar jim lahko nudiš. Njihova sreča je tudi tvoja sreča, njih narediti srečne, naj bo tvoj cilj. Potem nimaš razloga za kakršnokoli obžalovanje ali slabo vest.« Ženinu pa je rečeno: »Tudi ti Paul moraš ravnati enako z ženinimi sorodniki. Njeni ljudje so sedaj tvoji ljudje in obratno. Starejši člani skupnosti vaju bodo od časa do časa obiskali in s tem izrazili svojo skrb za blagor vajinega zakona« (Kisembo 1977, 182).

Preživetje sorodstvenih vezi je v afriški družbeni strukturi tako popolnoma odvisno od porok oziroma zakonov. Krvne vezi postavlja in utrdijo vezi med člani določenega klana in so osnovni model medosebnih odnosov kake družbene strukture. Te krvne vezi, ki nastanejo z rojstvi, pa niso možne brez *privlačnostnih vezi* oziroma vezi, ki se izoblikujejo s poroko. Zakon tako dolgoročno postavlja močne nove vezi dveh različnih družin, ki se še bolj okrepijo z rojstvom otrok (Evans-Pitchard 1951, 96). Zaradi omenjenih vezi, ki jih postavlja zakon, je takšna nova velika družina osnovni element in model vseh drugih odnosov v družbi. Družina je namreč posameznikova odskočna deska in hkrati nit, ki ga povezuje s širšo skupnostjo in svetom (Kisembo 1977, 183). Družbeni in komunitarni značaj tradicionalnega zakona je tako močan, da se zakonska vez dveh posameznikov zaradi morebitnega nesoglasja ali prepira med dvema družinama, ki jih je omenjeni zakon združil, lahko popolnoma izniči. Tako lahko rečemo, da je zakonska vez skoraj v celoti podvržena vplivu družine in skupnosti; osebnostna, individualna nota dveh posameznikov je v celoti podvržena družbeno-komunitarnemu vplivu. Kljub različnosti terminologije in zunanje podobe odnosov v različnih

družbah, ali patriarhalnih ali matriarhalnih, zakonske vezi povsod ostajajo središčna točka družbenih odnosov. Tradicionalni afriški zakon daleč presega zgolj priložnostni obred; prav tako presega zgolj osebno voljo in ljubezen med dvema posameznikoma. Umeščen je namreč v službo celotne skupnosti in prav zato so potrebe in cilji skupnosti daleč pred osebnimi hotenji oziroma potrebami dveh posameznikov (Magesa 1998, 115).

1.2. Zakon kot dinamičen proces

Leta 1980 je na škofovski sinodi v Rimu škof Andreas Kaseba iz Zaira afriški tradicionalni zakon opisal kot »zelo počasno in postopno rastočo institucijo, kot življenjski proces, ki se razvija korak za korakom.« Škof Kaseba v postopnem razvijanju zakona vidi dinamičnost v vseh pogledih, ki so vsi usmerjeni v skupni cilj, ki je skupna rast in oblikovanje tesnih notranjih vezi (Kaseba 1981, 40). Druga nadvse pomembna lastnost tradicionalnega zakona je torej njegova dinamičnost, ki se kaže v njegovem prehajanju skozi različne stopnje. Pravzaprav ga nikoli ne moremo povsem določiti in omejiti. V nobeni točki ni namreč statičen (Musharamina 1985, 58). Afriškega zakona torej ne moremo v celoti opredeliti z dejanjem privolitve ali z enim samim dejanjem ali točko. Lažje ga opišemo s prisposodobno počasnega premikanja polža, ki se prek različnih faz razvija s pomočjo in v očeh celotne skupnosti.

Zakon se začne z obredom uvajanja. Po njem sledi faza, ko se fant oziroma bolje rečeno fantovi starši približajo družini izvoljenega dekleta, nato se začnejo priprave na poroko. Na poročni dan pride do zadnjega izpraševanja, ki ga opravijo starši partnerjev, ki se poročata. Potem sledi zadnja 'predporočna' faza, ko nevesto odpeljejo do ženinove hiše. To dejanje je s pogodbenega vidika poroke točka, ki jo ima cerkveno pravo za sklenitev zakona: *ratum*. Od tega trenutka dalje se ima mladi par za poročenega. Mlado dekle se ne sme vrniti k svojim staršem, kajti sedaj ima status poročene žene. Mladi mož pa mora v tem trenutku 'darovati' še zadnje darilo zato, da lahko pride do zakonskega dejanja, po katerem se zakon vrednoti kot *matrimonium ratum et consummatum*. Vendar pa to še ne pomeni, da je zakon s tem potrjen, se pravi resničen. Sledi namreč še nekaj stopenj, preden zakon velja za resničnega. Najodločilnejša točka v tem procesu je rojstvo prvega otroka oziroma rojstvo prvega dečka. Če z vidika kanonskega prava Cerkve spremljamo posamezne razvojne korake zakona, lahko o tej fazi rečemo, da gre sedaj za *matrimonium ratum, consummatum et procreatum*. V tej fazi je zakon že skoraj veljaven, resničen, vendar sledi še točka t.i. obreda *ukwingisha*. To je obred, s

katerim je ženin uradno sprejet v družino njegove žene. Po določenem času pa sledi še enak obred sprejetja žene v družino njenega moža. Šele na tej točki se o zakonu prične govoriti kot o resničnem, pravzaprav šele od te točke naprej zakon za zambijsko pleme resnično obstaja (Policarpo 1987, 6-7).

1.3. Materinstvo in očetovstvo

V družini žena postane mati in mož oče. Tako je vloga moža in žene v tradicionalnem pogledu zelo zabrisana in skorajda nepomembna (Musharamina 1985, 58). Biti mož pomeni biti oče, biti žena pomeni biti mati. Mož in žena postaneta zakonska partnerja v pravem pomenu besede šele z rojstvom otroka. Očetovstvo in materinstvo je v tradicionalnem zakonu zato veliko bolj poudarjeno kot partnerstvo moža in žene. Afričani tradicionalni zakon pojmujejo namreč kot izvir, ki življenju daje življenje (Bujo 1998, 95).

1.4. Pomembnost otrok v tradicionalnem zakonu

»Otrok je ponev, v kateri se peče zakon,« (Club of Kachebere Major Seminary 1969, 277) pravi pregovor plemena Tumbuka. Glavni motiv tradicionalnega zambijskega zakona je rojevanje otrok. Razmnoževanje in ohranjanje potomstva je najvišja vrednota in Božji dar, ki ga človeku podarjajo duhovi umrlih prednikov za njihovo lastno ohranjanje in ohranjanje klana. Zato je naloga vsega klana in duhov umrlih prednikov, da budno pazijo in spremljajo rojstvo novega člana. Duhovom umrlih prednikov novo rojstvo namreč omogoča življenje² med njihovimi živimi sorodniki. Potreba po potomstvu in razmnoževanju zato močno zasenči pomen ljubezni. To še ne pomeni, da za ljubezen v zakonu ni prostora oziroma, da ni potrebe po njej. Ta je v tradicionalnem zakonu vrednota, za katero si je potrebno prizadevati in boriti, vendar je tudi ljubezen v službi razmnoževanja. Vrednota potomstva in razmnoževanja je na vrednostni lestvici daleč pred vrednoto ljubezni (Mwewa 1977, 144-145). O plemenu Tonga antropologinja E. Colson pravi: »Plodnost je za pleme Tonga najpomembnejša življenjska vrednota, okoli katere se vrti vse drugo« (Colson 1967, 295). Tudi Musonda v svoji raziskavi o pomenu in vrednosti življenja med zambijskim plemenom Bisa ugotovi, da je glavni razlog, zakaj se člani plemena Bisa odločajo za zakon, potomstvo oziroma rojevanje otrok. Kar 57.2% anketirancev se je opredelilo za ome-

² S tem da novorojenčka poimenujejo po umrlem predniku, zagotovijo predniku življenje med živimi. Tako duhovi umrlih prednikov še naprej živijo v določenem klanu.

njeni razlog. Samo 24.5% anketirancev je mnenja, da je partnerstvo glavni namen sklenitve zakona. Za pleme Bisa je smisel osebnostne rasti in statusa poroka, s katero je povezano razmnoževanje in rojstvo otrok, kar je hkrati najzanesljivejša pot do samouresničitve. Pomen otrok v zakonu je povezan z osebnostno rastjo obeh partnerjev v zakonu. Za pleme Bisa je zakon prostor samouresničitve obeh zakonskih partnerjev preko podajanja življenja novim bitjem. Otroci so sad in nektar zakona; staršem pomenijo nadaljevanje njihovega lastnega življenja. So torej znak nadaljevanja življenja. To razloži, zakaj zakon brez otrok pri Bisa ne velja za zakon, ampak samo za nekakšno prijetelstvo (Musonda 1996, 61-62).

Razlogi za izjemno pomembnost otrok v zakonu:

Potomci so podoba svojih prednikov. V njih in po njih živi in se ohranja duh prednikov, družine in klana. Otroci so upanje za bodočnost klana (Mwewa 1977, 153). Omenjena trditev se izraža v pregovoru plemena Bemba, ki pravi: »Rastoča mlada drevesa so bujni gozd« (Club of Kachebere Major Seminary 1969, 320).

Spočetje in rojstvo otroka je Božji blagoslov in dar, dan preko umrlih prednikov, ki so zvesti in skrbni opazovalci in varuhi. Zato ni čudno, da sta spolna nezmožnost (impotenca) in neplodnost velika nesreča. Nekoč so ju razumeli kot posledico kazni prednikov za prizadejano zlo ali kot znak vpliva slabih sil, ki poskušajo iztrebiti kako družino ali klan tako, da jim odvzamejo njihovo upanje prihodnosti, otroke. Neplodnost žene ali moža je tako v zakonu zelo velika ovira, kar je lepo prikazano v pesmi plemena Nsenga: »Sliši se prepir v hiši, žena impotentnega moža proseče vzklika: prosim, daj mi otroka, hitro.«

Otrok ne cenijo le zaradi njihove svete funkcije, ki jo imajo kot *prenašalci življenja*, ampak imajo veljavo tudi kot samostojna človeška bitja. Prav zato je tudi starševstvo zelo cenjeno.

Otroci zagotavljajo varnost svojim ostarelim staršem in sorodnikom (Mwewa 1977, 154). Pregovor plemena Lala pravi: »Oče, ti me nosi na svojem hrbtu in prav tako te bom jaz na tvoje stare dni nosil na svojem hrbtu« (Club of Kachebere Major Seminary 1969, 110). Starši naj torej skrbijo za svoje otroke in jih postavijo v življenje, kajti prav tako bodo otroci, ko bodo odrasli, skrbeli za svoje starše, ko bodo le-ti v cvetu starosti.

M. Kirwen, ki je preučeval pomembnost poroke in zakona v luči posredovanja novega življenja, razmnoževanja, pravi: »V očeh skupnosti nekdo šele z zakonom postane odrasel. Kajti takrat prevzame odgovornost pred celim klanom, da bo posredoval novo življenje in s tem klanu zagotovil njegov napredek in življenje. Življenje ni osebna lastnina, s katero bi kdo lahko razpolagal ali manipuliral, ampak

je Božji dar, ki je namenjen višjim ciljem in je preko duhov umrlih prednikov podarjen človeku zato, da se podarja naprej iz roda v rod. Podajanje življenja naprej je tako velika odgovornost. Tisti, ki se tej odgovornosti ogne, ni odrasel, ampak ostane v očeh skupnosti vedno otrok, človek brez svoje identitete in položaja v družbi» (Kirwen 1987, 59). J. Mbiti pa pomembnost otrok v tradicionalnem afriškem zakonu opiše takole: »Človek postane 'nesmrten' po svojih otrocih in preko njih. Tudi ko umreš, se tvoje ime prenaša naprej in tako nisi izgubljen oziroma pozabljen. Tudi ko svetilka tvojega življenja počasi ugaša in se počasi približuješ smrti, se v tvojih otrocih ponovno prižge plamen tvoje usihajoče luči. Preko posredovanja novega življenja premagaš svojo lastno smrt in skupaj povežeš tri časovne dimenzije: preteklost, sedanjost in prihodnost« (Mbiti 1973, 43). Človek brez otrok velja za »izkoreninjenega« človeka, kajti on ali ona je zato na koncu svojega življenja brez upanja, da bo življenje dal/a naprej. V preteklosti so človeka, ki je umrl brez svojih potomcev, pokopali z ogljem³ v zadnjici in pospremili z besedami: »Ne drzni se vrniti nazaj, kajti tukaj nisi pustil nobenega svojega semena.«⁴ Pomembnost otrok za nadaljevanje človeškega življenja je izražena tudi pri spreminjanju imen po rojstvu prvorojenega. Starše ali stare starše prvorojenega otroka včasih kličejo po otrokovem imenu. Na primer, če je ime prvorojenega otroka Mulenga, bodo njegovega očeta klicali *Shi Mulenga* oziroma oče Mulenge. Enako bo mati *Na Mulenga*, oziroma mati Mulenge (Musonda 1996, 63-64).

A. Shorter ugotavlja, da sta sterilnost in impotenca ključni razlog za prenehanje kake tradicionalne zveze. Pri tem poudari, da pravzaprav ne gre za razvezo zakona, tako kot jo pojmujejo mi, ampak preprosto za spoznanje, da zakon, ki so ga sicer nameravali skleniti, sploh ni prišel v fazo svojega dejanskega obstoja (Shorter 1974, 183). Poročna pesem plemena Bemba pravi, da naj bi se ljubezen v zakonu šele rodila: »Zakon, ti si rodil venec ljubezni, ampak klan si potisnil stran s prsti.« V ozadju te pesmi je moralna misel, da sta preko zakona mož in žena deležna intimnejših vezi, ki naj se razvijejo med njima. S tem, ko oba skrbita za dobro svoje družine in za poglobljanje njune vezi, nehote malo zanemarita klan. To pa ni nič narobe, saj s tem ko gradita ljubezen in poglobljata svoj odnos, posredno služita tudi klanu. Kajti poglobljen ljubezenski odnos bo obrodil mnogo otrok (Mwewa 1977, 146-147). Ljubezen v zakonu je torej prepoznana kot

³ Oglje kot ostanek pogorelega lesa je tukaj uporabljeno kot simbol popolnega konca. Človek, ki je umrl brez potomcev, je tako kot živ kos lesa, ki se je v plamenih ognja spremenil v mrtvo oglje, ostal brez najmanjše sapice življenja in je tako popolnoma in dokončno mrtev.

⁴ Opisani običaj je bil najbolj razširjen med plemenom Bemba.

velika vrednota, čeprav jo pomembnost rojstva otrok precej zasenči oziroma postavi na drugo mesto. »Otrok je torej krona, začetek in potrditev zakona. Je nekakšna izpolnitev obljube ljubezni in preživetja. Razume se ga kot Božji dar in s tem zeleno luč na življenjski poti posameznika« (Maillu 1988, 5).

1.5. Svetost in religioznost zakona

Tradicionalni zakon je religiozen po svoji naravi. Vsebuje blagoslove, žrtvovanja in prošnje duhovom prednikov in Bogu. Vse faze zakona, od »predporočne« do »poročne« in »poporočne«, so koraki, narejeni v verskem vzdušju in vzdušju svetosti. Afriški zakon je resnično v vsem svojem obsegu svet in religiozen (Musharamina 1985, 58).

1.6. Trdnost zakona

Tradicionalni zakoni so običajno zelo trdni. Ko se družina združi v zakonu, se spletejo zelo trdne vezi, ki so ponavadi trajne. V raznih skupnostih najdemo tako veliko starejših zakonov, ki trajajo že trideset ali štirideset let; zakonci pa bodo brez dvoma ostali povezani do smrti (Colson 1967, 175). Trajnost in stabilnost zakona sta visoko spoštovani vrednoti, za kateri si je potrebno prizadevati. To je razvidno tudi iz navodil, ki so izrečena novo-poročenim parom na poročnih slovesnostih. Po tradicionalnem običaju je novoporočeni par predstavljen širši skupnosti. Takrat novemu paru starejši, izkušeni delijo nasvete in čestitke. Ob tej priložnosti možu izročijo sekiro ali sulico⁵ z naslednjimi besedami: »Hiša, ki ti jo izročamo,⁶ je tvoja. Ta žena je tvoja in pripada tebi. Ne loči se od nje. Kjerkoli boš, naj bo ona s teboj. Nikdar je ne udari ali zakriči nanjo. Spoštuj jo, saj je tvoja mati. Kdorkoli bo poskušal uničiti to hišo, tukaj imaš orožje, ki ti bo pomagalo ubraniti jo.« Ženi pa je izročena motika⁷ z besedami: »Mati, to je mož, s katerim si se poročila, moraš si prizadevati, da se boš lepo razumela z njim. Ne smemo slišati 'wowowo, wowowo'.⁸ To je tvoja hiša in ta mož je tvoj mož, ki ti pripada. Ti si tista, ki ga boš naredila spoštovanja vrednega v očeh skupnosti. Četudi kdaj pride

⁵ Sekira ali sulica sta simbola vodstvene oblasti, moči in sposobnosti upreti se in braniti čast in vrednote družine in posameznika.

⁶ Hiša je prispodoba zakona.

⁷ Motika kot simbol spretnosti pri hišnih opravilih, obdelovanju zemlje in njenega zakona.

⁸ To je znak odpora.

ponoči domov pijan, ne prepiraj se z njim. Pusti ga zaspati. Naslednji dan pa ga vprašaj: 'Kaj si mislil s tem, kar si rekel včeraj?' Ob tem se bo on kesal in se sramoval svojega početja ter odgovoril: 'Včeraj je pivo govorilo iz mene. Oprosti mi, prosim.'«

Ob tej priložnosti obema skupaj dajo tudi nekaj nasvetov: »Izogibajta se spogledovanju z drugimi. Dobro je, da poznata samo svojega 'konja' (zakonskega partnerja). Še enkrat poudarjamo, ne bodita podobna kokoši,⁹ ki nikdar ne prezre ničesar, kar leži na njeni poti. Otrok, ki nikoli noče poslušati in upoštevati nasvetov starejših, se kaj hitro znajde s puščico v ušesu. Oba torej spoštujta naše nasvete in spoštujta drug drugega, predvsem pa tudi v zakonu imejta vsak svoj red in osebno disciplino« (Mwewa 1977, 147-150).

1.7. Ločljivost zakona

Stari ljudje, katerih življenje je bilo povsem uglašeno s tradicijo, dandanes z žalostjo opazujejo porast ločitev tradicionalnih zakonov. Pravijo, da je bil svet v njihovih letih še *lepo pravilno urejen*, medtem ko je danes »ponorel«. Ker je v Zambiji dandanes nemalokrat slišati takšno tarnanje starejših ljudi, je dobro zastaviti vprašanje, ali je ločitev nov pojav v zambijskem svetu. Odgovor je negativen, vendar pa starejši ljudje trdijo, da je število ločitev v današnjih dneh mnogo višje, kot je bilo v preteklosti, v njihovih mladih letih (Stefaniszyn 1964, 116). Gospod Mulenga, katehist v Ndoli, v Centru sv. Frančiška, pravi, da so nekatera plemena znana po tem, da se zakonci hitro ločijo. Tako pravi, da je pleme Bisa znano po pogostih ločitvah, medtem ko zakonci iz plemena Bemba dalj časa premišlujejo, ali je ločitev utemeljena ali ne (Furlan februar 1999).

Najpogostejši vzroki za ločitev zambijskih tradicionalnih zakonov

Zaporedno umiranje otrok v družini. Zastrašujoča misel, da bo vsako novo rojstvo otroka pobrala smrt, lahko prizadeto stran pride do tega, da zahteva ločitev. Največkrat se zgodi, da ob večkratni izgubi otrok tašča obtoži svojega zeta, češ da ga spremlja maščevalni duh, ki ubija otroke. Moža zaprosijo, naj se loči in poskusi svojo srečo z drugo ženo.

Impotenca, sterilnost ali nezmožnost oploditve so eden najpogostejših vzrokov za ločitev tradicionalnega zakona. Sterilnost moškega ali ženske je zlo, ki ne ovira le posameznika in družine, ampak tudi ves klan in seže celo v svet umrlih. To visoko spoštovanje in cenjenje

⁹ Kokoš je znana po tem, da pobere in poje vse, kar ji pride pod zob. Človek naj bi se izogibal takemu ravnanju.

otrok se kaže tudi pri pogrebu žene, ki ni rodila nobenega otroka. Pokopljejo jo namreč s sadežem *drevesa klobas*,¹⁰ privezanim na njenem hrbtu namesto otroka, rekoč: »Tej zemlji nisi rodila otroka, zato naj bo torej to tvoj otrok« (Stefaniszyn 1964, 165). Glede na pomembnost, ki jo imajo otroci v tradicionalnem zambijskem zakonu, ni težko razumeti težavnosti problema, ki nastane, če ni otrok. Zato v očeh afriške družbe velja prepričanje, da je poročen par brez otrok kakor mrtvo posušeno drevo (Bujo 1990, 99).

Zakonska nezvestoba zakonskega partnerja.

Vmešavanje staršev in sorodnikov poročencev je precej pogost razlog za ločitve. Kadar starši ali sorodniki ene strani niso zadovoljni z nevesto ali ženinom ali pa tudi s sorodniki druge strani, ali kadar menijo, da jim druga stran izkazuje premalo pozornosti in pomoči, lahko to njihovo nezadovoljstvo zelo razdiralno vpliva na zakon.

Včasih je razlog za ločitev poligamija. Ponavadi mož, ki želi poročiti drugo ženo, preden to stori, vpraša za dovoljenje in strinjanje prvo ženo. Če prva žena v to privoli, potem ni ovir in težav. Če pa se prva žena ne strinja z drugo poroko moža, pa mož, preden se spusti v kakršno koli uresničevanje svoje želje, prej dvakrat dobro premisli. Potem pa čaka, da se bo žena morda le premislila; če pa si nikakor ne premisli, se naveliča čakanja in se iz neučakanosti drugič poroči. Takrat ga doleti nepričakovano presenečenje: prva žena se jezna iz protesta preseli nazaj k svojim staršem. Lahko se tudi zgodi, da je druga žena, ki v tem času že živi na moževem domu, razočarana spričo dogodkov in stanja v svojem novem domu in tudi ona pobere svoje stvari in odide (Stefaniszyn 1964, 116). Vendar pa so takšni primeri precej redki, še posebno na podeželju. »Ženska pri tem, da bi možu odrekla drugo ženo, ponavadi nima veliko moči.« Tako se je glasil najpogostejši odgovor, ko sem zambijske žene, ki živijo poligamni zakon, spraševala po možnosti zavrnitve poligamnega zakona. Mildred, Zambijka iz patriarhalnega plemena Ila, pravi: »Mož je vladar, on ima tako moč, da lahko ženi preprosto reče: 'Ti, moja žena, poslušaj, tista ženska mi je všeč in jo imam rad prav tako kakor tebe. Zato se bom poročil z njo. Hočem, da jo lepo sprejmeš, in nočem, da se prepirata'« (Furlan januar 1999).

Spreobrnitev v kristjana je tudi v določenih primerih vzrok za ločitev, in sicer predvsem takrat, kadar je spreobrnjenec poligamist. Zato, da bo lahko postal katoličan, se mora ločiti od drugih žena in obdržati le eno (Mwewa 1977, 163).

Na splošno razveza oziroma ločitev velja za *nesrečo* medzakonskih

¹⁰ Drevo klobas je afriško drevo, ki se imenuje po svojih plodovih, ki so v obliki velikih klobas. S plodovi tega drevesa zdravijo impotenco.

odnosov. Mnogo pogostejše od trajnih ločitev so začasne ločitve moža in žene. Le-te so lahko posledica prepira med možem in ženo ali med ženo in moževimi sorodniki in obratno; vzrok je lahko moževa nezmožnost, da bi v polnem obsegu poravnal *lobolo* (neke vrste dota), kakor sta se dogovorili obe družini; vzrok je lahko tudi ljubosumje med dvema ženama, nezvestoba ... V takšnih in podobnih primerih se žena vrne k svojim sorodnikom za nedoločen čas, kar lahko traja od nekaj dni do nekaj let, dokler ne pride do sprave in odprave vzroka, ki je povzročil to začasno ločitev (Mbiti 1969, 146).

1.8. Poligamija

Poligamija je v Afriki največja težava, na katero so naleteli prvi misijonarji. Kljub temu da so si tako misijonarji kot tudi kolononalisti močno prizadevali, da bi uveljavili idejo monogamije, je poligamija še zelo močno navzoča. Vse pogostejše se zastavlja vprašanje, če so misijonarji in kolonialisti pravilno razumeli pojav poligamije in če so ga pravilno umestili v življenjski sistem in strukturo afriške družbe. Pojavljajo se tudi težnje, da bi Cerkev ponovno preučila pojav poligamije na afriških tleh v vsej njeni sociološki pogojenosti (Hillman 1975, 11). Terminološko naj bi izraz *poligamija* pomenil poroko več mož ali žena ali večkratno poroko. Najbolj pogosto se izraz poligamija uporablja za poroko enega moža z več ženami. Natančen izraz za takšno stanje naj bi bil *poliginija* (poroka enega moža z več ženami). V primeru, ko je ena žena poročena z več možmi, pa govorimo o poliandriji.¹¹

1.8.1. Poligamija kot del afriške tradicije

Običaj, da se en mož poroči z več ženami in z njimi živi, je v Afriki precej razširjen. Ta običaj je pravzaprav močno zlit v samo tradicionalno družbeno strukturo in miselnost Afričana (Mbiti 1969, 142). Kljub temu da je poligamija osnovni model tradicionalne afriške družbe, ni bila nikoli obveza ali prisila. Afriška družba je vsakomur prepustila svobodno izbiro in odločitev, ali se poroči samo z eno ali pa z več ženami. Poglavitno, kar je družba od posameznika zahtevala, pa naj je bil monogamist ali poligamist, je bila odgovornost do žena. To odgovornost bi lahko povzeli v naslednjih treh točkah:

Kdorkoli se želi poročiti z eno ali več ženami, mora pokazati odgovornost in zmožnost, da je sposoben materialno in ekonomsko vzdrževati eno ali več žena.

¹¹ Uporabljala bom splošno in najpogostejše rabljen izraz, torej *poligamija*, čeprav bi bil terminološko bolj ustrezen izraz *poliginija*.

Mož, ki se odloči za poligamijo, mora biti močnega in plemenitega značaja, saj mora vzdrževati harmonijo in mir med vsemi ženami ter preprečevati ljubosumje med njimi. Naj ob tej priložnosti navedem mnenje Zambijke Mildred, ki o delikatnosti vzdrževanja harmonije med ženami pravi takole: "Slabo je, kadar mož ne ravna enako z vsemi svojimi ženami. Takrat pride do hudega ljubosumja. Če mož na primer kupi eni ženi samo eno "čitengo",¹² drugi pa tri, če več pozornosti nameni le eni ženi, druge pa zanemarija; če podari lep, ljubeč pogled le eni ženi, druge pa sploh ne opazi ... V takšnih primerih se velikokrat zgodi, da žena iz ljubosumja zastrupi svojega moža« (Furlan december 1998).

Mož, še posebno poligamist, mora biti sposoben materialno in denarno vzdrževati vse otroke in jih poučiti o življenju tako, kakor to zahteva tradicija.

Kdorkoli ne izpolnjuje oziroma noče izpolnjevati omenjenih pričakovanj ali pa se v monogamnem zakonu izkaže za nesposobnega izpolnjevati jih, ni sposoben in ne sme stopiti v poligamen zakon (Bujo 1988, 108). Poligamist je tako moški, ki je poročen z več kot eno ženo in z vsemi skupaj istočasno živi. Prva žena ima status vodilne žene, ki poveljuje vsem drugim. V Afriki je poligamija praksa in lahko rečemo tudi model družine, ki ga poznamo iz različnih zapisov daleč nazaj v zgodovini. Poligamija je torej bila že od nekdaj način življenja v Afriki. D. G. Maillu, veliki zagovornik in utemeljitelj poligamije kot avtohtonega afriškega načina življenja in poroke, pravi: »Večina belcev dojema poligamijo kot znak primitivizma in meni, da Afričan ne bo 'civiliziran', dokler ne bo odvrigel poligamije in sprejel monogamijo. Belci vidijo v poligamiji perversijo, v resnici pa je vse prej kakor to. Poligamija predstavlja veliko odgovornost, ki je ni vsak sposoben udejanjati. Vsak monogamist ne more postati poligamist« (Maillu 1988, 3).

Tradicionalno gledano obstaja mnogo razlogov za poligamijo. Med glavne razloge sodijo: zakon brez otrok ali sterilnost; spolna nezdravljivost ali nesorazmernost in nezadostnost; dedovanje vdov (levirat),¹³

¹² Čitenga je nekakšen kos blaga oziroma krilo, v katerega se ženske ovijejo.

¹³ Dedovanje vdov, levirat je neizbežen razlog za poligamijo, ki je postavljen kot dolžnost »socialnega skrbstva«. Običaj dedovanja vdov je močno razširjen in pomeni socialno varstvo in zagotovljeno skrb za ovdovelo ženo in njene otroke. Ovdovelo ženo po običaju namreč podeduje brat njenega umrlega moža. Če pa brata ni, gre omenjena dolžnost enemu od njegovih sorodnikov. Brat umrlega moža ali eden izmed njegovih sorodnikov se je dolžan poročiti z ovdovelo ženo svojega brata in poskrbeti zanjo in njene otroke. To je zanimiva oblika socialnega skrbstva, pri katerem vse ostane v družini. Oseba, ki podeduje ovdovelo ženo, je lahko že poročena ali pa samska, to pravzaprav ni pomembno, kajti dedovanje vdove je zanj težka dolžnost, ki jo mora v vsakem primeru izpolniti. Izključni namen takšnih zakonov je

obred *ubupyani*¹⁴ oziroma obred očiščevanja; delovna sila, okrepitev; moralna obveza.

Zaključek

Zaradi sprememb v družbenem in ekonomskem razvoju, izobrazbe in emancipacije žensk ter njihove želja po globljem zakonskem odnosu je poligamija pri afriških ženah vse manj zaželena oblika zakona (Shorter 1977, 77). Kljub temu pa je zakon, poligamen ali monogamen, med zambijskimi plemeni, še posebno Ngoni, Tumbuka, Lozi in Ila, visoko cenjena ustanova (Chondoka 1988, 34). S svojimi posebnostmi in značilnostmi je tradicionalni afriški zakon precej drugačen od zahodnega, krščanskega modela zakona. Področje zakona in poroke je tako za vse krščanske Cerkve v Afriki velika, če ne glavna težava. Zato je poglobljeno in pravilno razumevanje koncepta in glavnih značilnosti tradicionalnega afriškega zakona predpogoj za dosledno in etično inkulturacijo krščanskega zakona v afriško kulturo ali evangelizacijo zambijskega tradicionalnega zakona.

Literatura

- Aldridge, Sally. 1978. *The Peoples of Zambia*. Lusaka: Heinemann educational Books in association with NECZAM.
- Bujo, Benzet. 1988. *The Ethical Dimension of Community*. Nairobi: Paulines Publications Africa.
- Club of Kachebere Major Seminary. 1969. *Bantu Wisdom – A Collection of Proverbs*, Kachebere.
- Chondoka, Y. A. 1988. *Traditional Marriages in Zambia*. Ndola: Mission Press.
- Colson, Elisabeth. 1967. *Marriage & The Family among the Plateau Tonga of Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press.
- Evans-Pitchard, Evans. E. 1951. *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford: Clarendon Press.
- Etienne, Luis. 1962. *A Study of the Bemba and the Neighbouring Tribes*. Kasama: Archdiocese of Kasama.
- Hillman, E., *Poligamy reconsidered*, Maryknoll, New York 1975.
- Kirwen, M. C. 1979. *African Widows: An Empirical Study of the Problems of Adopting Western Christian Teachings on Marriage to the Leviratic Custom for the Care of Widows in Four Rural African Societies*. New York: Orbis Books.
- Kirwen, M. C. 1987. *The Missionary and the Devirer: Contending Theologies of Christian and African Religions*. New York: Orbis Books.
- Magesa, Laurenti. 1998. *African Religion – The Moral Traditions of Abundant Life*. Nairobi: Paulines publications Africa.

skrb za ovdovelo ženo in njene otroke, njihova zaščita. (Bujo, 1998, 111.)

¹⁴ Beseda *ubupyani* je izpeljanka iz besede *ukupyana*, ki pomeni *nadomestiti drugoga*. *Ubuyani* je obred dedovanja in nasledstva, ki vsebuje spolno občevanje med vdovo in bratom ali sorodnikom njenega umrlega moža. Pomen in namen tega obreda je, vrnitev duha umrlega nazaj v njegovo družino in klan in mu s tem omogočiti počitek. Omenjeni obred tudi omogoči vdovi, da se lahko ponovno poroči.

- Maillu, D. G. 1988. *Our Kind of Poligamy*. Nairobi: Heinemann.
- Mbiti, John S. 1969. *African Religions and Philosophy*. London: Heinemann.
- Mbiti, John S. 1973. *Love and Marriage in Africa*, Essex: Longman.
- Mitchell, J. C. 1961. *Sociological Background to African Labour*. Salisbury.
- Mulago, V. 1969. *Biblical Revelation and African Beliefs*. New York: Orbis Books.
- Musonda, David K. 1996. *The Meaning and Value of Life among the Bisa and Christian Morality*. Rome.
- Mwewa, Kapita S. 1977. *Traditional Zambian Eschatology and Ethics confronting the Advent of Christianity*. Dissertation presented at the Theological Faculty of the University of Innsbruck for the Degree of Doctor of Theology.
- Musharhamina, M. C. 1985. *Traditional African Marriage and Christian Marriage*. Kisubi: Marianum Press.
- Ngulube, N. M. J. 1989. *Some Aspects of growing up in Zambia*. Lusaka: Nalinga Consultancy/Sol-Consult A/S Limited (NSC).
- Nyamiti, Charles. 1973. *The Scope of African Theology*. Kampala: Gaba Publications.
- Policarpo, L. 1987. *Customary Marriage in Zambia in the Light of Canon Law*. Ndola: Mission Press Ndola.
- Parrinder, Geoffrey. 1954. *African Traditional Religion*. London: Hutchinson's University Library.
- Phillips, A. 1975. *Survey of African Marriage and Family Life*. London: Oxford University Press.
- Shorter, Aylward. 1974. *African Culture and the Christian Church: An Introduction to Social and Pastoral Anthropology*. New York: Orbis Books.
- Shorter, A. 1977. *African Christian Marriage*, Nairobi: Geoffrey Chapman.
- Stefaniszyn, B. 1964. *Social and Ritual Life of Ambo of Northeren Rhodesia*. London: Oxford University Press.
- Ustni viri
- Furlan Nadja. Pogovor s katehistom Mulengo v St. Franciscan centru. december 1998. Ndola. Osebni arhiv Nadjje Furlan.
- Furlan Nadja. Pogovor z Mildred, mati samohranilka plemena Ila, pomaga v misijonu Nangoma. januar 1999. Nangoma. Osebni arhiv Nadjje Furlan.
- Furlan Nadja. Pogovor z Justinom, Zambijec, ki pomaga v misijonu Matero. oktober 1998. Lusaka. Osebni arhiv Nadjje Furlan.
- Furlan Nadja. Pogovor z Mihom Drevenškom, slovenskim misionarjem, minoritom, februar 1999. Ndola. Osebni arhiv Nadjje Furlan.
- Furlan Nadja. Pogovor s slovenskim misijonarjem, jezuitom Alojzom Podgrajškom, december 1998. Lusaka. Osebni arhiv Nadjje Furlan.

Maja Lopert

Identiteta in religioznost

Povzetek: Članek govori o temeljnem psihološkem vprašanju, s katerim se mora spopadati pripadnik sodobne kulture - o vprašanju identitete - in o tem, kako se je na podlagi tega vprašanja spremenil sistem vrednot. Ali za sodobno kulturo značilen »sakralni status« osebe pripadnike sodobne kulture oddaljuje od iskanja transcende-
nce ali ga morda celo spodbuja k iskanju? Ali je iskanje osebne identitete v religiji posebnost sodobne kulture ali pa je ta le ponovno poudarila, kaj je bistvo vsake dejanske »življenjsko relevantne« religioznosti? Katera oblika duhovnosti je za odgovor na vprašanje identitete še posebno primerna in zakaj?

Ključne besede: kriza identitete, vrednota osebe, sistem vrednot, iskanje identitete, bistvo religioznosti, oblika duhovnosti, mistika.

Abstract: Identity and Religiousness

The paper speaks about the problem of identity as the basic psychological problem of members of contemporary culture and about the changes in the system of values instigated by said problem. Does the »sacred status« of the person, which is characteristic of the contemporary culture, take its members away from the search for transcendence or does it even enhance it? Is the search for personal identity in religion a special characteristic of contemporary culture or has the latter only re-emphasized the essence of every real religiousness that is relevant to life? Which form of spirituality is especially suitable as a reply to the identity problem and why?

Key words: identity crisis, value of person, system of values, search for identity, essence of religiousness, form of spirituality, mysticism.

V sodobni kulturi obstaja troje vprašanj, ki so za človekovo eksistenco osrednjega pomena, a ostajajo v njej brez trdnega odgovora in s tem troje področij, na katera se usmerjajo iskanja njenih pripadnikov. To so: vprašanje identitete, vprašanje gotovosti in vprašanje življenja v čistem tostranstvu. Osrednje med njimi pa je vprašanje identitete. To je pričakovano: če človek najde zanesljiv odgovor na vprašanje lastne identitete, najde že s tem več ali manj tudi odgovore na vsa svoja druga vprašanja, tudi na vprašanje gotovosti in orientacije ter tako odkrije lastne nove in globlje dimenzije

1 Jaz kot osrednja vrednota sodobne kulture

Ker je osrednja kriza sodobne kulture kriza človekove identitete – in to tako jasnosti glede nje kot prostora za njeno potrjevanje in uveljavljanje –, je vprašanje posameznikove identitete, njegovega »jaza«, v samem njenem središču. Tako ni presenetljivo, da je vrednota, ki je v naši kulturi izrazito stopila v ospredje, »jaz«.

Opazanja sociologov to potrjujejo. Ker v prejšnjem vrednotnem sistemu ta izrazit poudarek na osebni identiteti še ni bil upoštevan, in tudi ni bilo za pluralizem splošno značilne skepse, je ena od značilnosti postmoderne kulture najprej relativiranje vseh starih vrednot. Stare kulturne vrednote so bile v veliki meri materialne, (prim. Barz 1992, 25-26): poudarjale so predvsem posameznikovo socialno varnost in kariero, osredotočale pa so se predvsem na njegovo vedenje in njegove dolžnosti do družbe, npr. pridnost, discipliniranost, delo, napredek. Te vrednote zdaj vse bolj izrazito nadomeščajo nove. Na ta premik na področju vrednot je R. Inglehart v svoji knjigi »Tiha revolucija« opozoril že leta 1977 in kot njegovo osrednjo značilnost navedel to, da se pozornost vse bolj preusmerja od materialnih k nematerialnim vrednotam (prim. Martin 2005, 221). Ne gre sicer za nadomeščanje v tem smislu, da bi stare vrednote ne bile več veljavne. Materialna gotovost, visok dohodek, kariera ipd. ohranjajo svoj pomen tudi v sodobni kulturi, vendar pa se večja delež ljudi, ki dajejo prednost drugim vrednotam. Drugo jasno potrjeno dejstvo, ki je v skladu s pričakovanim premikom težišča kulturnih vrednot, je tako sama vsebina novejših vrednot. V njih se jasno odraža osrednji pomen, ki ga ima v naši kulturi vprašanje identitete in iskanje odgovora nanj. Zadevajo namreč predvsem področje nematerialnih vrednot, natančneje, področje človekove samouresničitve. Ponovno pridobivajo na pomenu vrednote, kot so zaupanje, neodvisnost, prijateljstvo, komunikativnost, užitek, sreča Gre za nekakšno »detradicionalizacijo« vrednot, ki jo je posameznik tako rekoč prisiljen izvesti pod vplivom pritiska okolja (prim. Barz 1992, 25-28).

Pomembno je, da »se zdi, da so se spremenile ne le vrednote kot take, ampak, da se je mnogo bolj spremenilo ravnanje s temi principi samo (...)« (Barz 1992, 27). Ravnanje samo - oziroma predvsem določen tip ravnanja, namreč avtonomno ravnanje - je, kot že rečeno, postalo vrednota. Tako postaja, pa čeprav to zveni precej protislovno, od družbe predpisana vrednota to, da si je posameznik sposoben sam zastavljati cilje.

Za sodobnega človeka je izredno pomembno, da odkrije trden odgovor na vprašanje »Kdo sem?« kot tudi to, da najde temu odgovoru ustrezen stil življenja, torej takega, pri katerem bi bil »v skladu s samim sabo«. Tako npr. sociolog T. Luckmann opazuje: »Uresničenje sebstva je najpomembnejša oblika v svetem kozmosu prevladujoče teme individualne »avtonomije« « (Luckmann 1997, 102). Gre za zelo spremenjen način človekovega dojemanja samega sebe, ko vsak bistveno bolj vidi samega sebe kot tistega, ki odloča o svojem življenju. Preko tega človek tudi svoje mesto in vlogo v družbi razume drugače kot prej. E. Biser piše o tej usmerjenosti sodobnega človeka takole: »To je tisto gonilo, ki ga je Kant opisal kot 'izhod človeka iz njegove nedoletnosti, ki jo je sam zakrivil' in to opiše kot 'neutešljivo hrepe-

nenje po primernem prostoru individualne samopredstavitve in samorazvoja'. « Zaradi tega je že samo pripisovanje visoke vrednosti jazu postalo krepost (Biser 1970, 88). In tako tudi ni čudno, da Luckmann opaža, da aktualne teme sodobne kulture »dajejo posamezniku nekaj takega kot sakralni status, s tem ko poudarjajo njegovo »avtonomijo« (Luckmann 1997, 101).

2 Iskanje odgovora na vprašanje identitete v religiji

Težnja, že kar »hrepenenje« po odkritju lastne identitete se jasno odraža tudi na religioznem področju.

S tem se da npr. vsaj deloma pojasniti reagiranje ljudi na »tržno« ponudbo raznih sekt in na »psiho-trg« (Barz 1992, 90). Sekte in podobne skupine sicer včasih naletijo na zanimanje, vendar pa ne tudi na enako veliko pripravljenost ljudi, da bi se jim pridružili. Povsem drugačen odnos kot do sekt pa imajo ljudje do danes zelo razširjenega psiho-trga. Študija iz leta 1987 je pokazala, da se kar vsak drugi odrasli v Zvezni republiki Nemčiji zanima za ta trg in njegovo ponudbo, in to predvsem v zvezi z že omenjeno potrebo po samouresnitvi, kot je npr. razširitev zavesti ipd. Razlog za omenjeno razliko lahko iščemo v dejstvu, da sekte ponujajo »že izdelana« nova verstva, »psiho trg« pa pripisuje največji pomen osebnim vprašanjem vsakega posameznika in njegovemu lastnemu iskanju odgovorov. Opisana razlika v številu »privržencev« ene in druge oblike religioznosti potrjuje, da se zanimanje ljudi dejansko ne osredotoča na kakšno konkretno novo verstvo – niti na vzhodnjaška ne, čeprav morda zaradi njihove velike prisotnosti na trgu (ponavadi v zahodnjaškemu okusu bližji in temu ustrezno precej »predelani« obliki) včasih dobimo tak vtis. Bistveno je, da se to zanimanje osredotoča predvsem na sam način dobivanja odgovorov, da ljudje na svoja najgloblja vprašanja ne iščejo odgovorov, ki bi bili dani že vnaprej in od zunaj, pač pa izrazito iščejo svoje lastne odgovore. In najti jih poskušajo v svoji notranjosti, z metodami, za katere mislijo, da jim bodo to omogočile, npr. z ustreznimi metodami vzhodnih verstev.

To popularnost »psiho trga« pa gre gotovo pripisati tudi dejstvu, da se je v sodobni kulturi spremenilo tudi samo razumevanje tega, kdo človek je, kaj je njegova identiteta; ta zdaj ne izhaja več bistveno iz človekovega družbenega položaja, njegove »zunanosti«, pač pa se veliko bolj kot prej nanaša na »novo definicijo osebne identitete kot človekove »notranjosti« (Luckmann 1997, 102). V skladu s tem je tudi religiozno iskanje usmerjeno predvsem k tistim metodam in načinom duhovnosti, ki pomagajo človeku odkrivati lastne notranje dimenzije. Tudi družbeni uspeh popularnega »new agea« razlaga so-

ciolog Stenger v kontekstu odkrivanja lastne posameznikove identitete: »Gibanje«, kakor to jaz razumem, ni uspešno zato, ker ezoterične, religiozne potrebe »ponovno odkrivamo«, ampak ker se lahko preko ezoteričnih vsebin uveljavlja program odkrivanja samega sebe (...). »Celostnost« in »duhovnost« sta metafori za ta spremenjen odnos do samega sebe (...)« (Barz 1992, 93).

Vprašanje o pravem človekovem bistvu je pravzaprav vedno religiozno vprašanje. V vprašanju naše identitete vedno izhajamo iz določenih predpostavk, vedno v nekaj »verujemo«, pa čeprav morda zgolj v to, da tako bistvo ne obstaja. Že zato je »*problem individualnega načina bivanja v moderni družbi 'religiozni' problem*« (Luckmann 1997, 16). Religiozni, na transcendenco vezan odgovor glede vprašanja človekove identitete, predstavlja nekakšno »končno fazo«, najvišjo stopnjo njenega upravičenja, saj »to pomeni, da je posameznikovo pravo tisto ime, ki mu ga je dal Bog« (Berger in Luckmann 1988, 95-96).

P. L. Berger in T. Luckmann poudarjata, da je na ta način dobljena identiteta odporna tudi proti »socializacijskim naključjem«, kamor bi gotovo lahko prištevali tudi kaotično situacijo glede odgovorov na vprašanje človekove identitete v sodobni družbi. Berger vidi v sodobnih za identiteto kriznih razmerah dejavnik, ki je prispeval k temu, da je ta sicer stalna dilema postala zelo jasna, v njih pa vidi prav zato tudi veliko možnost za religije. »Jaz« je namreč lahko trden le, če ima ontološke korenine, če sam izvira iz onstranstva: »Končno, vsaj jaz tako vidim, problema religiozne vere in pravega jaza sovpadata, izhajata eden iz drugega; odgovor na vprašanje o pravem jazu je mogoče dati le v okviru nekega religioznega razumevanja realnosti. Drugače rečeno: če posedujem pravi jaz, potem je ta jaz božja zasnova« (Berger 1994, 27). P. M. Zulehner v zvezi z novo duhovnostjo ugotavlja, da gre pri njej prav za to iskanje lastnih korenin v onstranstvu, za »izsleditev lastne eksistencialne resničnosti, ki je navsezadnje udeležba na božanskem« (Zulehner 1999c, 3).

Berger »zelo dvomi« o tem, da bi lahko na to vprašanje kdaj odgovorila znanost ali filozofija. Meni, da gre »za eno tistih vprašanj, na katera mora končno, kakor pravi Pascal, odgovoriti »razum srca« (...)« (Berger 1994, 104-105). Razen tega se mu ne zdi verjetno, da bi bilo mogoče »predstavo jaza onstran vseh socializacij« utemeljeno podpirati v svetovnem nazoru, ki transcendence ne vključuje. »Dostojevski je dejal, če ni Boga, je vse dovoljeno. Njegova ugotovitev se da parafrazirati takole: Če ni Boga, potem je mogoč vsak jaz – in vprašanje, kateri od mnogih mogočih jazov naj bi bil 'resnični jaz', postane nesmiselno«. Tako je npr. eksistencialistična filozofija, ki je temeljila v glavnem na ateističnih predpostavkah, prišla do logičnega sklepa, da

je jaz zgolj stvar odločitve. Berger zato meni: »Če se odpovemo vsaki transcendentni zakoreninjenosti jaza, ki ni nikoli naravna danost, (...) se za njegovo označitev ne da reči mnogo več, kot da je to morda težak podvig, dejanje volje, v katerem in skozi katerega se individuumi, vedno v sodelovanju z drugimi ljudmi, sami ustvarjajo. Drugače rečeno, brez Boga ni jaza.«

Tako ni težko razumeti, da imata sociologa Kaufmann in Staechel že gradnjo identitete samo, neodvisno od vsebine, za »religiozno dogajanje« (Kaufmann in Stachel 1980, 127). Pripominjata pa, da mnogi avtorji v povezavi z Luckmannom in A. Gehlenom pod izrazom »religiozno« razumejo vse, kar lahko da oz. naredi smisel.

Vendar pa samo iskanje identitete v religiji seveda nikakor ni novo, ni nekaj, kar bi bilo posebnost naše kulture. Ta kultura je to zvezo le izrazito poudarila in prinesla »na svetlo«. »Življenjsko relevantna« religija, torej religija, ki ne ostaja zgolj na ravni retorike, pač pa človeka dejansko vodi v njegovem življenju, lahko to doseže le na ta način, da predstavlja temelj njegove identitete. Vedno je bilo tako in tudi danes ni glede tega nič drugače. Religija, ki svoj naziv upraviči, ki je središče človekovega ravnanja in ki temeljno določa njegovo življenjsko držo, zahteva, kot poudarja A. Stres, absolutno razmerje do Absolutnega. Absolutno razmerje pomeni prav vzpostavitev posameznikovega odnosa do Absolutnega z vsem človekovim bitjem, z najglobljimi temelji človekovega razumevanja samega sebe, torej z njegovo identiteto. Tisto, kar se je v sodobni kulturi – predvsem zaradi pluralizma – spremenilo, pa je sam način vzpostavljanja te povezave. To sledi iz dejstva, ki ga ugotavljajo Luckmann, Berger, Zulehner, etnologinja A. Martin in drugi, dejstva, da se v naši kulturi bistveno spreminja sam način religioznosti.

Prav zaradi velike aktualnosti vprašanja identitete v sodobni kulturi bi morala biti to osrednja tema, na katero bi se morale religije pri svojem oznanjevanju osredotočiti. Če je morda res, da določene religiozne teme ali vsaj predstave za naše sodobnike niso posebno zanimive, pa kot njihov izrazit nasprotni pol v religioznih iskanjih vse bolj jasno izstopa glavna tema naše kulture – »jaz«. Opisani trend »novih duhovnosti« je izrazito usmerjen v pridobivanje osebne identitete, to je njeno središče, njen temeljni poudarek, poudarja A. Martin. Tudi Zulehner opaza, da je sodobna respiritualizacija v temelju prav »iskanje lastnega jaza, sredine, stika z lastno globino« (Zulehner 1999a, 3). Na podobno težnjo po iskanju identitete v religiji je tudi pri mlajši generaciji že pred dvema desetletjema opozoril G. Schmid, ki meni: »Religioznost mladih je podlaga za spoznavanje neznanega, za seznanjanje z lastno, notranjo skrivnostjo. Religija mladega človeka je ljubezen do lastnega jaza, ki ga še ne pozna« (Barz 1992, 15).

Kot taka je sodobna duhovnost že v osnovi popolnoma nasprotna vsem masovnim odgovorom in odgovorom, posredovanim od nekoga drugega, ki končno na vprašanje: »Kdo sem?« - na to najbolj osebno od vseh mogočih vprašanj – tudi dejansko ne morejo odgovoriti. Tovrstne nezadostnosti vseh tujih odgovorov pluralizem ni prinesel, pač pa jo je samo poudaril, jo postavil na pravo mesto, »na svetlo«, v zavest.

3 »mistika« - oblika religioznosti, ki ustreza sodobnemu iskanju identitete

Teolog Karl Rahner je že pred časom napovedal, da bo »kristjan prihodnosti (...) mistik ali pa ne bo mogel biti kristjan« (Zulehner 1999b, 2). Rahnerjevo pojmovanje »mistike« je sicer precej široko, saj je s tem mislil predvsem na nujnost resne duhovne prenovе, na to, da je današnja cerkvena religioznost v dobršni meri formalizirana in je poudaril že omenjeno nujnost prenosa težišča na posameznikovo notranjost. Vendar pa prav v sodobnem času narašča zanimanje tudi za tiste oblike duhovnosti, ki jih je mogoče imenovati »mistične« tudi v ožjem smislu besede. Tako etnologinja Martinova, ki je v svoji disertaciji raziskala fenomen t.i. »novih religioznosti«, ugotavlja, da se mnogi sodobni iskalci religioznosti intenzivno ukvarjajo z vzhodnimi načini meditacije, ponovno pa oživlja zanimanje tudi za spise krščanskih mistikov (Prim. Martin 2005, 71; 171-173). Iskalci tovrstnih duhovnih izkustev imajo za zelo pomembno pot, s katero bi spremenili lastne nazore in navade predvsem »predajo lastne osebe«, iskanje duševnih stanj »onkraj besed in misli« in doseganje stanja »absolutne notranje tišine«. Pogosto se v tej zvezi omenja tudi enost z božanskim, ki jo tradicija vzhodnih religij opredeljuje z izrazi kot so npr. satori, samadhi, zen-zavest, krščanska tradicija pa z »unio mystica«, zanjo pa se uporabljata tudi izraza notranja praznina oz. notranja polnost. Tako niti mistična izkustva v ožjem smislu – kakor kažejo pripovedi sodobnih religioznih iskalcev, ki jih je intervjuvala A. Martin – danes niso omejena le na duhovne izbrance. Kot odgovor na sodobno krizo identitete so tovrstna izkustva pomembna zato, ker niso omejena le na človekovo razumsko plat, ampak imajo bistveno globlji domet. Za tistega, ki nekaj takega doživi, pomeni to zelo močno izkustvo, ki ostane trajno zakoreninjeno v njegovi podzavesti in prav zato lahko tudi trajno vpliva na njegovo identiteto, na njegovo dožemanje samega sebe. V mistiki torej nikakor ne gre predvsem za osvajanje kakih abstraktnih teoloških vsebin, pač pa predvsem za spoznavanje samega sebe. To zelo dobro izrazi misel W. Krebberja, ki zelo jasno poudari načelno dostopnost takih izkustev vsakomur, ko pravi, da »(...)

mistik ni kakšen poseben človek, marveč je vsak človek nekakšen poseben mistik« (Martin 2005, 201).

To, da imajo prav izkustva »popolnoma drugačnega«, taka, ki odstopajo od vsakdanjih izkustev, veliko moč vplivanja na človeka, sta opazila že filozofa Otto in Schleiermacher in so lahko prelomnega pomena tudi za človekovo religioznost. To poudarja med drugimi tudi E. Schillebeeckx. Opozarja namreč na to, da je temeljni pomen prelomnih doživetij prav v njihovi sposobnosti, da spremenijo njegovo samorazumevanje, njegovo samoidentiteto - in sicer s tem, da zmorejo spremeniti njegove globoko zakoreninjene predstave in predsodke o samem sebi s tem, ko preko njih »(ponovno) spoznamo tisto najgloblje v nas samih« (Schillebeeckx 1980, 76). Tudi doseganje »notranje tišine« ima lahko torej na človeka zelo močan vpliv prav zato, ker bistveno bolj jasno prikliče na dan neko spoznanje o njem samem, ki je že v njegovi podzavesti, ni pa mu še prišlo v zavest. »Mistično doživetje« se tako po svoji vsebini izrazito navezuje prav na njegov »jaz«, kar je končno temeljni pogoj za vsako obliko religioznosti, ki ima zmožnost, da na človekovo samorazumevanje in s tem na njegovo življenje dejansko vpliva. V svojih najvišjih razvojnih fazah mistično doživljanje tako pravzaprav sploh ne pomeni več nečesa izrednega, ni opisano predvsem kot nekaj senzacionalnega, pač pa predvsem kot »realizacija resničnosti« (prim. Martin 2005, 171-172). Pogoj za dostop do te resničnosti pa je, kot že rečeno, »notranja tišina«, saj gre za dojemanje oz. zaznavo neke kvalitete, ki je pravzaprav vedno prisotna, le da je večino časa preglášena. Schillebeeckx poudarja, da je bistvo prelomnih izkustev prav v tem, »da je bilo novo 'intimno', a nikoli izgovorjeno. Kajti drugače bi nas taka izkustva ne bi mogla priversti k sebi. Tako je, kot bi nam to izkustvo položilo v usta pravo besedo, ki je do tedaj nikoli nismo mogli najti: besedo, ki nam razodeva resničnost. Po tem izkustvu nam je bilo podarjeno nekaj, česar sami nismo ne domislili ne ustvarili« (Schillebeeckx 1980, 76).

Že iz teh opisov je razvidno, da je v sodobni kulturi, ki jo močno zaznamuje kriza idenitete in z njo povezano vprašanje, kdo sem, prav seznanjanje z metodami, ki naj taka izkustva omogočijo, še posebno aktualno. Etnologinja Ariane Martin pravi v zvezi s to v človekovo prisluškovanje lastni notranjosti usmerjeno obliko duhovnosti, da so na njen pomen opozarjali že Avguštin (»V notranjem človeku biva resnica.«), Buda (»Človeku ni potrebno zreti v nebo, ampak v samega sebe.«) in Jezus (»Božje kraljestvo je v vas« (Lk 17, 21)). Vsi so poudarjali prav to, da gre pri njej predvsem za senzibiliziranje, da »naj bi torej na potovanju v notranjost obstajalo nekaj, česar ni potrebno šele uresničiti, ampak je že tu in je to potrebno le še odkriti.« Ukvarjanje z mistiko je zahtevno že zato, ker je pogoj zanjo to, da se je člo-

vek pripravljen odpovedati svoji lastni dosedanji identiteti, lastnim dosedanjim predstavam o sebi, ne da bi zanesljivo vedel, kakšne bodo posledice, kar pa zahteva od njega precej poguma. Ključno vlogo pri mistiki igra namreč prav posameznikova sposobnost izročiti samega sebe, pripravljenost tvegati svoje ustaljene poglede in navade. To seveda ni niti najmanj lahko in, kot opaža Martinova, se večina ob tem sprašuje: »Če se zdaj spustim v tole tu, ali bom mogoče izgubil samega sebe? (...) In kdo ali kaj bom potem? Ali bom potem sploh še lahko obstajal?« Neka njena 43-letna informantka pravi npr. naslednje: »Na drugi strani pa je tu občutek, da če lahko izročim samo sebe, da se spet najdem na neki drugi ravni. Če enkrat naš ego, naš individuum, naš mali omejeni jaz, za katerega nas je strah, da se mu bo primerilo kaj hudega, lahko pustimo za sabo, potem je to sicer velikanski korak v negotovo, toda končno najdemo vendarle vedno kozmično, božansko.« To pa pomeni: »V stanju absolutne notranje tišine naj bi bil človek zatopljen v trenutek (...) včasih se tudi reče, v tišini naj bi bil človek pri Bogu, počival naj bi v začetku, v pravzroku itd.«

Zadnja izjava nakazuje, da kljub temu, da odgovarja na vprašanje »jaza«, mistika ni neka oblika egocentrizma, pač pa dejansko pomeni dostop do realnosti, ki človeka presega. Iz opisov sodobnih »mistikov« je namreč mogoče razbrati, da ta »intimna« resnica o nas, do katere dobimo dostop preko mistike, ni nič drugega kot doživetje lastnih ontoloških korenin, da odkriti samega sebe v končni fazi pomeni prav vzpostavitev stika s svojim »izvorom«, z »božanskim«, z Bogom. Ta oblika duhovnosti torej izrazito omogoča občutiti prav tisto transcendentno zakoreninjenost jaza, ki jo kot nujnost trdnosti osebne identitete poudarja Berger, omogoča torej »izsleditev lastne eksistencialne resničnosti, ki je slednjič udeležba na božanskem« (Zulehner) in s tem prav to, kar je v sodobnih kulturnih razmerah, ki jih tako izrazito zaznamuje kriza identitete, najbolj iskano - namreč »najvišjo stopnjo njenega upravičenja« (Berger in Luckmann).

35-letna informantka Martinove tako npr. o svojem ukvarjanju z metodami, ki so jo privedle do »mističnega izkustva« in o tem izkustvu samem pravi naslednje: »Neka možnost, priti z božanskim v stik, je že. Če bi hoteli to zdaj tako označiti, bi bil to morda tudi nek cilj, toda bilo bi gotovo narobe meniti, da je to nekaj, kar lahko dosežem. Kajti v meditaciji bom ugotovila, da sem vendar že tu, to je pravzaprav moje izvirno stanje, počivati v božanskem in da je bilo že vedno tu, samo da ga prej nisem videla« (Martin 2005, 173). Neka druga informantka pa je preko tovrstnih metod »potovanja k sami sebi« prišla do spremenjenega dožemanja ljudi v svoji okolici: »V mnogih trenutkih imam občutek, da me (te 25 let stare ženske) pravzaprav sploh ni, ampak da je v meni nekaj, kar je in živi tudi v vseh ostalih ljudeh,

kar vse te ljudi nekako povezuje, ker vsi prihajajo od Boga. (...)» (Martin 2005, 72).

Mistika tako pomeni odkrivanje daljnih obzorij, izstop iz vsakdana in vezanosti na pravila, ki v njem veljajo. Z njo je povezana tudi relativizacija načina dojemanja, kot ga narekuje sodobna družba. Ljudje opazajo, da jih njihov stari miselni svet omejuje, da je ego »(...) sebstvo, ki verjame le v samega sebe« (prim. Martin 2005, 172; 71).

Z mistično notranjo praznino povezan občutek blaženosti Berger pojasnjuje s tem, da »se lahko praznina mističnega izkustva interpretira kot molk, ki čaka na božjo besedo, kot praznina, ki zato dela blaženega, ker jo bo polnila božja neizmerljiva stvariteljska moč« (Berger 1994, 167).

Predvsem na razumsko plat omejeno utemeljevanje razlogov za religioznost v sodobni kulturi torej ne more pričakovati uspeha, saj je identiteta bistveno bolj kot z razumom povezana s podzavestjo in s področjem doživljanja. Gre za preprosto teološko dejstvo, da Bog »ni za to, da se ga rabi,« poudarja Zulehner in nadaljuje: »Tako je, kakor Hilde Domin pesni o vrtnici: Rose is a rose is a rose. Tudi Bog je preprost; je cilj, skrivnost našega življenja. In da to najdemo in spoznamo, smo vse življenje na poti. In mnogi so med nami, ki se jim morda šele ob smrti posveti, kaj so celo življenje iskali – postati božanski, potopiti se – ali kakor se temu reče v Apostolskih delih (17,28), da se naučimo, da smo »njegove vrste« (...)» (Zulehner 1999c, 2).

Mistično izkustvo človeku torej »da ime« oz. identiteto na ta način, da jo občuti, da jo doživi. Ta povezava identitete s področjem doživljanja in njeno ponovno odkrivanje prav v današnjem času pa pomeni utemeljen razlog tudi za ponovno oživitev pomena mističnega izkustva in mističnih poti tudi v krščanstvu, in to še toliko bolj zato, ker močno poudarja teološko resnico, »da je pravi in trajni smisel našega življenja: postati božanski, potopiti se v živega Boga« (Zulehner 1999c, 2).

Seznam literature:

- Barz, Heinrich. 1992. *Religion ohne Institution*. Opladen: Leske und Budrich.
- Berger, Peter. 1994. *Sehnsucht nach Sinn*. Frankfurt, New York: Campus.
- Berger, Peter. in Luckmann, Thomas. 1988. *Družbena konstrukcija realnosti, razprava iz sociologije znanja*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Biser, Eugen. 1970. *Glaubensprobleme*. Augsburg: Verlag Winfried.
- Kaufmann, Franz – Xaver. in Stachel, Guenther. *Religioese Sozialisation*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Luckmann, Thomas. 1997. *Nevidna religija*. Ljubljana: Krtina.
- Martin, Ariane. 2005. *Sehnsucht – der Anfang von allem*. Ostfildern: Schwabenverlag AG.
- Schillebeeckx, Edward. 1980. *Erfahrung und Glaube*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Zulehner, Paul. 1999a. *Kipptheorie* [Http://www.pastoral.univie.ac.at/sites/swift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show&d=s](http://www.pastoral.univie.ac.at/sites/swift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show&d=s) (pridobljeno 20. Aprila 1999).

- Zulehner, Paul. 1999b. *Wer in Gott eintaucht, taucht neben den Armen auf*. [Http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show&d=s](http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show&d=s) (pridobljeno 20. aprila 1999).
- Zulehner, Paul. 1999c. *Wiederkehr der Religion*. [Http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show&d=s](http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show&d=s) (pridobljeno 20. aprila 1999).

Mednarodni simpozij »Bioetika v jugovzhodni in vzhodni Evropi«

(Laab im Walde, 5. – 7. februar 2008)

Inštitut za moralno teologijo na dunajski univerzi je od 5. do 7. februarja 2008 v kraju Laab am Walde pri Dunaju organiziral srečanje moralnih teologov iz jugovzhodne in vzhodne Evrope na temo bioetika. Simpozij sta organizirala dr. Sigrid Müller in mag. Slavomir Dlugos. Udeleženci so prišli iz osmih držav: Avstrije, Poljske, Češke, Slovaške, Hrvaške, Ukrajine, Makedonije in Slovenije. Uvodna referata sta imela nekdanji evropski komisar za kmetijstvo dr. Franz Fischler, ki je predstavil reformno pogodbo EU in pokazal na vlogo Cerkve znotraj evropskega prostora, in priznani teolog dr. Günter Virt, ki je predstavil svojo vlogo v etičnem svetu EU. Oba referenta sta poudarila, da imajo tako teologija kot tudi verske skupnosti možnost, da z vsebinskimi predlogi oblikujejo evropsko zakonodajo in s tem prispevajo k višjim moralnim standardom v našem skupnem prostoru. Zelo pomembno je, da v dobi političnega in kulturnega pluralizma, ko smo odprti za različnost in spoštujemo drugačno prepričanje, ne zapademo v popolni moralni relativizem. S tem bi posledično ogrozili temelje družbenega sobivanja in ogrozili spoštovanje osnovnih človekovih pravic. Tudi znotraj evropskega kulturnega prostora je kar nekaj poskusov kršenja teh temeljnih pravic (splav, evtanazija, poskusi na zarodkih, onesnaževanje okolja).

Drugi del simpozija je bil namenjen predstavitvam položaja bioetike v posameznih državah. Iz prispevkov je bilo razbrati nekatere razlike pa tudi številne podobnosti. Najbolj pretresljiv je bil prispevek dr. Volodymirja Scheremete iz Ukrajine, ki je izpostavil še posebej pereč problem širjenja aidsa v tej državi. Skoraj 400.000 prebivalcev je okuženih z virusom HIV. Prav tako so zastrašujoče okoljske razmere, saj je 80 % zemlje in voda tako onesnaženih, da to škodljivo vpliva na človekovo zdravje. Povprečna življenjska doba moških v tej državi je samo 62 let, ženske živijo v povprečju desetletje več. 2,5 milijona Ukrajincev še vedno živi na radioaktivno onesnaženem območju. Glede odvisnosti od mamil in alkohola so na prvem mestu v Evropi. Tako katoliška kot tudi pravoslavna Cerkve se trudita, da bi bili znailki življenja in upanja v teh težkih razmerah. Glavni bioetični interes je zato na področju varovanja okolja in zdravstvenega varstva, še posebej na področju preventive proti aidsu.

V ostalih državah so v središču bioetičnega zanimanja razna vprašanja iz medicinske etike. V vseh postkomunističnih državah razen na Poljskem imajo zelo liberalen zakon o splavu, ki omogoča, da lahko ženske brez utemeljenega razloga splavijo do 10. oz. 12. tedna nosečnosti. Dr. Piotr Morciniec iz Poljske je poudaril, da je v njegovi državi od leta 1993 pravica do splava zakonsko zelo strogo omejena (zdravstveni razlogi, posilstvo). Pred sprejetjem zakona so imeli na Poljskem 182.000 splavov letno, sedaj samo še 250. Predavatelj je poudaril, da je splav vedno znova predvolilna tema. Velik problem na Poljskem pa je odvisnost od alkohola (predvsem med mladimi) in visok odstotek samomorilnosti. Glede umetne oploditve si na Poljskem prizadevajo, da bi v zakon zapisali, da smejo oploditi samo toliko jajčec, kolikor jih bodo vstavili v telo matere. Tako bi se izognili etično zelo spornim nadštevilnim zarodkom, ki nastajajo v procesu umetne oploditve in ki imajo zelo nepredvidljivo prihodnost. Dr. Libor Ovečka iz Češke je izpostavil, da se še v zadnjih letih prevajajo temeljna besedila cerkvenega učiteljstva v češčino, da je zakonodaja v marsikaterem bioetičnem vprašanju že precej liberalna, npr. glede poskusov na zarodkih, da pa je še vedno – kljub različnim pobudam – evtanazija kaznivo dejanje. Zelo razvejano imajo infrastrukturo bioetičnih centrov na Slovaškem in na Hrvaškem. Mag. Roman Frydrih je predstavil delovanje komisije za bioetiko pri slovaški škofovski konferenci in prikazal nekatere pobude, ki so jih dali pri oblikovanju njihove zakonodaje. Dr. Katica Knezović pa je predstavila razvejano dejavnost različnih bioetičnih centrov na Hrvaškem ter še posebej izpostavila organizacijo mednarodnih bioetičnih simpozijev na otoku Mali Lošinj in številne publikacije s tega področja. Pri svoji predstavitvi položaja bioetike v Sloveniji sem poudaril dolgo tradicijo državne komisije za medicinsko etiko pri nas, hkrati pa opozoril na slabo razvejano infrastrukturo na tem področju.

Na plenumu smo se strinjali, da je izredno pomembno današnjemu človeku razumljivo predstaviti krščanski pogled na bioetična vprašanja. Ugotovili smo, da je cerkveni jezik marsikomu nerazumljiv in da je potrebno najti pravi način za podajanje teološkega sporočila. Veliko vlogo pri tem imajo tudi laiki, ki jih je potrebno usposobiti za to nalogo. Zelo zaželeno bi bilo, če bi tudi v Sloveniji začel delovati center za bioetiko, ki bi povezoval strokovnjake z različnih področij, da bi v medsebojnem dialogu iskali odgovore na nove etične dileme. Obogateni z izmenjavo medsebojnih izkušenj in spoznanj smo se odločili, da bomo nadaljevali z druženjem. Naslednje srečanje bo novembra letos na Dunaju, kjer bomo razpravljali o teološki razsežnosti bioetike.

Roman Globokar

E. Cattaneo - C. Dell'Osso - G. De Simone - L. Longobardo, *Patres Ecclesiae. Una introduzione alla teologia dei Padri della Chiesa*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2008, str. 288, ISBN 978-88-6124-042-1.

Založba *Il pozzo di Giacobbe* je v svoji zbirki *Oi christianoi* izdala priročnik, ki želi predstaviti razvoj teološke misli pri starih cerkvenih piscih. Ker na Slovenskem že poznamo podoben priročnik (L. Padovese, *Uvod v patristično teologijo* (prev. fr. Miran Špelič), Ljubljana 1994), je smiselno takoj na začetku opozoriti na različno zasnovo obeh priročnikov. Medtem ko nam *Uvod v patristično teologijo* predstavi razvoj teološke misli po temah (kristologija, nauk o Sveti Trojici, pnevmatologija, eshatologija ...), je v tem priročniku le-ta prestavljen skozi čas, ki se začne z apostolskimi očeti in konča s sv. Izidorjem Seviljskim na Zahodu oz. s sv. Janezom Damaščanom na Vzhodu. Vendar pa se priročnik *Patres Ecclesiae* ne osredini samo na predstavitev teološke misli očetov, ampak bralca uvede v študij patristike in ga na koncu seznani še z nekaj književnimi zvrstmi, ki so nastale v prvih stoletjih krščanske dobe; bodisi da so povsem izvirne ali pa so nastale pod vplivom poganske književnosti. Priročnik torej sestavljajo trije deli.

Prvi del (*Očetje in teologija*, str. 7-54) vsebuje tri poglavja.

Prvo poglavje (*Modrostna teologija cerkvenih očetov*) nam predstavi cerkvene očete kot teologe, ki so postavili temelje krščanski teološki misli. Pri poglobitvi vsebine verovanja je bil prispevek očetov odločilen in njihova misel je zapustila Cerkvi orientacijo, ki je še danes aktualna: močan kristocentrizem, oznanilo odrešenja, ljubezen do Svetega pisma, *sensus Ecclesiae*, čut za skrivnost z izkušnjo božjega, čistost nauka. Zato nas ne preseneča, da jim je Kongregacija za katoliško vzgojo v dokumentu *Študij cerkvenih očetov* odmerila tako pomembno mesto pri študiju teologije. Drugo poglavje (*Očetje v zgodovini teologije*) nam spregovori o navzočnosti očetov v zgodovini teologije. Po opredelitvi besedne zveze "cerkveni oče", ki temelji na štirih tradicionalnih zahtevkih (pravo-vernost nauka, svetost življenja, potrditev Cerkve in starodavnost) sledi kratek pregled navzočnosti cerkvenih očetov v srednjem veku in v času humanizma in protestantizma. Humanizem je v svoje zanimanje za antiko vključil tudi očete in spodbudil neposreden stik z njimi, ki se je v srednjem veku nekoliko izgubil. Protestantizem je s svojim načelom »*sola Scriptura*« priznaval očete kot razlagalce Svetega pisma. Sledi kratek pregled patrističnega gibanja, ki je pri katoličanih (Moehler, Newman, Rosmini, (19. st.), De

Lubac, Daniélou, von Balthasar (20. st.) prebudilo novo zanimanje za stare cerkvene pisce. Podobno velja tudi za pravoslavne (Berdajev, Bulgakov, Afanasijev, Lossky, Evdokimov (20. st.), še živčiče (Meyerdorf, Clement, Nissiotis, Zizioulas) in protestante (von Harnack, Seeberg, Loofs). V zadnjem poglavju (*Epistemološko mesto patrologije*) avtorji seznanijo bralca s temeljnimi pojmi, ki so potrebni pri študiju očetov: patrologija, patristika, antična krščanska književnost, filologija (pomen in prednost kritične izdaje besedila). Sledi periodizacija patrističnega obdobja in njihova geografska umestitev. V nadaljevanju so predstavljene nekatere književne zvrsti, ki jih najdemo pri očetih (pismo, homilija, kateheza, traktat, svetopisemski komentar, apologija, pesem, avtobiografija). Na koncu sledi seznam glavnih kritičnih izdaj, študijskih priročnikov, antologij in internetnih strani.

Drugi del (*Zgodovinsko-teološki profil*, str. 55-242) je najobsežnejši in najbolj podoben drugim tovrstnim priročnikom. Vsebuje 13 poglavij, ki predstavijo cerkvene očete z njihovo teološko mislijo v naslednjem zaporedju: 1. *Apostolski očetje*, 2. *Književnost posnemanja bibličnih zvrsti*, 3. *Kristjani v svetu: apologeti 2. stol.*, 4. *Irenej in gnostični izziv*, 5. *Kartagina in Rim: tokovi in problemi*, 6. *Aleksandrijska teologija*, 7. *Konstantinska Cerkev, Atanazij in arijansko krivover-*

stvo, 8. *Teološka refleksija in asketski humanizem: Kapadočani*, 9. *Veliki zahodni učitelji*, 10. *Pisci sirsko-antiohijskega kroga*, 11. *Protagonisti kristološke kontroverze 5. stol.*, 12. *Teologi 5. in 6. stol.*, 13. *Konec patristične dobe*. Posamezni očetje so predstavljani po ustaljenem obrazcu: kraten življenjepis, glavna dela in prispevek pri razvoju teološke misli. Novost v tem delu pa je, da so na koncu predstavitve posameznega očeta navedeni obstoječi prevodi v italijanščino, (ne) navzočnost v bogoslužnem molitveniku in internetne strani, žal pa manjka bibliografija, ki bi bralcu pomagala poglobiti znanje o posameznem očetu. Na koncu vsakega poglavja sledi kratka kritična presoja nekaterih vprašanj, ki so bila izpostavljena v poglavju. Tako npr. na koncu tretjega poglavja, ki obravnava krščansko apologetiko, avtorji v bistvenih potezah izpostavijo problem odnosa med vero in razumom.

Zadnji del priročnika (*Splošne teme: Mučeništvo, askeza, liturgija, poezija*, str. 243-276) vsebuje štiri ločene prispevke: *Mučeniška literatura* (G. de Simone), *Asketsko-meniška literatura* (L. Longobardo), *Cerkvena določila in kanonično-liturgični spisi* (E. Cattaneo), *Poezija in teologija pri očetih* (C. Dell'Oso). De Simone navede v svojem poglavju o mučeniški književnosti štiri zvrsti: Zapisniki o zaslišanju mučencev (*Acta martyrum*, npr. zasliševanje sv. Ciprijana), Poročila

o mučenju (*Passiones*, npr. Polikarpovo mučeništvo), legende, ki so nastale mnogo let po samem mučeništvu, in spodbudni spisi, ki predstavijo ideal mučeništva in spodbujajo kristjane k zvestobi in če je potrebno tudi k mučeništvu (prim. Tetulijan, *Ad Martyres*). Prispevek prof. Longobarda nas seznani z nastankom in razvojem meništva. Izpostavi sv. Antona (puščavniško meništvo) in sv. Pahomija (samostanskega meništva). Tudi v tem okolju so nastale različne književne zvrsti: meniška pravila, govori, priročniki o molitvi, biografije posameznih očetov, izreki očetov, itd. Cattaneovo poglavje nas seznani s spisi, ki vsebujejo obredna določila in disciplinske predpise (Didahé, Apostolsko izročilo...). Za študij liturgije so zelo pomembni zakramentarji (Leonov, Veronski, Gelazijev, Gregorijev). Zadnje poglavje nas na kratko, a pregledno seznani s krščansko poezijo od njenih začetkov, kamor poleg posameznih himn, ki jih najdemo že v Svetem pismu, sodijo Salomonove ode in pa malo pozneje Komodijanovih *Instructiones* in *Carmen apologeticum*. Sledi pregled krščanske poezije, ki ga Dell'Osso prikaže

po posameznih pesniških zvrsteh. Parafraza predstavi ali posamezne svetopisemske dogodke ali življenje svetnika v vezani besedi (prim. Sedulij). Himne so tesno povezane z liturgijo; zanje je znano, da so se jih pri širjenju svojih teoloških pogledov posluževali tako krivoverski kot pravoverni kristjani (Ambrozij, Efrem Sirski, Roman Melod). Dell'Osso nadalje predstavi krščansko liriko: Prudencij (*Cathemerinon liber*, *Peristephanon liber*) in sv. Gregorij Nazianški (*Carmina*). Ok. l. 360 je odlična rimska gospa Proba Faltonija sestavila daljšo pesnitev (694 heksametrov), ki opeva *pia munera Christi*. Za predstavnika piscev epigramov velja papež Damaz. Še dva pesnika med očeti na Zahodu sta omenjena, Pavlin iz Nole kot pisec panegirikov (*Carmina*) in Venancij Fortunat (npr. *Vita Martini*).

Obravnavano delo štirih italijanskih profesorjev patrističnih ved lahko uvrstimo med tiste priročnike, ki bralca seznani s cerkvenimi očeti in njihovo teološko mislijo pregledno in z bistvenimi informacijami.

Miran Sajovic SDB

Janez Juhant, Bojan Žalec (eds.),
On Cultivating Faith and Science.
Reflections on Two Key Topics of Modern Ethics, Lit. Verlag, Berlin 2007,
 292 str., ISBN 978-3-8258-0597-5.

V knjigi so zbrane razprave o odnosu med vero in znanostjo; odnosu, kateremu se posveča dandanes precejšnja pozornost. Tema dvema ključnima pojmomoma

moderne etike je posvečeno šest-najst prispevkov strokovnjakov z različnih znanstvenih področij; od filozofskih, antropoloških, etičnih, psiholoških, teoloških, pa do medicinskih in pravnih. Prav v tej večplastnosti vidim pomemben prispevek pričujoče knjige. Razprave upoštevajo današnje stanje duha in želijo prispevati k vedno večji povezanosti ob pluralnosti misli in področij. K »širini« snovi prispeva tudi širok izbor domačih in tujih strokovnjakov. Ta predstavitev knjige je lahko prav zaradi mnogovrstnosti in količine prispevkov predvsem napotitev k osebnemu poglobljanju v vsebino knjige; za tistega, ki se želi zgolj informativno seznaniti s pričujočim delom, pa bo naša predstavitev dovolj.

Prva skupina razprav se loti temeljnih vidikov verovanja, tako filozofskega kakor teološkega, v njihovem odnosu do (post)modernega pojmovanja znanosti.

Janez Juhant v prispevku z naslovom *Ethical Dialogue as a link between Philosophy, Science, and Religion* prikaže omenjena področja kot pomembne partnerice v medsebojnem dialogu. Nevarno je vsakršno zapiranje v samovšečno samozadostnost. Mnoge raziskave so pogosto omejene na eksperimentalno-tehnične, ekonomske ali druge vidike in raziskovalci niso pripravljeni za personalno-etični dialog. To omejeno obzorje, pravi avtor,

je mogoče odpreti le prek etičnih in dialoških kvalifikacij.

Prispevek graškega profesorja Karla Matthäusa Woschitzke nosi naslov *Rettende Erkenntnis: Philosophie und Mystische Tradition in der Antike und Spätantike*. Avtor odkriva v filozofskem in mističnem izročilu antike rešilno spoznanje. Tako filozofija (po Platonu pomeni gojiti filozofijo učiti se živeti pred obličjem smrti) kot gnosa nudita spoznanja, ki so rešilnega pomena za človeka.

Peter Hünemann pokaže na mesto, ki ga daje postmoderna znanost in misel veri (*Der Glaube im postmodernen Zeitalter und seine Relation zu den Wissenschaften. Eine dogmatische Reflexion auf den Glaubensbegriff*). Avtor najprej kratko razgrne miselni svet postmoderne, nato opozori na pristni, svetopisemski pomen vere in nakaže prostor vere v današnjem znanstvenem svetu (*ratio fidei*). Avtor opozarja, da sta za rodovito sožitje teh dveh področij potrebna potrpežljivost in dolgotrajen proces.

Creation and Flood. A Contest between Science and Christian Faith? je naslov prispevka leuvenskega teologa Lievena Boeva. Ta se pogloblja v odnos (ki je danes postal zopet aktualen) med stvarjenjem in evolucijo. Večkrat sta se znanost in vera postavljali zaradi njunega odnosa do evolucije

na dva nasprotna bregova. Rešitev ni v odločitvi za eno *ali* drugo, temveč v odločitvi za eno *in* drugo.

Bojan Žalec se v razpravi *For rational Faith and ethical Science: on Possibility of Moral Communication between different Horizons* poteguje za razumno vero in etično znanost. Znanost in religija sta si na spoznavni in teoretski ravni veliko bolj podobni, kot se morda zdi brez globlje obravnave obeh. Avtor poudarja, da se v zgodovini človeške kulture pojavljajo razna miselna obzorja, ki se lahko zelo razlikujejo po svojih moralnih momentih. Žalec opozarja, da je v razpravi o nekaterih temeljnih moralnih vprašanjih med osebami, ki pripadajo takim različnim obzorjem, razumna odločitev le, če drugače mislečemu pokažemo na nesprejemljivost njegove trditve glede na njegova lastna merila. Kot primer takšne aktualne razprave med zagovorniki različnih stališč predstavi razpravo o zarodnih celicah.

V razpravi s kratkim, a jedrnatim naslovom: *Glaubenswissen* (kar prevede avtor z *Vedenje o veri*, lahko bi tudi *Vedenje vere*), Robert Petkovšek spregovori o različnih vrstah vedenja, med katerimi je tudi védenje, ki je značilno za vero. Njeno védenje ni teoretično, ampak praktično. Petkovšek se tukaj nasloni na Aristotelovo »phronesis« in Heidiggerjev

pojem »Gewissen«. Tako vera ni iracionalen, neutemeljen skok v temo, pač pa ima svojo lastno logiko in racionalnost. Spoznavanje, ki vodi vero, je utemeljeno na inverziji intencionalnosti. V veri intencionalnost ni začetnik védenja, pač pa jo (vero) prebudi njen »objekt«. Vera pomeni »biti mišljen« od Boga, preden postaneš sam subjekt svojega lastnega mišljenja. Avtor poudarja, da je racionalnost razodetja praktična in bolj izvirna kot teoretična, objektivizirajoča racionalnost. In opozarja, da praktično racionalnost verujoči živi, preden je ta artikulirana na teoretični način.

Tonči Matulić v razpravi *Theological Analysis of the Idea of 'Technologies of Transcendence': Criticism of the so-called secular Eschatology* podvrže teološki analizi t.i. »tehnologije transcendence«. Te namreč gojijo lažno prepričanje, da more človek uresničiti poslednjo, dokončno rešitev - tisto, kar je pridržano samo Bogu. S to idejo se ukvarjajo različne sekularne soteriologije ali eshatologije. Človek, ki ga podpira znanstveno-tehnološki napredek, jemlje uso do sveta in človeštva v svoje roke in zavrača razsežnosti svetega in transcendence. Avtor poudarja, da mora krščanstvo ponuditi svoj prispevek, ki je potreben, da ta družba znanstvenega in tehnološkega na-

predka ne pristane v duhovni in moralni krizi. »Revolucionarni« prispevek teologije je v posredovanju božje modrosti in moči.

Tübingenški teolog Ottmar Fuchs je prispeval razpravo *Wenn Wissen die Weisheit verhindert. Die (post)moderne Wissensgesellschaft als akute Herausforderung für christliches Glauben und Handeln*. Avtor poudarja, da védenje, znanje (Wissen) vsebuje tudi moč in je kot takšno sposobno spreminjati dejansko stanje. Ni zgolj indiferentnega znanja in velika napaka bi bila ločevati znanje od human(ističn)ega in socialnega področja. Če kdo, si te napake ne sme privoščiti teologija in krščanstvo. Zato avtor predlaga nekatere smernice za poglobljeno krščansko označilo in dejavno diakonijo.

Prvo polovico razprav, ki skušajo postaviti temelje in izhodišče za specifična področja (post)moderne znanosti, sklepe prispevek Avgušтина Laha *Glaube als antropologische Kategorie des Menschen*. V razpravi avtor opozori, da bolj ko se širi znanje in se pogloblja razumevanje sveta in človeka, manj je jasno, kdo je človek in kaj je njegova posebnost. Na eni strani imamo opraviti z biologizmom, psihologizmom, sociologizmom itd. – z objektivizacijo človeka, na drugi strani pa se krepi umik iz resničnosti – virtualizacija, umik

in falsifikacija realnosti v domišljjsko, iluzorno konstrukcijo. Tem procesom je izpostavljena človekova vera, ki se kaže kot osebna odnosna kvaliteta. Avtor poudarja, da vera predstavlja osnovno in specifično paleto človeškosti človeka in da je eminentna antropološka kategorija, in prav zato mora ohraniti svoje mesto znotraj antropološke znanosti.

S pristopi in vprašanji, pred katere nas postavlja današnje pojmovanje znanosti ter njen odnos do religije, se ukvarja in spoprijema aplikativna znanost na različnih področjih.

Jože Trontelj opozarja v prispevku *Respect for Human Dignity in biomedical Research*, da je spoštovanje dostojanstva, ta najbolj temeljna človekova pravica, dandanes najbolj ogrožena v primeru človeškega zarodka in vitro, predvsem zaradi interesov biomedicinskih raziskav in njihovih naročnikov.

Miha Tišler opozarja na etične probleme v kemiji (*Some ethical Issues in Chemistry*). Zaradi izjemno hitrega napredka znanosti prihajajo vedno bolj v ospredje etična vprašanja. Avtor predstavi nekatera etična vprašanja s področja kemije, opozori na neetično obnašanje raziskovalcev in na odnose med vero, znanostjo in etiko.

Prispevek Vojka Strahovnika *Ethics, Science and Naturalism: Virtue ethics Meets social*

Psychology odkriva mesto naturalističnega gibanja znotraj analitične filozofije prejšnjega stoletja. Avtor zagovarja, da mora moralni filozof ne glede na to, ali se pridruži naturalističnemu ali nenaturalističnemu taboru, upoštevati empirične rezultate znanosti. Predstavi tudi primer, ki služi kot ilustracija razmerja med etiko in psihologijo. Na temelju nekaterih predlogov in osebnih spoznanj avtor sklene, da se mora moralna filozofija kljub mnogim nesporazumom veliko naučiti od znanosti in da mora spoštovati njene ugotovitve.

V luči moderne psihološke in kognitivne znanosti prikaže Janez Musek versko, duhovno in transcendentno izkustvo v prispevku *The Theories of Religion and Spirituality in Psychology and Cognitive Sciences*. Najprej obravnava glavna področja in usmeritve v raziskovanju verskih pojavov v psihologiji, kognitivni psihologiji in nevroznanosti, nato pa predstavi nekatere izsledke lastnih empiričnih raziskovanj, ki vključujejo analize odnosov med vernostjo, duhovnostjo, vrednotami, dimenzijami osebnosti in dimenzijami psihičnega blagostanja. Zelo koristne so prav raziskave na slovenskih tleh.

Stanko Gerjolj prispeva delež s pedagoškega področja v razpravi z dolgim naslovom: *Howard Gardners Theorie*

über multiple Intelligenz und ihre praktische Applikation in Beratungs- und Lehrnprozessen im Kontext mit der religiösen Lebensdimension. Mnoge raziskave kažejo na pozitivno vlogo religiozne razsežnosti pri oblikovanju psihološko stabilne osebnosti. Tako pri verujoči osebi lahko igra religiozna razsežnost življenja zelo pozitivno vlogo v številnih zapletenih življenjskih situacijah. Za religiozno osebo današnjega časa ostaja pozitivna in zdrava religiozna izobrazba enako pomembna, kot je bila v preteklosti (npr. v času Jezusovega delovanja). Avtor predstavi Gardnerjevo teorijo večkratnih inteligenc kot koristno, čeprav ne vključuje izrecno religiozne razsežnosti (jo pa dopušča in jo v mnogih primerih celo priporoča). Za praktično vse inteligence velja, da iščejo svoje končno območje v transcendenci.

Kdor se bo hotel poglobiti v psihološke dimenzije odnosa med vero in znanostjo, bo z zanimanjem prebral Erzarjev prispevek: *The Relationship between Science and Faith in Psychology, Psychoanalysis, and Psychotherapy: Towards a better Understanding of Human Relationships*. Avtor trdi, da se v luči novo odkrite globine medčloveške povezanosti v nevrologiji in nevropsihologiji dosedanje znanstvene metode in rezultati v polju odnosov

ne izkažejo le za nepopolne, ampak za orodja narcističnega zanikanja in popačenja relacijske podobe človeka, ki nas vedno znova preseneti.

Prispevek, ki sklene ta zbornik bogatih in mnogovrstnih razprav, v veliki meri zvest osnovnemu načrtu, je izpod peresa pravnika Stanislava Slatineka: *Die Relevanz von Glaube und Wissenschaft im Ehenichtigkeitsprozess*. Avtor predstavi kanon 1095 Kodeksa kanonskega prava (1983), ki obravnava najpogostejše razloge, ki se tičejo deklaracije o ničnosti zakona, in komentarje ter znanstvene razprave, ki so

obravnavale vsebino tega kanona. Tudi mnoga navodila Pontifikalnega sveta (zadnje je navodilo *Dignitas connubii*) opozarjajo, da so znanosti, ki ponujajo globlje razumevanje osebe, ki vstopa v zakon, v pomoč kanonskemu pravu, ker ponujajo znanstvene razlage tistega, kar se pričakuje od osebe, da bi bila sposobna vstopiti v zakonsko pogodbo.

O odnosu med vero in znanostjo bomo gotovo še veliko govorili in slišali; pomemben prispevek k temu je vsekakor tudi pričujoče delo.

Ciril Sorč

David Cortright, *Gandhi and Beyond: Nonviolence for an Age of Terrorism*, Paradigm Publishers, London 2006, IX+265 str., ISBN 1-59451-266-3.

Vojna je nepravilna in škodljiva. Nenasilje je učinkovito v teoriji, ampak ali je zares tudi praktično. Najverjetneje je največja ovira v družbenem razvoju mnenje, da se nič ne da spremeniti. Zaradi dvoma, da naše delovanje lahko spreminja družbo, se umikamo v zasebnost. V bistvu se nikoli ni možno popolnoma znebiti dvoma, ampak to niti ni potrebno. Kot je opazil že Soeren Kierkegaard, sta vera in dvom intimno prepletena in negotovost vedenja nas opremlja z vero.

Avtor knjige David Cortright je raziskovalec mednarodnih mirovnih študij na Inštitutu Joan B. Kroc na Univerzi Notre Dame. Bil je svetovalec različnih agencij v okviru Združenih narodov, nam pa se predstavi kot avtor in urednik številnih knjig in člankov, v katerih zagovarja nuklearno razoroževanje in nenasilne družbene spremembe. V pričujoči knjigi vidi v nenasilju več kot samo metodo družbenega delovanja. Nenasilje je zanj filozofija življenja, radikalno drugačna pot bivanja in delovanja. Nenasilje ni samo taktika, ampak je strategija. Ni samo praktična možnost, ampak filozofska izbira. Je koncept, ki je pomemben za razvoj prihodnosti

in za preživetje človeštva. Raziskava nenasilne družbene spremembe se za avtorja spremeni v vprašanje o resnici in pomenu življenja. Na tej podlagi nam avtor izčrpno predstavi nenasilna družbena gibanja, ki so včasih, čeprav ne vedno, uspešna in pomembna, da se vprašamo, zakaj. Kakšno nenasilje je možno v svetu, ki je v krču zaradi strahu pred terorizmom? Zagotoviti uspeh nenasilne metode je nemogoče. Dejstvo pa je, da so nekatere strategije in taktike bolj uspešne kot druge in da je študij učinkovitosti pomemben. Po 11. septembru 2001 se zdi, da vprašanje nenasilja neka-ko ni več relevantno. Smrt približno tri tisoč ljudi je v preživelih zanetila jezo in vzpostavila željo po povračilu v obliki vojne in spodbudila militarizem. Gandhijev koncept, ki zavrača maščevanje, je imel le malo zagovornikov. Hkrati s tem pa je po vsem svetu naraščalo spoznanje, da mora strategija boja proti terorizmu temeljiti bolj na učinkoviti zakonski uveljavitvi kot na enostranski vojaški operaciji. Cilj naj bi bil ločiti »svete« borce od njihovega finančnega temelja, in sicer s pospešenim reševanjem političnih krivic, ki jih teroristične skupine izkoriščajo. Terorizem je v svojem bistvu politično dejanje, je zaključila delovna skupina Združenih narodov za terorizem leta 2000. Za premagovanje terorizma je treba nujno razumeti njegovo politično naravo, prav tako pa tudi njegov temeljni zločin in psiholo-

gijo. Nasilne akcije proti potencialnim simpatizerjem terorističnih dejanj so lahko nasprotno produktivne in nehotе pritegnejo tretjo stran v vojskovanje. Da se to ne bi zgodilo, je potreben ustrezen politični pristop. Avtor v knjigi preučuje in nam prikaže metodo, na podlagi katere navedni ljudje občasno oblikujejo svojo lastno usodo in postanejo subjekti zgodovine in ne njeni objekti. Prav tako poudarja, da je bolje imeti oči odprte in iskati učinkovita sredstva za doseganje pravice kot pa kljubovati krogu nasilja.

Knjiga je razdeljena na tri dele, ki so sestavljeni iz devetih poglavij. Prvi del, ki vključuje poglavja od ena do tri, razlaga temeljne koncepte in tehnike socialne akcije pri Gandhiju. Osvetli njegov vpliv v ZDA in razvoj ter uporabo Gandhijeve metode pri Martinu Luthru Kingu. Drugi del s poglavji od štiri do šest preiskuje nadaljnjo evolucijo principa nenasilnega delovanja prek besed in dejanj Cesarja Chaveza, Dorothy Day in Barbare Deming. V tem delu avtor raziskuje učinkovitost, na podlagi katere bojkoti in druge oblike civilne neposlušnosti pridobivajo politično moč, spodbujajo zatiranje in iščejo politično podporo za uveljavitev socialne pravičnosti. Zadnji del s poglavji od sedem do devet raziskuje kritične izzive za prihodnost. Vsebuje lekcije iz državljanskih pravic, globalne pravičnosti, nuklearnega razoroževanja in proti-

vojnih gibanj. Tematizira zadeve, ki se navezujejo na spol in feministično kritiko M. Gandhija in Martina L. Kinga. Na koncu avtor povzema nekatere od najpomembnejših praktičnih razmišljanj za učinkovito nenasilno delovanje.

Avtor v središče zgodbe postavi Gandhija in njegovo edinstveno metodo nenasilnega prizadevanja: skrb za osebo in kljubovanje avtoriteti, ki vrže nasprotnika iz ravnotežja. Presenečen in zmeden nasprotnik lahko v začetku odgovori ostro in nasilno, ampak izostanek nasilnega povračila zmede njegov običajen čustven in psihološki odzivni vzorec. Izzi-valčeva pripravljenost sprejemanja kazni brez nasilnega zoperstavljanja odvzame represivnim metodam učinkovitost, oz. jih naredi neučinkovite. Ko so ljudje fizično izzvani, se njihov odgovor na izziv pogosto izrazi v jezi in sovražnosti. V nenasilnem odporu je ta običajni refleksni vzorec prekinjen. Poudarek je na kontroliranem vedenju nenasilnega aktivista, ki obvlada tok čustvene in fizične energije, ki se sprosti v konfliktu. V nasprotju z nasiljem nenasilje pušča odprto pot za komunikacijo in dialog. Posameznika usposablja, da razlikuje med osebo in dejanjem in da si prizadeva delovati proti grehu, ne proti grešniku. Avtor nas prepriča, da je potrebno svoje nasprotnike dojemati kot ljudi, ki so sposobni sočutja in spremembe in niso zgolj del velikega stroja, ki ga upravlja

neka avtoriteta, ki ima moč. Najpomembnejša lastnost nenasilnega delovanja je po Cortrightu sposobnost pridobiti si simpatijo in politično podporo tistih, ki so bili prej neopredeljeni. Uspeh same nenasilne metode je zato odvisen od podpore tretje strani. Intervencija tretje strani je posebej pomembna v zapiranju socialnega prostora med zatiralci in njihovimi žrtvami. Tirani vidijo svoje žrtve kot objekte. Sami sebe imajo za superiorne in socialno drugačne od tistih, ki jih zatirajo. Ta razdalja se začne manjšati, ko začne tretja stran delovati v prid zatiranih. To je novost, na podlagi katere avtor v Gandhiju prepozna največjega preroka nenasilja, ki je neposlušnost množic uporabil kot orodje za doseg socialne pravičnosti. In kar očitno najbolj vznemirja tudi danes, je vprašanje religiozne resnice, ki je pri Gandhiju tesno povezana z bojem za socialno pravičnost. Ker hoče biti avtor objektiven, predstavi tudi mnenja nasprotnikov Gandhijeve metode, ki jih avtor navaja skozi celotno knjigo. V konfliktih velikokrat same okoliščine ljudi zavedejo in jim nasilje in destruktivne metode prikažejo kot nujne za osvoboditev tlačanih in zatiranih. Poleg tega se pojavi tudi vprašanje, ki zadeva bistvo stvari: Ali se lahko od žrtev brutalnega nasilja pričakuje, da uporabijo izključno in samo nenasilne metode za izravnavo krivic? Po avtorjevem mnenju potencial za nenasilno reševanje proble-

mov obstaja v vsakem primeru, lahko pa se pojavijo trenutne okoliščine, ki ne podpirajo njegovega razvoja. Nenasilje je še vedno nova in dokaj nerazvita metoda. Primere nenasilnih prizadevanj najdemo v vsej zgodovini, predvsem v zadnjem času pa lahko vidimo njegov prispevek k družbenim spremembam.

Namen knjige je tako teoretični kot praktični. Nastal je na podlagi avtorjevega znanja in njegovega aktivizma. Namenjen je predvsem študentom, ki vztrajno postavljajo vprašanja o pomenu nenasilja, prav tako pa tudi vsem, ki iščejo ustvarjalne poti, da opo-

rekajo krivici in nasilju. Med drugim avtor tematizira nekatere ključne znanstvene probleme: vlogo žrtvovanja in moralnosti, pragmatično nasproti načelnemu nasilju, pomembnost razdora, komunikacijske strategije in njihovo oblikovanje, pomen tretje strani in prispevek feminizma. Izhaja iz analiz socialnega gibanja in politične teorije in na zgodovino gleda od spodaj navzgor. Knjiga tako ni namenjena kavarniškim strategom, ampak tistim, ki si prizadevajo delovati na podlagi svojega prepričanja.

Simona Šemen

