

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EΠHEMERIDES THEOLOGICAE

Razprave

Branko Klun *Razum v odnosu do vere*

Maria Carmela Palmisano *Med videnjem in verovanjem*

Aljaž Peček idr. *Božje odrešenje prek računalniških iger*

Luka Trebežnik *Aporetičnost odpuščanja pri Jacquesu Derridaju*

Jon Grošelj *Oris prispevka sholastike k razvoju ekonomske misli*

Ilaria Montanar *L'esperienza di Dachau nelle memorie autobiografiche del sacerdote Franc Hrastelj*

Simon Malmenvall *Podoba ženskosti v življenju prečastitega Teodozija Pečerskega*

Brigita Korošec *Motivacija odraslih za religiozno izobraževanje*

Mik Šetina *Vzgoja kot izhodišče oblikovanja etičnih družbenih odnosov*

Brigita Perše *Potreba po sistematični (po)krstni pastoralni v Cerkvi na Slovenskem*

Sebastjan Kristovič *Bivanjska varnost in duhovnost z vidika logoterapije*

Christian Gostečnik idr. *Ustvarjeni po božji podobi*

Glasiło Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 73

2013 • 4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov uredništva / Address of editorial	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
Spletni naslov / E-address	http://www.teof.uni-lj.si/bv.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief	Robert Petkovšek CM
E-pošta / E-mail	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
Namestnik gl. urednika / Viceeditor	Miran Špelič OFM
Uredniški svet / Scientific council	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik OFM Cap, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Anton Stres CM, Ed Udovic (Chicago), Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika / Editorial Assistants	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc OFM Conv, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar OFM, Andrej Saje, Barbara Simonič, Ciril Sorč, Janez Vodičar SDB
Lektoriranje / Language-editing	Rosana Čop
Prevodi / Translations	Vera Lamut
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. n. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Christian Gostečnik OFM
Izvečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus European Reference Index for the Humanities (ERIH, C) Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts Scopus
Letna naročnina / Annual subscription	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
Transakcijski račun / Bank account	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJSI2X

Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko **565**. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v Bogoslovnem vestniku objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

4

**Letnik 73
Leto 2013**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2013

ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

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

ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

1. **Janez Juhant (ur.)**, Na poti k resnici in spravi
- s.n. **Edo Škulj (ur.)**, Slovensko semenišče v izseljenstvu
2. **Robert Petkovšek**, Heidegger-Index
3. **Janez Juhant (ur.)**, Kaj pomeni religija za človeka : znanstvena podoba religije
4. **Peter Kvaternik (ur.)**, V prelomnih časih
5. **Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.)**, Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. **Miran Špelič OFM**, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastoralna na razpotjih časa
8. **Drago Ocvirk CM**, Misijoni - povezovalci človeštva
9. **Ciril Sorč**, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. **Anton Štrukelj**, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. **Ciril Sorč**, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. **Tadej Strehovec OFM**, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odrešenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad - Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II - Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi - potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc-Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.**, Izvor odpuščanja in sprave
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI)
27. **Ciril Sorč**, Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti
28. **Drago Karl Ocvirk**, Ozemljena nebesa
29. **Janez Juhant**, Za človeka gre
30. **Peter Sloterdijk**, Navidezna smrt v mišljenju
31. **Tomáš Halík**, Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero
32. **Janez Juhant**, Človek in religija
33. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.** Kako iz kulture strahu?:
Tesnoba in upanje današnjega časa
34. **Janez Juhant in Vojko Strahovnik, ur.** Izhodišča dialoga v sodobnem svetu
35. **Mari Osredkar in Marjana Harget**, Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah
36. **Ivan Platovnjak, ur.** Karel Vladimír Truhlar: Pesnik, duhovnik, teolog

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

RAZPRAVE / ARTICLES

- 495 Branko Klun, Razum v odnosu do vere: podpora in izziv**
Reason in Relation to Faith: Support and Challenge
- 507 Maria Carmela Palmisano, Med videnjem in verovanjem: pot vere v četrtem evangeliju; »... da bi s tem, ko verujete, imeli življenje v njegovem imenu« (Jn 20,31)**
Between Seeing and Believing: the Progress of Faith in the Fourth Gospel; "… that believing you may have life in His name" (Jn 20:31)
- 517 Aljaž Peček in Mari Jože Osredkar, Božje odrešenje prek računalniških iger**
God's Salvation Through Computer Games
- 527 Luka Trebežnik, Aporetičnost odpuščanja pri Jacquesu Derridaju**
Aporetics of Forgiveness with Jacques Derrida
- 539 Jon Grošelj, Oris prispevka sholastike k razvoju ekonomske misli**
On the Role of Scholasticism in the Development of Economic Thought
- 553 Ilaria Montanar, L'esperienza di Dachau nelle memorie autobiografiche del sacerdote Franc Hrastelj**
Izkušnja koncentracijskega taborišča Dachau v avtobiografskih spominih duhovnika Franca Hrastelja
Franc Hrastelj's Dachau Experience: Autobiographical Memories of a Priest
- 575 Simon Malmenvall, Podoba ženskosti v Življenju prečastitega Teodozija Pečerskega**
The Image of Femininity in The Life of Our Venerable Father Theodosius, Hegumen of the Kievan Caves Monastery
- 589 Brigita Korošec, Motivacija odraslih za religiozno izobraževanje**
Motivation of Adults for Religious Further Education
- 599 Mik Šetina, Vzgoja kot izhodišče oblikovanja etičnih družbenih odnosov**
Education as Basis for Formation of Ethical Social Relationships
- 611 Brigita Perše, Potreba po sistematični (po)krstni pastoralni v Cerkvi na Slovenskem**
Necessity for Systematic (After)Baptismal Pastoral Care in Slovenian Church
- 625 Sebastjan Kristovič, Bivanjska varnost in duhovnost z vidika logoterapije**
Existential Security and Spirituality from the Point of View of Logotherapy
- 639 Christian Gostečnik, Robert Cvetek, Tanja Pate in Tanja Repič Slavič, Ustvarjeni po božji podobi**
Created in God's Image

NOVI DOKTORJI ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

- 653 Andraž Arko**, Edukativna razsežnost in katehetsko-pastoralna uporabnost filma Kristusov pasijon režiserja Mela Gibsona (**Stanko Gerjolj**)
- 655 Ivan Hočevar**, Maitreja B. Crema in Jezus Kristus: Med samouresničenjem in odrešenjem (**Ciril Sorč**)
- 657 Sabina Jurič**, Medgeneracijski prenos elementov starševstva, religioznost staršev in odrasla navezanost otrok (**Vinko Potočnik**)
- 659 Anica Koprivc Prepeluh**, Posledice ne-varne navezanosti v odnosu mati-hči in njeno preoblikovanje v odnosu terapevtka-klientka (**Tomaž Erzar**)
- 661 Anja Kozina**, Povezava med travmatiziranostjo v primarni družini in nezvestobo v partnerskih odnosih (**Robert Cvetek**)
- 663 Sebastjan Kristovič**, Eksistencialna kriza in kriza smisla z vidika logoterapije (**Vinko Potočnik**)
- 665 Janez Sečnik**, Medgeneracijski prenos sramu (**Katarina Kompan Erzar**)

LETNO KAZALO / ANNUAL BIBLIOGRAPHY

- 667** Letno kazalo

SEZNAM RECENZENTOV (2013) / LIST OF CRITICS (2013)

- 672** Seznam recenzentov

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

- 673** Navodila sodelavcem

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Robert CVETEK

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

Tomaž ERZAR

izr. prof. dr., za zakonsko in družinsko terapijo PhD, Assoc. Prof., Marital and Family Therapy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
tomaz.erzar@guest.arnes.si

Stanko GERJOLJ

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

Christian GOSTEČNIK

prof. dr., za psihologijo religije PhD, Prof., Psychology of Religion
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
christian.gostecnik@guest.arnes.si

Jon GROŠELJ

dipl. filozof in ekonomist (UN) B. A. (Philosophy and Economy)
Novo Polje, cesta I 4, SI – 1260 Ljubljana - Polje
jon.groselj@gmail.com

Branko KLUN

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

Brigita KOROŠEC

univ. dipl. teol., doktorand UL BA in Theology, Doctoral Student
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
brigita.korosec@siol.net

Sebastjan KRISTOVIČ

doc. dr., za psihoterapijo PhD, Assist. Prof., Psychotherapy
Fakulteta za uporabne družbene študije School of Advanced Social Studies
Gregorčičeva 19, SI – 5000 Nova Gorica
kristovic@outlook.com

Simon MALMENVALL

dipl. rusist (UN) in zgodovinar B. A. (Russian studies and History)
Pod hribom 68, SI – 1000 Ljubljana
malmenvall@gmail.com

Ilaria MONTANAR

dr., za zgodovino Cerkve PhD, Church History
3 Rehov Shlomo Hamelekh, P.O.B. 1445, IL – 91013 Jerusalem
comloy@netvision.net.il

Mari Jože OSREDKAR

doc. dr., za osnovno bogoslovje in živa verstva PhD, Assist. Prof., Fundamental Theology and Religious Studies
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mari.osredkar.ofm@siol.net

Maria Carmela PALMISANO

doc. dr., za biblični študij in judovstvo PhD, Assist. Prof., Biblical Studies and Judaism
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mariacarmela.palmisano@teof.uni-lj.si

Tanja PATE

univ. dipl. soc. pedagog, asist., doktorand UL B.A. in Social Pedagogy, Assist., Doctoral Student
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
tanja@pate.si

Aljaž PEČEK

univ. dipl. teol., doktorand UL BA in Theology, Doctoral Student
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
pecek.aljaz@gmail.com

Brigita PERŠE

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

Vinko POTOČNIK

prof. emer. dr., za sociologijo religije PhD, Prof. emer, Sociology of Religion
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
vinko.potocnik@guest.arnes.si

Tanja REPIČ SLAVIČ

doc. dr., za zakonsko in družinsko terapijo PhD, Assist. Prof., Marital and Family Therapy
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
tanja.repic@teof.uni-lj.si

Ciril SORČ

prof. dr., za sistematično teologijo PhD, Prof., Dogmatic Theology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
ciril.sorc@guest.arnes.si

Mik ŠETINA

doktorand Doctoral Student
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mik.setina@gmail.com

Luka TREBEŽNIK

univ. dipl. teol., doktorand UL BA in Theology, Doctoral Student
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
lukatrebeznik@yahoo.com

Razprave

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 73 (2013) 4, 495—505

UDK: 165.17:27-1

Besedilo prejeto: 06/2013; sprejeto: 09/2013

*Branko Klun***Razum v odnosu do vere: podpora in izziv**

Povzetek: Ena od glavnih težav pri dialogu med razumom in vero je nejasni pojem razuma. Članek zato razlikuje tri ravni razuma ali racionalnosti. Prva raven je instrumentalni razum kot orodje individualne volje in egoističnih interesov. Druga raven je etični razum, ki egoistično partikularnost podredi razumski univerzalnosti. Toda vladavina tega razuma ne dopušča ničesar, kar bi ga presegalo, in s tem zanika možnost božjega razodetja. Tretja raven racionalnosti pa nosi provizorično ime »višji razum« (Marion). Tu govorimo o aporetični logiki (Derrida), pri kateri razum resda izgubi vlogo temelja in se odpre vdoru transcendece, vendar kljub temu ohrani svojevrstno razumnost in možnost obče posredljivosti.

Ključne besede: razum, vera, instrumentalni razum, etični razum, višji razum

Abstract: **Reason in Relation to Faith: Support and Challenge**

One of the main difficulties in the dialogue between reason and faith is the unclear concept of reason. Therefore the article differentiates three levels of reason or rationality. The first level is instrumental reason, which serves as a tool for individual will and egoistic interests. The second level is ethical reason, which subjects egoistic particularity to rational universality. The rule of this reason, however, does not allow anything transcending it and thus negates the possibility of Divine Revelation. The third level of rationality carries the provisional name of "higher reason" (Marion). It is an aporetic logic (Derrida) where the reason loses its fundamental role and opens for an invasion of transcendence, yet nevertheless keeps its special rationality and the possibility of general conveyability.

Key words: reason, faith, instrumental reason, ethical reason, higher reason

Vera zahteva razumevanje. Ta stavek je v veliki meri samoumeven, kajti vsako verovanje nujno vključuje razumevanje tega, kaj in zakaj verujemo. V naspornem ne bi mogli o tem, kar verujemo, niti govoriti. Toda težava nastopi, ko vprašanje razumevanja zožimo na besedo »razum«. Vera zahteva razum. Tukaj imamo opravka s pojmom razuma, ki naj bi bil temelj in kriterij vsakega razumevanja. Razum naj bi utelešal razumnost in logiko, ki nista odvisni od časa in od posame-

znika, zato naj bi bila vzvišenost razuma prav v tej občji (univerzalni) in brezčasni veljavnosti. Ko se vera sooči s takšnim razumom, se zdi, da se med njima vzpostavi napetost, kajti biblično razodetje s svojo edinstvenostjo in z zgodovinsko naravo izziva univerzalno brezčasnost razuma. Zato ne preseneča, da lahko vera takšen razum doživi kot sebi sovražnega in da se kljubujoče razglasi za nerazumnost ali celo »norost« z vidika razuma. Tertulijana pogosto povzemajo s stavkom, ki ga sam resda ni napisal, vendar odseva duha tega vélikega apologeta: *Credo quia absurdum*, verjamem, ker je nesmiselno. Ko v čustvenem zanosu razpravlja z Markionom, kljubujoče zapiše: »Božji sin je bil križan – tega se ne sramujem, prav ker je sramotno. Božji sin je umrl – to je vredno verjetja, prav ker je noro; bil je pokopan in je vstal – to je gotovo, prav ker je nemogoče.« (De carne Christi V, 4; Tertulijan 1954b, 881) Toda ta isti Tertulijan nikakor ne bi razumsko utemeljeno in argumentativno pisal svojih obsežnih apologetskih spisov, če ne bi verjel, da ne piše nesmislov, temveč da piše o nečem, kar uteleša višjo razumnost, ki jo lahko dojamejo tudi njegovi sogovorniki, katere Tertulijan vabi k preučevanju tega, kaj je resnično božanstvo.¹

Razodetje krščanskega Boga je razodetje *logosa*. Tudi če *logos* ustrezno prevedemo kot »beseda« (lat. *verbum*), ne moremo zakriti drugega pomena, ki je prav tako navzoč v besedi in v vsakem smiselnem govorjenju (gr. *legein*), namreč »razum« (lat. *ratio*). Razodeta božja beseda ni nerazumna – lahko nas osvoji samo tako, da jo razumemo, da nas prepriča njen »razum«. Šele s takšnim razumevanjem je moč izpolniti to, kar veleva Prvo Petrovo pismo (3,15): »Vselej bodite vsakomur pripravljeni odgovoriti (gr. *apologia*), če vas vpraša za razlog (gr. *logos*, lat. *ratio*) upanja, ki je v vas.« Vera, ki zna odgovoriti, »odgovorna vera«, mora poznati razloge oziroma *logos* svojega verovanja. Le tako je namreč sposobna svojega zagovora (apologije) pred vsakomer. Kakor je pomen besed v jeziku nekaj, kar je obče veljavno in pripada vsem, tako je tudi *logos* kot razum po definiciji sposoben nagovora vsakogar, ki se le hoče odpreti za njegovo logiko.

Toda to, kaj je razum in v čem so kriteriji razumnosti (racionalnosti), kakšna je njegova narava in kje so njegove meje, nima samoumevnega odgovora. Zgodovina filozofije nam razodeva mnogotere možnosti razumevanja človeka in stvarnosti, v katerih se razumnost različno dogaja in prevzema različne izraze. V tej nedoločeni racionalnosti (oziroma razuma) je eden od glavnih problemov pri srečevanju med vero in razumom. Zato je pomembno, da uvedemo nekatera razlikovanja, ki nam bodo pomagala ločiti različne ravni razuma in nam omogočila ploden dialog z vero in z njeno razumnostjo.

1. Instrumentalni razum

Ko rečemo »razum«, imamo opravka z abstrakcijo, kajti ne obstaja nič takšnega kakor razum v smislu neodvisne stvarnosti, temveč se razum najprej do-

¹ Apologeticum XXI, 31: »Quaerite igitur si vera est ista divinitas Christi.« (Tertulijan 1954a, 128)

gaja v dejanju »razumevanja«, ki ga opravljamo kot ljudje. Šele skozi razumevanje, ki nas že vedno spremlja in določa kot ljudi (zato Grki človeka opredelijo kot bitje, ki ima *logos*), si postavimo vprašanje o kriterijih in o zakonitostih pravega razumevanja in s tem oblikujemo (abstraktni) pojem razuma. Ta vezanost razuma na človeka oziroma to, da se razum vedno dogaja v razumevanju kot izvajanju konkretnega življenja, je ključnega pomena, čeprav človek pozneje odkrije, da zakonitosti razumevanja oziroma tisto, kar imenuje »razum«, ni odvisno od posameznega človeka in v sebi razodeva svojevrstno presežnost. Razumske zakonitosti ali logika (*logosa*, razuma) se v nasprotju z našim enkratnim, prigradnim in (za)časnim bivanjem razodevajo kot nujne in brezčasne. Grška metafizika se je rodila iz tega odkritja: da namreč obstaja umni »svet«, ki ni podvržen spreminjanju in smrti in ki ga je deležen lahko tudi človek, če se mu uspe prek uma (*gr. nous*) dvigniti k njemu.

Toda istočasno s to Platonovo metafizično izkušnjo obstaja tudi izkušnja sofistov, za katere je logika razuma odvisna od doseganja vsakokratnih retoričnih ciljev in od osebne koristi. Če je cilj grške metafizike naporna pot spoznanja presežnega *logosa* – pot, ki po Platonu vodi samo prek potrpežljivega dialoga (*dia-logos*) in pri kateri se mora filozof vseskozi prizadevati za preseganje egoističnih interesov –, pa govorimo pri sofistih o drugačni naravnosti. Razum in njegova dialektika, večšina razumskega sklepanja in argumentiranja, vse to je podrejeno individualnemu življenju tukaj in zdaj. Razum je v službi osebne koristi in zadovoljevanja osebnih interesov. V poznejši zgodovini filozofske misli je bila napetost med hotenjem, ki išče svojo lastno potrditev, in razumom, ki se dviga nad egoistično individualnost, predstavljena tudi kot odnos med voljo in razumom. Volja je sinonim za edinstvenost, individualnost, konkretnost (volja je vedno moja lastna volja), medtem ko je razum sposobnost dviga na raven občega, univerzalnega, abstraktnega (logični zakoni niso »moji«, čeprav jih jaz uvidim in mislim). Volja je po svojem bistvu »samo-volja«; le če se prepusti vodstvu razuma, lahko preseže svojo egoistično usmerjenost, svoje samoljubje. Zato ne čudi, da je prav Nietzsche, ki je sebe razumel kot grobarja metafizike, prvo mesto dodelil volji in jo zoperstavil vladavini razuma. Volja je namreč tisti princip življenja, ki hoče svojo potrditev, ki hoče uresničevanje svoje lastne edinstvenosti in moči in ki po Nietzscheju nima nikakršnega (»razumnega«) cilja zunaj sebe. Razum je povsem v službi volje in je zgolj njeno orodje. Nietzsche pravi, da je resnica – za katero naj bi si prizadeval razum – »vrsta zmote, brez katere bi določena vrsta živih bitij ne mogla živeti« (2004, 286). Pri tem je jasno, da je ukinjen pojem obče veljavne resnice in univerzalnosti razuma. Še več, Nietzsche udejstvovanju razuma (spoznanju, resnici) ne pripisuje glavne vloge, kajti spoznanje ima zgolj vlogo ohranjanja in opravičevanja tistega, kar hoče volja. Bolj pomembno je to, kar je sposobno voljo stopnjevati, jo večati v njeni moči – in to je po Nietzscheju umetnost, ki je »več vredna kakor resnica« (2004, 480) in ki pomeni kipenje volje onkraj vseh okvirov razuma.

Razum, ki postane orodje volje in stopi v službo njenih partikularnih interesov, lahko imenujemo tudi instrumentalni razum. Tu ne govorimo o pomenu, ki ga Habermas (1981, 30) pripisuje »instrumentalni racionalnosti«, drugače od »komunikativne racionalnosti«, čeprav bi lahko potegnili marsikatero podobnost. Razum

je ponižan na raven instrumenta in se uporablja kot zagovor ali apologija za neki način življenja, za uveljavljanje konkretne volje, ki je sama izvzeta iz zahtev, da bi se podvrгла sodbi občosti. Takšna instrumentalizacija razuma je navzoča v vseh časih in je skušnjava za vsakega človeka. Namesto moči (razumskega) argumenta prevlada argument moči. V duhu Nietzschejeve analize si moč samovoljno postavlja cilje, za katere pozneje išče svojo logiko, svoje razloge in svoj zagovor (apologijo). V takšni situaciji, v kateri vlada samovolja moči, tudi ni možen pristen dialog, temveč se pogovor razume zgolj kot strategija prepričevanja (pogovor kot »pregovarjanje«). Pristen dialog namreč predpostavlja, da se sogovorniki podredijo vladavini občega logosa in so ga pripravljeni sprejeti, tudi če morajo ob tem spremeniti svoja začetna mnenja. Pomembna je odpoved svoji lastni volji, svoji lastni moči, da se lahko izrazi moč resnice in tisto, kar je značilno za logos. Če pa si egoistična volja podredi razum, ki postane instrument sofističnega prepričevanja, potem je sogovorniku v dialogu odvzeto njegovo dostojanstvo in je ponižan v sredstvo za doseg ciljev volje.

Nadvlada volje se lahko preseli tudi na področje vere, ko stopi v ospredje božja volja in se zoperstavi razumu. Ker je božje razodetje po svojem bistvo nadnaravno in presega »naravni« razum – drugače ne bi bilo razodetje presežnega Boga –, k njemu nujno sodi moment božje nedoumljive svobode oziroma volje. Toda če se ta božja volja razlaga kot nekaj, kar ni podvrženo umnosti, nastopi problem tako imenovanega božjega voluntarizma. Srednjeveški spor med realizmom in nominalizmom ni bilo zgolj vprašanje glede univerzalij in ontološkega reda, temveč v prvi vrsti vprašanje glede razumevanja Boga. Tomistični realizem – ki je zgrajen na aristotelskih predpostavkah – je poudarjal, da Boga vodi razum in da se zato razumni red zrcali v ontološki strukturi stvarstva. Nominalizem pa je v prevelikem poudarku razuma videl nevarnost, da se zakrije dinamika božje svobode, njegova presežna suverenost, ki edina lahko zagotovi vso globino božje ljubezni do človeka. Zato je nominalizem pri Bogu poudarjal voljo, ki resda hoče biti tudi razumna (božjo vsemogočnost, ki samo sebe razumsko omeji, imenuje Ockham (1974, 779–780) *potentia Dei ordinata*), vendar pa si je razum ne more nikoli povsem podrediti. Če se težišče v celoti prenese na božjo voljo, potem človekov razum izgubi sposobnost, da spozna »logiko«, ki vodi zakone in delovanje Boga, in mu preostaneta zgolj poslušnost in nevedno zaupanje. Zakoni ne temeljijo na naravnem razumu (oziroma na naravnem pravu), ki vsebuje nujnost, temveč na suvereni volji Boga. Bistvo dobrega je v tem, da ga hoče Bog, in ne narobe, v tem namreč, da ga Bog hoče, ker je dobro. Utemeljiti vse v božji volji pomeni, odpraviti vsako trdnost ontološkega reda in povsem oslabiti človekovo sposobnost razuma.

Pri voluntaristični razlagi božjega delovanja sicer ne moremo govoriti o instrumentalnem razumu, še zlasti ker bi lahko verjeli, da tudi božjo svobodno voljo vodi umni načrt, ki je našemu razumu načelno nedostopen (v smislu Izaija (55,8), ki piše: »Kajti moje misli niso vaše misli.«), toda v takšno božjo umnost lahko samo verujemo. Naš razum ostaja oslabiljen do te mere, da mu preostaneta le še odpoved samemu sebi in čista predanost zaupanja.

2. Etični razum

Prek sposobnosti, da človek z razumom preseže svojo samovoljo in se podredi nečemu, kar je obče veljavno, se v razumu razodeva globoka etična narava. Občeveljavnost pomeni, da nekaj velja za vse in da od vseh zahteva podreditev. Univerzalnost razuma, ki se zoperstavlja partikularnosti volje, pomeni premaganje egoizma in upoštevanje resnice, ki je presežna glede na posameznika. Ta etična narava je postala očitna že pri sporu med Sokratom in sofisti in je temelj zahodnega filozofskega mišljenja. Upoštovati razum, ki je en sam, presežen in neodvisen od posameznega človeka, pomeni, upoštevati tudi vse druge ljudi, ki so obdarjeni s sposobnostjo razuma. Tisti, ki je v novem veku posebej poudaril povezavo med spoštovanjem razuma in spoštovanjem sočloveka, je bil Kant. Kantova morala temelji na zmožnosti človeka, da se podredi nepristranski sodbi razuma, da se samoljubje in samovolja povsem podredita moralnemu zakonu, ki izhaja iz umnega uvida. V razumu se namreč združuje oboje: po eni strani je to podreditev sebe instanci, ki presega mojo individualnost, po drugi strani pa razumski uvid, ki je moj – in zato razumske resnice ne doživim kot nekaj, kar bi se mi vsiljevalo kot tuja volja. Če zares razumem matematično zakonitost, je ne bom razumel kot omejitev, ki se mi nalaga od zunaj, temveč kot nujnost, s katero se v uvidu povsem poistovetim, jo vzamem za svojo. Zato je Kantova morala, ki temelji na razumskem uvidu, avtonomna, vendar nikakor samovoljna. Biti avtonomen za Kanta pomeni, dojeti in se poistovetiti z razumsko nujnostjo. V uvidu te nujnosti je hkrati najvišje dejanje svobode. Kot tujo voljo Kant razume vsako zahtevo, ki ni podrejena občosti razuma in katere nujnosti ne morem uvideti v svojem lastnem razumskem razmisleku. Takšna je po njegovem tudi morala, ki temelji na božji volji; pri tem vzame za zgled prav Ockhamovo pojmovanje božje vsemoččnosti. Teonomna morala bistvo zakona oziroma zapovedi vidi v dejstvu, da ju je postavil Bog, in ne v tem, da imajo zapovedi univerzalno razumsko utemeljitev in jih zato hoče tudi Bog. Motiv, ki vodi Kantovo kritiko heteronomije, ni zgolj zavzemanje za človekovo avtonomijo, temveč upoštevanje vseh ljudi, vsega človeštva. Absolutna resnica mora zavezovati vsakogar, ki ima razum, torej vse ljudi, neodvisno od kulturnih ali drugih danosti. Zato ne more biti utemeljena v dejanju (volje), ki ni sposobno preizkusa razumske univerzalnosti.

Nasprotno od podreditve razuma volji Kant zahteva popolno podreditev volje razumu. Najvišje dobro pri njem ni vsebinsko določeno, temveč je tista volja, ki se povsem odpeve »samovolji« in hoče to, kar veleva moralni zakon. Takšno voljo, ki se povsem podredi univerzalnemu imperativu razuma, imenuje »dobra volja« (Kant 2005, 9) in s tem pokaže, kje edino lahko govorimo o »dobrosti« človeka. Toda vladavini razuma mora biti povsem podrejena tudi volja Boga. Zato Kant zanika razodetje, če bi to pomenilo prihod nečesa, kar bi postavilo pod vprašaj univerzalno veljavnost razuma, če božja volja ne bi bilo povsem istovetna z zahtevami razuma. Religija je po njegovem dopustna samo v mejah, ki jih postavlja um (Kant 2004), ali povedano drugače, do tiste meje, kjer se etično razumski uvidi prekrivajo z religioznim učenjem. V resnici to pomeni konec razodete religije, ka-

kor je krščanstvo, za katero je božja transcendenca ključnega pomena. Bog ne bi mogel razodeti ničesar, kar ne bi bilo dostopno razumskemu uvidu – zato bi bil omejen na imanenco sveta, na imanenco etično razumnega reda.

Ob Kantu je postala jasna vsa razsežnost dileme, ki spremlja odnos vere do razuma. Po eni strani se v zahtevi razuma po univerzalnosti skriva globoka etična razsežnost. Govorimo o spoštovanju drugega človeka, ki ima svojo lastno voljo in svoja lastna prepričanja. Če želim z njim vzpostaviti dialoški odnos, potem morava najti skupno podlago, ki bo omogočila najino komunikacijo. Da bom z njim lahko delil svoje razumevanje, morava oba spoštovati nekatere temelje razumnosti. Zato mora tudi vera vključevati razumnost, drugače ne bi bila sposobna svoje posredljivosti in dialoga s sočlovekom. Toda če bi vero hoteli napraviti povsem razumljivo, univerzalno dostopno vsakemu razumnemu bitju (tako kakor – na primer – matematika), če bi jo torej prevedli v razumsko dojetje, bi jo s tem ukinili. Zato pridemo do nuje razlikovanja med naravnim razumom in nadnaravnim razodetjem; pri tem se je zlasti katoliška tradicija zavedala, da je treba iskati občutljivo ravnotežje med razumom in vero in se varovati obeh skrajnosti, ki jih navadno imenujemo racionalizem in fideizem. Fideizem je druga plat fenomena, ki smo ga imenovali voluntarizem. Če je božja volja povsem nedoumljiva in jo moramo sprejeti preprosto zato, ker je božja, potem bo problem odsotnosti razuma kaj hitro postal etični problem. Ni naključje, da si je papež Benedikt XVI. – ki je še kako poznal tisto tradicijo krščanske teologije, ki v ospredje postavlja ljubezen in voljo – tako močno prizadeval za vlogo razuma, kajti edino tako vera dobi ustrezno razumevanje, obenem pa je to edina podlaga za dialog z drugače mislečimi. Kar je motiviralo njegove pogovore s Habermasom, je bila skrb za družbeni dialog, ki gradi na razumu, potem ko je ta razum v sodobni družbi postal vse šibkejši in vse bolj ogrožen (Habermas in Ratzinger 2005). Podoben poziv k razumu je spremljal tudi stike z drugimi verstvi, zlasti z islamom, pri katerem je problem teološkega »voluntarizma« še posebno žgoč.

Ob tem ne gre pozabiti, da sta prizadevanje za univerzalnost in s tem poudarjena vloga razuma vpisana v sam začetek krščanstva. Drugače od »partikularizma« izvoljenega judovskega naroda, ki resda prinaša univerzalno božje sporočilo (v smislu etičnih zapovedi) za vse človeštvo, je krščanstvo sebe razumelo kot povabilo Boga vsem ljudem, da postanejo novo »božje ljudstvo«. Judovsko vzgojeni apostol Pavel piše v grščini, torej v jeziku takratne univerzalnosti in filozofije; to je postalo vzorec za samorazumevanje krščanstva. Krščanstvo bo sebe razumelo kot nenehno »prevajanje« bibličnega razodetja v univerzalni jezik, ki zmore nagovoriti vse ljudi, prav v tem oziru bo hotelo biti »katoliško«. Tudi danes naloga ostaja nespremenjena: krščansko sporočilo mora razmišljati o svoji razumnosti, o svoji občji posredljivosti, pri tem pa mora vstopati v dialog z razumevanji, s filozofijo, ki vladajo v sodobnem času.

Toda ali dialog z razumom ne trči ob meje, ki smo jih ravnokar izpostavili? Ali ni razodetje tisto, ki že po definiciji presega razum? Ali ni potrebno sprejeti neko določeno »samoodpoved« razuma, če ne želimo tvegati padca v racionalizem in celo v zanikanje vere? Pa vendar: vsako odpovedovanje razumu je možno samo z

višjimi razlogi, zato je morda bolj upravičeno, vprašati se po teh višjih razlogih, po tem – imenujmo ga provizorično, podobno, kakor je to storil Marion (2007, 4) – »višjem« razumu. Treba je razširiti pojem razuma, ki je pri Kantu in v racionalizmu, še bolj pa v sodobni tehnični racionalnosti poenostavljen in preozek. To je vprašanje tistega »logosa«, ki naj bi bil po pozivu iz Petrovega pisma razlog našega upanja. Biblični pojem upanja za običajni razum pomeni svojevrsten paradoks. Če nekaj vemo, ni treba upati. Če natančno izračunamo sončni mrk, nam ni treba upati, da se bo zgodil (razen če ne zaupamo svojemu izračunu). Biblično upanje pa pomeni preseganje svojega lastnega vedenja in razuma, kajti tu je pomembno »zaupanje« Bogu. Toda Peter kljub temu govori o razlogu, o »razumu« tega upanja, ki ga lahko razložimo drugemu človeku in je torej sposoben obče posredljivosti. Pri razmisleku o tem »višjem« razumu lahko najdemo pomembne zaveznike tudi v sodobni filozofiji, ki prav tako problematizirajo zoženi pojem razuma.

3. »Višji« razum

Svoje razlikovanje različnih ravni razuma bi lahko povezali s Kierkegaardovim razlikovanjem treh stadijev eksistence. Prvi stadij je po Kierkegaardu estetični način življenja, pri katerem sta v ospredju čutnost in iskanje individualnega užitka. Temu cilju je podrejen tudi razum. Drugi stadij, ki mora preseči prvega, je etični stadij, v katerem vlada razum v smislu pravkar opisane Kantove morale. Človek se podredi obćim normam in univerzalni veljavnosti razuma. Toda za Kierkegaarda etični človek ne doseže pristne eksistence, ki je kot takšna možna samo v religioznem stadiju. Tu je človek sam pred Bogom, v edinstvenosti svojega odgovora na njegov klic (ta odgovor se dogaja kot vera) in brez možnosti, da bi se zatekel k univerzalnim razumnim pravilom, ki bi vodila njegovo življenje v veri. Zgled takšne vere je Abraham, ki verjame Bogu tudi takrat, ko božji klic zahteva prekršitev etičnih pravil – kakor je poziv k darovanju Izaka – in ko ta klic pomeni protislovje za razum. Kierkegaard hoče pokazati, da božja transcendenca presega univerzalnost razuma in da božje razodetje z vidika razuma pomeni pohujšanje oziroma škandal. Zato je vera tista, ki lahko »suspendira etično« in ki namesto razumske razlage živi tisto, kar je za razum paradoks (Kierkegaard 2005, 75). Toda Kierkegaardovo vztrajanje, da vzpon v religiozni stadij pomeni odpoved razumu in sprejetje nedojemljivega paradoksa (pri tem odzvanja protestantska tradicija nezaupanja v razum, ki je oslavljen zaradi izvirnega greha), v sebi prinaša tveganje – ki se ga tudi Kierkegaard dobro zaveda, vendar ga spremeni v pozitivno določilo in v odliko »viteza vere« (2005, 53) –, da bi vera postala nerazumna in neetična. Razdalja med Abrahamom kot pristnim vernikom, ki Bogu zaupa kljub paradoksnosti njegove zahteve, in morilcem, če njegovo dejanje presojava zgolj z etičnega vidika, se nevarno zmanjša.

Napetost med etičnim razumom in njegovim religioznim preseganjem bi sam raje ponazoril z znano priliko o izgubljenem sinu, ki jo beremo v Lukovem evangeliju (Lk 15,11–32). Starejši sin, ki je ostal pri očetu in ni nikoli prestopil njegove-

ga ukaza, je sinonim za etični način življenja. Bil je razumen, odpovedal se je samovolji in se podredil obćim pravilom. To mu zagotovo ni bilo vedno lahko. Zato je bila njegova jeza upravićena, ko je slišal, kaj je napravil oće ob vrnitvi mlajšega sina. Oće je prekršil pravila, kajti ne le da je sprejel nazaj nekoga, ki se je etićno neodgovorno vedel in bi si zaslužil pravićno kaznen, temveć mu je celo priredil zabavo, za katero si starejši sin sploh prositi ni upal. V lući etićnega razuma je oćetovo ravnanje postalo vodilo obće zakonodaje, kakor zahteva Kantova etika, kajti to bi lahko pomenilo slab zgled za druge sinove in za vso druźbo. Če je takšno ravnanje sprejemljivo, potem bi starejši sin morda celo obźaloval, da je sam ostal doma. Pa vendar paradoks, ki ga z etićnega vidika uteleša oćetovo ravnanje, ni nekaj, kar bi ukinito razum. Nasprotno, oćetovo dejanje nas preprića kot razodetje višje »logike«, ki ima kljub preseganju obićajnega razuma (z njegovo zahtevo po vzajemnosti, enakosti, nepristranskosti) obćo veljavo in lahko vsakogar razumno nagovori. Ima torej smisel, ki ohranja usmerjenost v univerzalno, da ga lahko razume vsak ćlovek. Prilika pa je pomenljiva tudi glede odnosa med to višjo smiselnostjo in etićnim razumom. Kljub temu da oće prekrši meje etićnega razuma, tega razuma ne zanika in ne ukinja. To se najprej kaēe v tem, da svojo ljubezen deli med oba sinova, da hoće biti obema v polnosti oće, ćprav prizadevanje za enakopravno obravnavo in pravićnost vkljućuje prilagajanje na posamezne potrebe vsakega od njih. Nadalje pa njegovo spoštovanje etićnega razuma potrdi zagotovilo starejšemu sinu, da je njegov etićni naćin življenja ustrezen in da odpušćanje, ki ga je naklonil mlajšemu sinu, ne pomeni nezaupnice starejšemu. »Vse, kar je moje, je tvoje,« pravi oće starejšemu sinu – to je novo razumevanje etićne univerzalnosti, ko v medsebojnem odnosu delimo celoto vsega. Drugaće od nepristranske in mnogokrat neosebne obćosti uma je nova obćost utemeljena na »obćestvu«, na osebнем odnosu. V tem se naznanja tudi najgloblji temelj biblićne miselnosti: v zaćetku je bila beseda, ker je bil v zaćetku odnos. Beseda nima pomena v sebi, će je iztrgana iz odnosa, zato zgrešimo najgloblji smisel besede (*logos*), će iz nje poskusimo izlušćiti razumnost kot abstraktni neosebni razum (*logos*). Biblićno gledano, ni razum tisti, ki omogoća odnos, temveć je medosebni odnos tisti, ki odkriva pravo poklicanost razuma.

To, da je mlajši sin, potem ko je zapravlil vse imetje, šel vase, pomeni: postal je razumen. To je bilo dobro in brez tega prehoda iz »estetićnega« stadija ćutnosti v »etićni« stadij razumnosti ne bi zmozel novega zaćetka. Čeprav mu je bilo teźko, je bil zmoēen razmišljanja na naćin obće logike: oće, ćigar sinovstvo si je zapravlil, ga lahko še vedno zaposli kot navadnega najemnika. Toda oće je prekinil to logiko z neprićakovano gesto, s preseźkom, ki je porušil obći razum in na katerega sin ni mogel raćunati. To je bil dar, ki ga ni mogoće zahtevati, ga razumsko predvideti ali nanj raćunati. Prav logika daru je tista, zaradi katere obićajni razum trći ob svoje meje in zaradi katere se razgali »razumna« potreba po preseganju razuma. Eden sodobnih filozofov, ki je opozarjal na nezadostnost razuma in na njegovo notranjo paradoksnost, je bil Jacques Derrida. V analizi daru, ki je za Derrida le eden od fenomenov, ki razodevajo meje *logosa*, se pokaēe, da je dar lahko samo tisto de-

janje, ki prekine ekonomijo vzajemnosti.² Če darujemo zaradi povračila, potem tega ne moremo imenovati dar, temveč menjava. Dar mora biti nekaj, kar radikalno prelomi logiko menjave, enakosti, simetričnosti, ustreznosti. Toda če to zahtevano zaostrimo, potem dar »omadežujemo« že s tem, da v povračilo dobimo dobro občutje ali celo, da se ga sploh spominjamo. To je podobna zahteva, kakor je izražena v Jezusovem pozivu glede dajanja miloščine (torej daru), češ »naj ne ve tvoja levica, kaj dela tvoja desnica« (Mt 6,3). Tudi pri tem pozivu smo soočeni po eni strani z nujnostjo (tako naroča Jezus), po drugi strani pa je to nemogoče – kajti kako naj darujemo tako, da hkrati ne vemo ali da že takoj pozabimo, da smo darovali. Prav to aporetičnost poudari tudi Derrida, kajti pogoji, ki dar omogočajo, so hkrati pogoji, ki delajo dar nemogoč. Dar bi moral biti povsem »brez razloga (brez razuma, fr. *raison*), brez zakaj (fr. *pourquoi*) in brez utemeljitve (fr. *fondament*)« (Derrida 1991, 197). Toda te aporetičnosti, te paradoksalnosti ne srečamo zgolj pri vprašanju daru, za Derridaja je vpisana v najgloblje jedro *logosa*, ki zato izgubi svojo vlogo univerzalnega temelja. Takšen univerzalni razum je po Derridaju kljub navidezni pravičnosti in etičnosti zaznamovan z drugačno vrsto nasilja, ker ne zna spoštovati drugačnosti, razlike – tudi v družbenem smislu – in si prizadeva za nasilno podreditev vsega pod okrilje svoje totalitete.

Derrida je morda najradikalnejši sodobni kritik razuma, ki mu zoperstavlja svoj zagovor razlike (njegova znana *différance*). Razlika se ne pusti podrediti vladavini istosti in univerzalnosti. Njegovo mišljenje, ki je odprto za transcendentno drugost, noče sprejeti, da bi prevladujoči razum tisto, kar se ne ukloni njegovi moči, razglasil za nerazumno. Podobno bi lahko rekli, da presežno glede na razum tudi ni slepa vera – tedaj bi bila vera manjvredna glede na razumsko védenje. Ne le logika daru, tudi druga temeljna eksistencialna vprašanja pri Derridaju, kakor so pravičnost, odpuščanje, gostoljubje in prijateljstvo – pri katerih je moč prepoznati »presenetljiv biblični odmev« (Caputo 2004, 151) –, v sebi nosijo paradoksnost višje logike in razodevajo, da se globina človeškosti ne pusti ujeti v občo logiko neosebnega razuma. Derrida sam ostaja v razdalji do vere, toda v filozofsko pokrajino prinaša odmev biblične racionalnosti. Njen višji razum ni nasprotje »filozofskega« razuma, temveč tega filozofskega presega znotraj njega samega. Do logike onkraj običajne logike pridemo, če se zares poglobimo v skrivnost človeškega življenja, in zato dobi takšna presežna – včasih poimenovana tudi »postmoderna« – racionalnost univerzalni filozofski pomen.

Proti vladavini univerzalnega razuma, ki ne dopušča preboja onkraj svoje vseobsegajočnosti, se bori tudi Levinas, ki kljub pripadnosti judovski veri vztraja na filozofski, torej obče veljavni argumentaciji svojih stališč. Dvig nad občost razuma ne pomeni vstopa v paradoks (Kierkegaard), ki je v nasprotju z razumom, temveč je po Levinasu treba zamenjati perspektivo. Ali ni razum že od samega začetka v odnos do nečesa, kar ga presega, toda tudi vzpostavlja? Za Levinasa je razum, ki se dogaja v konkretnem človeku, v meni, že od nekdanj vpet v odnos do drugega

² Isto aporetično logiko, kakor jo srečujemo pri daru (fr. *don*), deli tudi odpuščanje (fr. *pardon*), ki je v francoščini z darom celo etimološko povezano. Derrida se mu posveti med drugim v spisu *Stoletje in odpuščanje* (2001). Odpuščanje kot dar je osrednji motiv prilike o izgubljenem sinu.

človeka, ki je absolutno drugačen in ki se ne pusti ujeti v ta isti razum. Toda nezmožnost, da bi razum skozi spoznanje (to je razumetje) pod svojo vladavino privedel drugega človeka, ni negativne narave. Pomeni, da je drugi človek pred razumom (»pred« v smislu prioritete), da (moj) razum nima prve besede, temveč da že od nekdaj odgovarja na nagovor drugega. Drugi človek moj razum etično zavezuje oziroma ga postavlja v stanje »odgovornosti«. Kakor je bilo že rečeno, ni razum tisti, ki omogoča vzpostavitev odnosa, temveč je odnos – nevzajemni, neobrnjivi odnos drugega človeka do mene, ki me, po Levinasu, nagovarja skozi goloto svojega obličja in kliče k brezpogojni odgovornosti zanj – tisti, ki zavezuje razum, še preden bi se ta hotel vzpostaviti kot neosebna in nevtralna instanca univerzalnosti (Levinas 1980, 183). Zato Levinas govori o izvorni »heteronomiji« razuma, ki za običajni avtonomni razum pomeni nezaslišano provokacijo. Heteronomna določenost, ki prihaja od drugega, je za Levinasa (1994, 165–166) etične narave – toda njegovo razumevanje etike je povsem drugačno od dosedanje rabe tega pojma, ki se opira na Kanta. Razum je etičen zato, ker je v odgovornosti do obličja drugega, za katero se razum ni sam odločil in si je ni »avtonomno« izbral. Toda ta etična zavezanost sočloveku mojega razuma in moje svobode ne ukinja, temveč ju vzpostavlja in jima daje smisel.

Oče, ki nas ob pogledu na prihajajočega mlajšega sina gane s svojim veseljem in ki morda praznovanje priredi bolj kot izraz svoje neizmerne sreče kakor pa darilo za mlajšega sina, razodeva logiko ljubezni: ne pozna mere in ne omejitve razuma. Logika ljubezni, kakor jo v svojih delih edinstveno opisuje tudi Jean-Luc Marion (1991), ni nič manj logika, čeprav je tako drugačna in neskončno več od logike običajnega razuma. Ta logika apelira na »véliki« razum, na razum, ki se odpre neskončnosti, ki ni zaverovan v avtonomijo svoje dialektike, temveč je sposoben prejeti poduk od drugega onkraj sebe. Krščanska vera verjame v razodetje takšnega *logosa*, ki kot »logos križa« (1 Kor 1,18) resda pomeni paradoks (ali celo norost) za običajno logiko, vendar nas hkrati prepriča z logiko ljubezni.

4. Sklep

Vprašanje odnosa med občim in med »višjim« razumom kljub vsemu povedanemu ostaja odprto. Ko so končali praznovanje in se je povrnil vsakdanjik, je moral oče verjetno na etično razumen način določiti mesto in delo obeh sinov na svojem posestvu. Njegova ljubezen brez mere, neizmerna in neskončna ljubezen, ki je veljala vsakemu od obeh sinov, je morala poiskati pravo mero, razumno presojo, etično uravnoveženost, da bo pravična do obeh. Presežna logika ljubezni ne more odpraviti potrebe po razumu, ki temelji na vzajemnosti, sorazmernosti (simetričnosti), enakosti. Tudi Jezus, ki hoče nadgraditi etično načelo »zob za zob« z zahtevo višjega razuma (nevzajemnosti) in naroča, naj se hudobnežu nastavi še drugo lice (Mt 5,39), služabnika vélikega duhovnika sprašuje po razlogu (po »razumu«), zakaj ga je udaril (Jn 18,23). Napetost med etičnim razumom in presežno logiko, ki jo vsebuje vera, tako ostaja vseskozi navzoča in jo je treba razumeti v

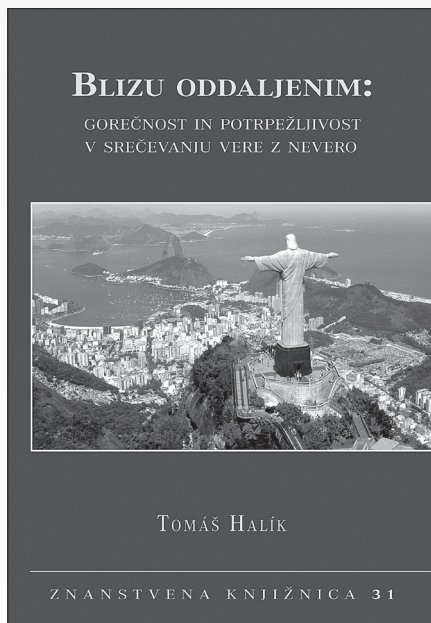
pozitivnem smislu. V njej se namreč zrcali nemoč, da bi utemeljili sami sebe, da bi zapadli nadutosti navidezne avtonomije, ki jo na eni strani obljublja osamosvojitve razuma (racionalizem), na drugi strani pa fundamentalizem vere (fideizem), ki si pod krinko religiozne predanosti prilasti razodetje in ga podredi svoji volji. V tej napetosti se zrcali naša *conditio humana*, ki ostaja na poti, v nedokončanosti védenja in v potrpežljivosti iskanja.

Razum, ki smo ga povezali z etičnostjo, tako ostaja pomemben sogovornik za razodeti *logos* vere. Brez njega vera tvega, da začne slepiti samo sebe in da razum poniža na raven instrumenta, ne da bi se zares odprla njegovi etični naravi. Spoštovanje razuma namreč pomeni spoštovanje vseh drugače mislečih ljudi, ki so prav tako potencialni naslovniki božjega oznanila. V nasprotnem vera tvega padec pod etičnost, pod univerzalne standarde človeškosti, to pa hkrati pomeni odpad od njenega lastnega bistva. Šele ob nenehnem dialogu z razumom in ob doseganju osnovne človeškosti lahko vera verodostojno pričuje za presežni *logos* in apelira na višji razum. Toda kakor vemo, to pričevanje ni v prvi vrsti pripovedovalne narave, temveč zahteva celovito življenjsko pričevanje. Ali kakor bi rekel Avguštin, zadnje besede nima spoznanje resnice, temveč izvrševanje, »delanje resnice« (*veritatem facere*).³

Reference

- Avguštin, Avrelij.** 1984. *Izpovedi*. Celje: Mohorjeva družba.
- Caputo, John.** 2004. La philosophie et le postmodernisme prophétique: Vers une postmodernité catholique. V: Philippe Capelle in Jean Greisch, ur. *Raison philosophique et Christianisme à l'aube du troisième millénaire*, 141–161. Pariz: Cerf.
- Derrida, Jacques.** 1991. *Donner le temps I: La fausse monnaie*. Pariz: Galilée.
- . 2001. *Foi et savoir: Suivi de Le siècle et le pardon*. Pariz: Seuil.
- Habermas, Jürgen.** 1981. *Theorie der kommunikativen Handelns*. Zv. 1: *Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen, in Joseph Ratzinger.** 2005. *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Kant, Immanuel.** 2004. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hamburg: Meiner.
- . 2005. *Utemeljitev metafizike nravi*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Kierkegaard, Søren.** 2005. *Strah in trepet*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Levinas, Emmanuel.** 1980. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Nijhoff.
- . 1994. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 3. izdaja. Pariz: Vrin.
- Marion, Jean-Luc.** 1991. *Prolégomènes à la charité*. 2. izdaja. Pariz: La Différence.
- . 2007. Vera in razum. *Tretji dan*, št. 3/4 (marec/april): 2–9.
- Nietzsche, Friedrich.** 2004. *Volja do moči: Poskus prevrednotenja vseh vrednot (Iz zapuščine 1884/88)*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Ockham, Guillelmus de.** 1974. *Opera philosophica*. Zv. I: *Summa logicae*. New York: St. Bonaventure University.
- Tertullianus.** 1954a. *Opera*. Pars I. *Opera Catholica: Adversus Marcionem*. Turnhout: Brepols Publishers.
- Tertullianus.** 1954b. *Opera*. Zv. 2, *Opera Montanistica*. Turnhout: Brepols Publishers.

³ Sovre to besedno zvezo, ki jo najdemo na začetku desete knjige *Izpovedi* (Avguštin 1984, 195), prevaja kot »delati po resnici«. Latinski izvirnik daje možnost globlje razlage.



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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 73 (2013) 4, 507—515

UDK: 27-278-247.8

Besedilo prejeto: 06/2013; sprejeto: 10/2013

Maria Carmela Palmisano

Med videnjem in verovanjem: pot vere v četrtem evangeliju; »... da bi s tem, ko verujete, imeli življenje v njegovem imenu« (Jn 20,31)

Povzetek: Četrti evangelij (Janezov evangelij) omogoča celovit pristop h krščanski veri, v kateri se od Stare do Nove zaveze prepletata dva temeljna vidika: »videnje« kot osnovna in temeljna stalnica zgodovine odrešenja, v kateri smo priče delovanja Boga, in »verovanje« kot odgovor, ki izhaja iz tega delovanja (npr. 2 Mz 14,31). Vstajenje Jezusa Kristusa in srečanja z Vstalim, še posebno v četrtem evangeliju, omogočajo odločilen korak naprej, to je: od »verovanja« h globljemu, velikonočnemu »videnju« (Jn 20,8), iz katerega se rojeva velikonočna vera, po kateri že na tem svetu postajamo deležni življenja troedinega Boga (Jn 20,31).

Ključne besede: pričevanje, teologija videnja, razvoj vere, četrti evangelij, vera Cerkve

Abstract: **Between Seeing and Believing: the Progress of Faith in the Fourth Gospel; " ... that believing you may have life in His name" (Jn 20:31)**

The fourth gospel makes it possible to approach Christian faith in its entirety, considering both fundamental aspects that are present and interwoven within the Old as well as within the New Testament: "seeing" as the basic and fundamental constant in the history of salvation where the Divine action can be witnessed, and "believing" as a response to the former (e.g. Ex 14:31). The resurrection of Jesus Christ and the meetings with Him thereafter, especially in the fourth Gospel, enable us to make a crucial step further, to move from "believing" to a deeper, Easter "seeing" (Jn 20:8), which is the source Easter faith allowing us to participate in the life of the Holy Trinity already in this world (Jn 20:31).

Key words: witnessing, theology of seeing, faith progress, fourth gospel, faith of the Church

Uvodoma spomnimo na pričevanjsko razsežnost razodete božje besede. Ta beseda govori o resnici, ki je v Bogu. Na različne načine, celovito sega do globine naše duše kakor voda, ki daje rodovitnost zemlji – tako pravijo preroki (Iz 55,10), kakor luč – o kateri pričuje Janez Krstnik (Jn 1,7–9.15), kakor meč – trdi pismo Hebrejcem (Heb 4,12). Vse te prispodobe skupaj kažejo na to, da božja be-

seda odkriva globljo resnico našega življenja. Ima moč, da nas oživi tam, kjer je življenje zakrknjeno in otrplo, okamenelo, izsušeno ali mrtvo, da nas obudi za novo, božje življenje.

1. Četrty evangelij: evangelij, ki pričuje o Resnici

Na teološkem obzorju četrtega evangelija je vera postavljena v kontekst pričevanja za resnico. Ko evangelist poroča o Jezusovi smrti, beremo: »Tisti, ki je videl, je pričeval, in njegovo pričevanje je resnično. On vé, da govori resnico, da bi tudi vi verovali.« (Jn 19,35)

Pričevanje je ključni teološki pojem četrtega evangelija, s katerim se soočimo že v Janezovem prologu (Jn 1,15). Janez Krstnik namreč pričuje, da je Kristus božji Sin: »Jaz sem videl in pričujem, da je ta božji Sin.« (Jn 1,34)

Tudi sam Jezus v pogovoru z Nikodemom na začetku evangelija pravi: »Pričujemo o tem, kar smo videli, toda našega pričevanja ne sprejemate. Če ne verujete, kar sem vam govoril o zemeljskih stvareh, kako boste verovali, če vam bom govoril o nebeških.« (Jn 3,11) V teh besedah se prepletajo tri temeljne razsežnosti: pričevanje, videnje in verovanje. Jezus pravi, da njegove besede izhajajo iz tega, kar je videl pri Očetu (*heōrakamen*). To je temelj njegovega pričevanja in kot posledica tega naše vere.

Že na začetku evangelija se torej odpira vprašanje o sprejemanju pričevanja. Postavljeno je človeku, nam, meni.

Širši kontekst četrtega evangelija je tudi nekako »pravno« obarvan, in to ne le ko v zvezi s sodnim procesom proti Jezusu na koncu njegovega življenja, ampak vse od začetka, saj je vse od začetka v ospredju resnica. Zato pogosto srečamo besede: priča, pričevanje, videnje, slišanje, verovanje, ki so izrednega pomena.

Evangelist (Jn 3,27–36) posreduje zadnji govor vélike priče, Janeza Krstnika, ki o Jezusu pravi: »Kdor prihaja iz nebes, je nad vsem in pričuje o tem, kar je videl (*heōraken*) in slišal, vendar njegova pričevanja nihče ne sprejme.«

Tudi v pogovoru s Samarijanko je beseda o veri in o resnici ključnega pomena. Jezus ji pravi: »Veruj mi, žena, da pride ura, ko ne boste častili Očeta ne na tej gori ne v Jeruzalemu ... Pride pa ura in je že zdaj, ko bodo pravi častilci častili Boga v duhu in resnici.« (prim. Jn 4,21.23). Pomenljiva je tudi zadnja izjava Samarijanov, namenjena ženi: »Ne verujemo več zaradi tvojega pripovedovanja, kajti sami smo slišali in vemo, da je on resnično Odrešenik sveta.« (v. 41)

Iz teh navedkov lahko sklepamo, da za četrty evangelij »verovati« pomeni, sprejeti pričevanje in kot posledica tega pričevati za resnico, to je: biti zavezani resnici. To nas uvršča v dolgo verigo pristnih pričevalcev, ne zaradi nas, temveč zaradi zvestobe Boga Očeta in zaradi njegove ljubezni do ljudi.

2. Pot vere od videnja do globljega videnja v četrtem evangeliju¹

Četrty evangelij postavi na začetek procesa verovanja dogodek »videnja Gospoda« in njegovo delovanje. Kakšno videnje je to?

Videnje je v Svetem pismu ambivalentna kategorija, nenehno namreč opozarja na neskladnost med tem, kar vidi človek, in tem, kar Bog vidi. Na takšno neskladnost, na primer, opozarja sam Bog Samuela v trenutku, ko je prišel k Jeseju, da bi mazilil enega od njegovih sinov za kralja. Pravi mu: »Človek gleda na zunanost, Bog pa gleda na srce.« (1 Sam 16,7) Čustva in čuti nas lahko nenehno zavajajo, zato moramo vedno znova zapuščati svoje podobe o Bogu, da bi prišli do odnosa z živim Bogom. Kategorija videnja v četrtem evangeliju nas želi privedi do tistega globljega videnja, ki je bistvo vse stvarnosti, bistvo življenja, ne da bi bile pri tem zanemarjene konkretne razsežnosti življenja in videnja. Zato je v četrtem evangeliju »predmet« videnja in predmet pričevanja Jezus Kristus.

Videnje pa zaznamujejo trije elementi: a) udeležba pri dogajanju; b) videnje vodi Jezus; c) Jezusovo razodevanje.

- a. Tisti, ki vidi, postane v evangeliju del dogajanja: »Pridite in pogledajte,« slišimo ob srečanju med prvimi učenci in Jezusom (Jn 1,39). Navzočnost je poudarjena tudi pri pomnožitvi kruha (Jn 6,1–15). V obeh primerih ni pomembno le zunanje videnje, ampak nekaj več, udeležba pri dogajanju, katerega središče je Jezusu in pri katerem je bistvena temeljna odprtost za videno, za resnico. Vsako videnje namreč ne privede do vere, še posebno ne tedaj, ko so navzoči predsodki ali misli o tem, kakšen bi moral biti in kako bi moral ravnati Jezus. V evangeliju najdemo več zgledov, ko zaradi predsodkov Jezusu nasprotujejo različni poslušalci: tako ne smeš ravnati, ne smeš iti na križ, to se ti ne sme zgoditi (Mr 8,32–33). Takšno nasprotovanje je posledica pomanjkanja temeljne odprtosti, ki dopušča, da bi jih to, kar »vidijo«, nagovorilo. Predmeta videnja sta torej dva: Jezus in njegovo delovanje. V četrtem evangeliju k Jezusu in k odkritju njegove istovetnosti usmerjajo: simbolna govornica, na primer metafore, luč, kruh, in znamenja, to je odpuščanje grehov, ozdravljenja, ožvitev mrtvega človeka (Jn 11). Posebno mesto zavzema znamenje pomnožitve kruha (Jn 6,1–66)².
- b. Začetno videnje se v četrtem evangeliju (npr. pri enem od znamenj ozdravljenja ali pri pomnožitvi kruha) nadaljuje s pogovorom med Jezusom in tistim, ki vidi (Jn 9,35–38). Govorimo o procesu poglobljanja videnja, ki ga vodi sam Jezus. Zgled takšnega poglobljanja srečamo v odlomku o kraljevem uradniku, ki prosi Jezusa, naj ozdravi bolnega sina (Jn 4,47.49). Jezus vodi dialog in kritizira, graja iskanje znamenj. Pri tem opozarja, kakor smo že omenili, da obstaja videnje, ki ne privede

¹ Odnos med videnjem in verovanjem je še posebno temeljito preučeval in v svoji monografiji predstavil Fernando Pérez (2004); glej tudi Roger Boily in Gilberto Marconi (1999). Tema je osvetljena tudi v številnih člankih v zadnjih letih, med katerimi naj bosta omenjena le Craig Koester (1989) in Jean Galot (2000).

² Za eksegetsko razlago odlomka glej Johannesa Beutlerja (2007, 165–180); prav tako govornita o tem tudi Yves Simoens (2000) in Rinaldo Fabris (2003).

de do vere.

- c. Dialog z Jezusom se konča z njegovim samorazodetjem. V nekaterih primerih je ta trenutek bolj razviden, v drugih manj. Med bolj razvidnimi zgledi so: Jezus povabi učenca, ki nato izpovesta vero vanj: »Našli smo Mesija,« pravi Andrej Petru (Jn 1,41); konec pogovora med Jezusom in Samarijanko: »Jaz sem, ki govorim s teboj.« (Jn 4,26) V pogovoru s sleporojenim Jezus po tem, ko slepi spregleda, pravi: »Videl si ga; ta, ki govori s teboj, ta je.« (Jn 9,37) Še bolj izrazito pa je to pri prikazovanjih po veliki noči, še posebno v srečanju z Marijo Magdaleno in s Tomažem (Jn 20,15–17.24–29). To je trenutek, v katerem Jezus odpira človeku najgloblje obzorje življenja, ki mu omogoča globlji stik z resnico. Ta trenutek pripravlja zelo intenzivno srečanje z Jezusom. Kadar govorimo o poglobljanju videnja, evangelist uporablja glagol *horaō*, ki zaznamuje natančno in podaljšano ter prodorno videnje (prim. Jn 20,25, ko učenci povedo drugim, da so »videli« vstalega Gospoda). Ta globoka izkušnja predpostavlja človekov odgovor, nekako poziva k njemu. Odgovor je prav vera. Ob tem pa velja poudariti, da obstaja razlika med vero pred dokončnim razodetjem Jezusa v njegovi smrti in vstajenju in po njem. Popolna, zrela vera je šele velikonočna vera (Jn 20,31).

Odnos med vero in videnjem omogoča, da se vera pogloblja. Naslednji korak, ki ga evangelij nakaže, je »videnje, ki izvira iz vere«: ne obstaja le videnje, iz katerega se rojeva vera, tudi vera vodi h globljemu videnju. Takšno videnje bi lahko poimenovali videnje po veri ali zaradi vere. Na to drugo stopnjo kaže sam Jezus, ko pravi Filipu: »Kdor je videl mene, je videl Očeta.« (Jn 14,9) Natanaelu pa obljublja: »Še kaj večjega kot to boš videl.« (Jn 1,50) Marto nagovori z besedami: »Ti mar nisem rekel, da boš videla Božje veličastvo, če boš verovala?« (Jn 11,40)

3. Teološka relevantnost odnosa med »videnjem« in »verovanjem«

Jn 20,31 odkriva, da je namen četrtega evangelija dozorevanje bralca (vernika) v veri. Vendar vera ni cilj; cilj je, privedi slehernega do odnosa z vstalim Gospodom, da bi imel po njem v sebi njegovo življenje. Takšen je namreč pomen stavka: »Da bi s tem, da verujete, imeli življenje v njegovem imenu.«

Učenec, ki ga je Jezus ljubil in ki ga srečamo v četrtem evangeliju, razvije »teologijo videnja« (Pérez, 2004, 566–568), ki je usmerjena kristološko. Evangelist uporablja za opis videnja vse glagole, ki so na voljo v grškem jeziku. Prvi je glagol *blepō*, ki označuje zunanje gledanje nekega določenega predmeta. V Jn 1,36 pravi Janez Krstnik, potem ko je videl (*emblemsas*) Jezusa, ki je šel mimo: »Glejte, Jagnje Božje.« Drugi glagol, *theōreō*, zaznamuje poglobljeno videnje, ki se podaljša v času, še posebno ko se oseba sprašuje glede izvora nekega dogodka ali o istovetnosti osebe: »Vidim, da si prerok.« (Jn 4,19, *theōrō*; glej tudi Jn 6,2) Tudi ko govori o Petru pri grobu, evangelist uporablja isti glagol (Jn 20,6). Tretji glagol, *horaō*, je zelo pogost v četrtem evangeliju in označuje globoko videnje (uvid), ki pa se ne

podaljša v času.³ Takšno je Janezovo videnje pri grobu (Jn 20,8). Isti glagol uporablja tudi Marija Magdalena, ko učencem pove, da je videla Gospoda (Jn 20,18). Uporabljajo ga učenci, ko Tomažu govorijo o srečanju z Jezusom (Jn 20,25). Četrti glagol je *theomai*. Ta glagol pomeni globoko gledanje (zrenje), ki se podaljša v motrenje globlje resnice tega, kar človek vidi (Jn 1,14.32.38; 4,35). V Jn 6,5 glagol označuje pogled Jezusa na ljudi; v Jn 8,10 opisuje Jezusov pogled na ženo, ki je prešuštvovala. V Jn 11,45 beremo, da Judje verujejo v Jezusa, potem ko so videli, kaj je storil Lazarju. To videnje omogoča, da verni prepozna v Kristusu Očetovo obličje (v nasprotju s SZ, kjer je izraženo prepričanje, da ni mogoče videti božjega obličja in ostati pri življenju).

Odnos med videnjem in verovanjem lahko opišemo v dveh smereh: prva smer – verovati v to, kar smo videli (videnje je pred vero); druga smer – videti to, v kar verujemo (vera je pred videnjem).

Vzporedno s poglobljanjem videnja evangelist opisuje tudi štiri različne odgovore, ki so povezani z vero.

1. Nevera (Jn 12,37–43; 15,18–25), kadar ni poglobljene interakcije z Jezusom, o kateri smo govorili prej. To so ljudje, ki Jezusa ne sprejemajo.
2. Nekateri osebe izražajo neke vrste simpatijo do Jezusa (Jn 4,43–45, sprejmejo Jezusa z veseljem), ki lahko pomeni prve začetke vere.
3. Na tej ravni evangelist uporablja glagol *pisteuō* v aoristu, ki mu pravimo vstopni aorist, ker označuje začetek procesa verovanja. Nazoren zgled takšne rabe vstopnega aorista je na primer stotnikova družina, ki v celoti začne verovati v Jezusa (Jn 4,53); podobno prebuditev vere vidimo pri nekaterih Judih po obuditvi Lazarja (Jn 11,45).
4. Na zadnji stopnji ima poseben pomen vsebina vere, ki se lahko pokaže na dva načina: kot izpoved vere v Mesija, poimenovanega z različnimi nazivi (večinoma vzetimi iz SZ), ali pa kot izpoved vere z nazivi, ki priznavajo Kristusov nebeški izvor. Pri tem načinu je videnje tesno povezano z vero (v Jn 20,8 je pripisana učencu, ki ga je Jezus ljubil; v 20,18 velja za Marijo Magdaleno; v 20,29 za Tomaževo izpoved vere).

Četrti evangelij ne uporablja samostalnika »vera« (*pistis*), temveč glagol »verovati« (*pisteuō*), in to z različnimi predlogi: verovati vanj, verovati, da, zaupati mu ... To slovnično dejstvo kaže, da vera za evangelista ni neki sklenjen dogodek, ampak dinamičen proces. Tudi videnje v procesu verovanja ni neko preprosto gledanje, ki predvideva razvidnost Jezusovega nadnaravnega izvora, ampak je nekaj globljega, zato je evangelist razvil pravo teologijo videnja.

To je proces, v katerem lahko opazimo dva koraka:

1. postopek, po katerem so različni ljudje po prvotnem videnju Jezusa »začeli verovati«;
2. »razvoj vere«: Jezusa prepoznajo kot preroka, Mesija, Gospoda in Boga (Jn 20,28).

³ Jn 1,34; v Jn 3,3 reče Jezus Nikodemu, da nihče ne more videti božjega kraljestva, če se ne rodi od zgoraj.

Pri začetku verovanja ima ob srečanju z Jezusovim delovanjem posebno vlogo »proces, ki ga vodi on sam in ki prebuja odgovor v človeku«.

Pri »razvoju vere« pa ima posebno vlogo delovanje Svetega Duha,⁴ še posebno po vstajenju. Sveti Duh namreč povezuje, spominja in razširja razumevanje (razum) oziroma poznanje Gospoda in življenja v Bogu. Na velikonočno jutro je ljubljeni učenec v praznem grobu »videl« (Jn 20,8), a ne več Jezusa, in veroval: ljubezen do Gospoda mu je omogočila, da je videl znamenja vstajenja in jih je povezal s tem, kar se je zgodilo z Jezusom do njegove smrti, in na novo razumel. Podobno situacijo vidimo pri evangelistu Luku, na primer v srečanju z učencema na poti v Emaus: ko Jezus izgine izpred njunih oči, sta spremenjena in pričujeta o njem; vidita, ko se na zunaj nič več ne vidi.

»Videti in verovati v Cerkvi.« Če je verovanje vezano na videnje, kaj se torej dogaja po Kristusovem vstajenju, ko ni več mogoče videti na način, kakor so ga doživeli apostoli? Mi ne moremo videti tega, kar so videli oni. Kristusovo življenje, smrt in vstajenje so nekaj edinstvenega, neponovljivega.

Na to vprašanje so skušali odgovoriti različni eksegeti (Traets 1967, 176–177; Mollat 1974, 329; de La Potterie 1992, 212–214). Traets zatrjuje, da Jezusa vidimo v Cerkvi, saj je sam obljubil, da bosta pri tistem, ki ga ljubi in upošteva njegovo besedo, prebivala skupaj z Očetom (Jn 14,23). Jezus torej podaljša svojo navzočnost v skupnost verujočih. Videnje v velikonočnem času je podoba videnja v času Cerkve. To je torej duhovno videnje, ki ustreza videnju v veri ali po veri, čeprav je to naše videnje nekoliko drugačno, kakor je v četrtem evangeliju. Videnje postane podoba, premaknemo se na drugo, simbolno raven. Mollat pravi, da so prikazovanja v Jn 20 za Cerkev normativne narave, to pomeni, da so tisti, ki verujejo v Vstalega, ne da bi ga videli, lahko v živem stiku z njim, in to prek duhovnega videnja.

De La Potterie se sklicuje na Jn 14,17.19–20 in s temi besedili utemeljuje duhovno videnje, o katerem je Jezus govoril sam. V Jn 20,29 velikonočna vera, ki so jo učenci posredovali krščanski skupnosti, ohranja duhovno videnje Kristusa, ne zaradi vere v Cerkev, temveč zaradi videnja, ki je mogoče prek branja evangelija. Kdor bere evangelij, postane deležen iste izkušnje, ki so jo imeli prvi učenci, čeprav je bila, zgodovinsko gledano, ta izkušnja edinstvena. Zaradi časovne razdalje mi ne moremo videti več niti znamenj, ki jih je Jezus delal, niti njegove osebe. Ne moremo imeti takšnega vizualnega stika z Jezusom, kakor so ga imeli učenci. Po eni strani je odnos med videnjem in verovanjem, kakor je opisan v četrtem evangeliju, neponovljiv, po drugi pa nam prav Jn 20,29 daje ključ za razumevanje razlike, ko pravi, da smo mi, rodovi kristjanov, ki smo nasledniki učencev, dobrodošli, verujemo namreč, ne da bi videli. Naša vera sloni na videnju učencev, na njihovem pričevanju.

Učenci, ki so videli vstalega Jezusa Kristusa in so verovali vanj, so posredovali to vero dalje. Bralec evangelija je po njem v stiku z edinstveno izkušnjo učencev

⁴ Maurizio Marcheselli (2010, 175–195) v eksegetski razlagi analizira delovanje Svetega Duha, ki ob vstajenju in po njem omogoča novo spominjanje in novo spoznanje Gospoda pri učencih ter novo razumevanje Svetega pisma kot celovito Razodetje.

in zato na podlagi njihovega pričevanja (pričevanja očitvidcev) izpoveduje, da je Jezus resnično Kristus, božji Sin.

In 20,29 po Jezusovi besedi, namenjeni Tomažu, odpre vsem dostop do velikončne vere: blagor vsem, »ki niso videli, a so verovali«.

4. Četrty evangelij v luči celotnega razodetja Svetega pisma

Janezova teologija o videnju in verovanju se globoko povezuje s celotnim razodetjem, še posebno z začetkom verovanja izvoljenega ljudstva (2 Mz 14).

Ob koncu poročila o prehodu čez Rdeče morje beremo:

³¹ »Ko je Izrael videl mogočno roko, ki jo je GOSPOD izkazal nad Egipčani, se je ljudstvo balo GOSPODA in zaupalo (verovalo vanj in v njegovega služabnika Mojzesa) njemu in njegovemu služabniku Mojzesu.« (2 Mz 14,31)

V tej vrstici najdemo zelo jasen opis poti začetne vere:⁵

1. ljudstvo je videlo odrešenje,
2. balo se je Gospoda (to pomeni: prepoznalo je, da je to božje delo),
3. verovalo je v Gospoda in v Mojzesa.

Vera se torej rodi, potem ko človek vidi božje delovanje v zgodovini odrešenja in ne narobe. V SZ je ljudstvo prepoznalo Boga (to je izraženo z božjim strahom) in je začelo verovati zato, ker je bilo priča Gospodovega dela odrešenja.

Iz prehoda čez Rdeče morje je razumljivo, zakaj celo Peteroknjižje, še posebno pa 5 Mz neprenehoma ponavljata: »Spomni se Izrael, kar si videl, slišal ...« (5 Mz 29) in tako poudarjata skupni temelj ljudstva, to je vero, ki jo Izrael posreduje iz roda v rod, v večni spomin.

Videnje omogoča vero, vera pa nas naredi priče odrešenja. To je videnje, ki ga ohranja vera ljudstva.

Vera je božji dar – Bog to vrsto gledanja omogoča vsakemu, ki ta dar sprejema z odprtim srcem –, hkrati pa popolnoma človekov odgovor, rezultat njegove svobodne volje, ki se odpira svojemu Bogu in Odrešeniku.

Četrty evangelij povzame in dopolni celotno razodetje o verovanju tako, da ga dokončno poglobi in usmeri k osebi Jezusa Kristusa.

⁵ Za bolj podrobno analizo odlomka glej Jean-Louis Ska (1997, 136–146).

5. Sklep

V tem letu vere in tudi v obdobju, ko v Sloveniji pripravljamo pastoralni načrt, se veliko sprašujemo o veri, še posebno o tistih korakih, ki so potrebni, da bi sleherni dozorel do osebne vere v Jezusa Kristusa. Kaj o tem lahko rečemo v luči Svetega pisma in dopolnjenega razodetja, še zlasti v luči četrtega evangelija?

Naš čas je močno zaznamovan s tem, kar vidimo, gledamo. To gledanje pa je pogosto zunanje. Četrty evangelij pomeni teološki odgovor na to, kaj je vera.

- Krščanska vera je najprej kristocentrična in zato osebna, ne more biti drugačna kakor osebna. Zato je pomembno, da se vedno znova vračamo k začetku naše vere, k srečanju z Jezusom v konkretnem življenju, k pogovoru z njim, še posebno prek božje Besede. V evangeliju so ljudje srečali Gospoda v svojih bivanjski, življenjskih situacijah, v težavah, v trpljenju. On sam je vstopil vanje, posegel vanje in se z ljudmi pogovarjal o njih.
- Krščanska vera je tudi velikonočna vera, saj se rodi ob srečanju z vstalim Kristusom. V četrtem evangeliju je poudarjeno, da se rodi vera po vstajenju, potem ko je Jezus šel zaradi nas skozi smrt. Takšna vera rodi sad globljega spoznanja Boga po delovanju Svetega Duha, ki nas privede do večje resnice o njem in do globljega odnosa z Gospodom. Srečanja ob vstajenju govorijo prav o tem: »Moj Gospod in moj Bog!« (Jn 20,28) »Marija – Rabuni!« (Jn 20,16) »In videl je in veroval.« (Jn 20,8)

Pri tem pa ne moremo mimo tega, da bi poudarili posebno mesto, ki ga ima razumevanje Svetega pisma v celoti, ne le posamezna mesta, kakor o tem pričuje četrty evangelij na prav poseben način. Učenci so se spomnili, kaj jim je govoril Gospod, »da jim je govoril prav o tem« in kako je Sveto pismo govorilo o njem (prim. Jn 12,16). Podobno je rečeno tudi pri Luku: »Ali ni najino srce gorelo v nama, ko nama je po poti govoril in razlagal Pisma?« (Lk 24,32) To omogoča Vstali.

Velikonočna vera je povezana z razumevanjem Svetega pisma kot celote. Zgodovina odrešenja najde v Kristusu svojega Razlagalca in Dopolnitelja, hkrati pa razlaga in dopolni tudi naše življenje, mu daje smisel, mu vtisne smer, zato življenje postane pričevanje. K temu ga ne prisilijo zunanje sile ali dolžnosti, to je pristni razvoj vere: učenci, žene gredo oznanjat, ne morejo, da ne bi oznanjali. Vera nas naredi zanesljive in zveste priče Resnice, Jezusove priče. Kriterij preverjanja pričevanja pa je življenje.

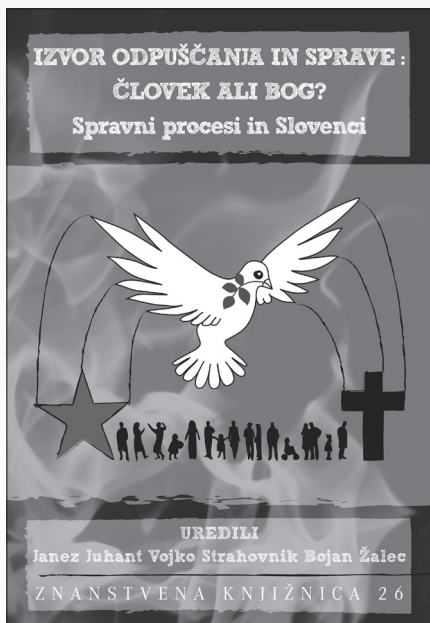
Ob koncu našega razmišljanja o odnosu med videnjem in verovanjem v četrtem evangeliju, ob katerem smo se ustavili, lahko sklepamo, da ima velikonočna vera za nas, tako kakor je imela za Jezusove učence, moč spreminjati tudi naš »pogled« in ga narediti bolj podobnega Jezusovemu pogledu na ljudi, na nas same. Z eno besedo: to pomeni, imeti v sebi njegovo življenje.

Takšnega pogleda vere nas uči gojiti Marija, ki je živela z Jezusom: v Kani Galilejski je »videla« potrebo in stisko ljudi in je posredovala svojemu Sinu. Prav tako so naši učitelji tudi učenci, ki so po vstajenju začeli drugače »gledati« na življenje,

saj so Gospodovi kriterji razmišljanja in delovanja postajali vedno bolj njihovi; postali so občutljivi za uboge, trpeče, za globlje potrebe ljudi, za potrebe Cerkve, ki je nastajala, za skupnost, za brate in sestre. V Kristusu so postali bolj sočutni do bližnjih; to je tudi naša pot danes.

Reference

- Beutler, Johannes.** 2007. *Neuen Studien zu den johannischen Schriften: New Studies on the Johannine Writings*. Göttingen: Bonn University Press.
- Boily, Roger, in Marconi, Gilberto.** 1999. *Vedere e credere: Le relazioni dell'uomo con Dio nel quarto vangelo*. Milano: Edizioni Paoline.
- Fabris, Rinaldo.** 2003. *Giovanni*. Rim: Borla.
- Galot, Jean.** 2000. Vedere e credere. *Civiltà Cattolica* 151:242–253.
- La Potterie, Ignace de.** 1992. Genesis della fede pasquale. V: *Studi di Cristologia giovannea*. Dabar: Studi biblici e giudaistici. Zv. 4, 191–214. Genova: Marietti.
- Marcheselli, Maurizio.** 2010. Davanti alle Scritture di Israele: processo esegetico ed ermeneutica credente nel gruppo giovanneo. *Ricerche Storico Bibliche* 22, št. 1–2:175–195.
- Mollat, Donatien.** 1974. La foi pascale selon le chapitre 20 de l'Évangile de saint Jean. V: Dhonis Edouard, ur. *Resurrexit: Actes du symposium international sur la résurrection de Jésus (Rome 1970)*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Pérez, Fernando Ramos.** 2004. *Ver a Jesús y sus signos, y créer en Él: Studio exegetico-teológico de la relación »ver y créer« en el evangelio según san Juan*. Analecta Gregoriana 292. Rim: Pontificia Università Gregoriana.
- Ska, Jean-Louis.** 1997. *Le passage de la mer*. Analecta Biblica 109. Rim: Pontificio Istituto Biblico.
- Simoens, Yves.** 2000. *Secondo Giovanni: Una traduzione e un'interpretazione (Testi e commenti)*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Traets, Cornelio.** 1967. *Voir Jésus et le Père en Lui selon l'Évangile de saint Jean*. Analecta Gregoriana 159. Rim: Pontificia Universitas Gregoriana.
- Koester, Craig.** 1989. Hearing, Seeing and Believing in the Gospel of John. *Biblica* 70:327–348.



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

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

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

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

Aljaž Peček in Mari Jože Osredkar

Božje odrešenje prek računalniških iger

Povzetek: Računalniške igre so močno navzoče v moderni družbi, vendar še niso bile predmet poglobljenega teološkega raziskovanja. Z združevanjem slike, zvoka in pripovedi ponujajo računalniške igre posamezniku aktivno vključevanje v dogajanje in kot posledica tega izpolnjevanje njegovih želja. Ker so kopija človeškega življenja, izražajo hrepenenje po nečem, kar nas presega. Mnoge igre vsebujejo simbole in etične teme in omogočajo gradnjo pravih skupnosti v navideznom svetu. Ti trije elementi pa so temelj za človekovo religioznost, zato v razpravi zagovarjamo tezo, da računalniške igre lahko igralcu pomagajo iskati Boga in mu omogočajo prepoznavati božje odrešenje v svetu.

Ključne besede: odrešenje, računalniške igre, etika, navidezne skupnosti, navidezni svetovi, splet

Abstract: **God's Salvation Through Computer Games**

Computer games are very much present in the modern society, they have, however, not yet been the object of any thorough theological research. By combining images, sound and story, computer games offer the player an active participation in the action and, consequently the fulfilment of his wishes. They are a copy of human life and thus reflect man's craving for something that is beyond him, i.e. transcendental. Many games contain symbols and ethical contents and thus enable the construction of actual societies in the virtual world. These elements are the fundamental building blocks of religion. In light of this correlation, we put forth the premise that computer games can help a player's search for God and enable him to recognize God's salvation in human life.

Key words: salvation, video games, ethics, virtual communities, virtual worlds, internet

Računalniške igre so vpliven medij, tako z ekonomskega kakor z demografskega vidika. Iz spletnih podatkov dveh cehovskih združenj založnikov računalniških iger, ameriške ESA (Entertainment Software Association) in evropske ISFE (Interactive Software Federation of Europe), je razvidno, da je igranje zelo enakomerno razširjeno med ljudmi vseh starostnih skupin, vseh narodnosti in obeh spolov. Glede na raziskave ISFE 25 % prebivalstva, ki uporablja splet, igra igre vsaj enkrat na teden (ISFE 2013). V ZDA ima namensko igralno konzolo 49 % gospo-

dinjstev. Tisti, za katere velja ta podatek, imajo v povprečju kar dve tovrstni napravi. Povprečna starost igralca v ZDA je 30 let (ESA 2013), medtem ko iz podatkov ISFE lahko ustvarimo skoraj popolno Gaussovo krivuljo starostnega razpona igralcev. Število igralcev, starih med 55 in 64 let, je skoraj enako številu igralcev, starih med 16 in 19 let (ISFE 2013). V Evropi in v ZDA je razlika v številu igralcev iger med spoloma relativno majhna (ZDA: 47 % žensk in 53 % moških; Evropa: 45 % žensk in 55 % moških). Objavljene ekonomske postavke za ZDA, kjer ima sedež večina največjih založnikov iger, kažejo na 10 % rast te industrije. Nekaterim zveznim državam igralna industrija pomeni pomemben delež celotnega državnega prihodka iz postavke zaposlitev (ESA 2013).

Kljub temu da so podatki vzeti iz omejenega vzorca in je prikazovanje večjih števil v interesu teh dveh združenj, jih ne moremo kar zavreči kot neustrezne, saj vsaj v grobem opisujejo razširjenost igranja. Drugi za nas koristni podatki izhajajo iz števila prodanih iger. Ker pa prodaja poteka po različnih kanalih (fizično v trgovinah, digitalni prenos, rabljene igre, da ne omenjamo piratskih kopij) in ker založniki iger teh informacij večinoma ne razkrivajo, ne moremo dobiti točnih števil. V ilustraciji pa nam je lahko podatek, da so zelo uspešno igro COD: *Modern Warfare* prodali v 26,5 milijona izvodih (D' Angelo 2012). To dokazuje, da se v nekaterih pogledih velikost te industrije lahko primerja s filmsko. Kar je najpomembnejše, igranje ni več nišni konjiček računalniško »pismenih« posameznikov, ampak močna veja moderne elektronske industrije, ki je prodrla v vse družbene skupine. Postala je *mainstream*.

Kljub dejstvu, da so računalniške igre danes izjemno razširjen medij, pa zaradi svoje relativne »mladosti« še niso bile deležne celostne obravnave. O njih so spregovorile sociološke znanosti, za teologijo pa je to večinoma neraziskano področje. Že na temeljno vprašanje, v kakšnem razmerju sta religija in računalniška igra, najdemo odgovore, ki so odsev nepoznavanja problematike. V razpravi zato želimo pokazati, da so računalniške igre pomembno področje teološkega raziskovanja. Najprej zato, ker uporabniku lahko pomagajo pri njegovem iskanju presežnega, še pomembnejše pa je dejstvo, da so računalniške igre lahko sredstvo božjega odrešenja. Ti dve izhodiščni tezi bomo skušali dokazati v petih korakih, ki so razdeljeni v dva sklopa. V prvem poglavju si bomo ogledali nekaj teorij iger. Nato bomo opredelili odrešenje. Namen prvih dveh poglavij je, razložiti pojme, o katerih se pogovarjamo, in jih postaviti v širši kontekst prepletanja navideznega sveta iger in resničnosti. V drugem sklopu se bomo lotili vsebinskih elementov, po zaslugi katerih bomo lahko prepoznali božje odrešensko delovanje v računalniških igrah. Poglavje o komunikaciji bo izpostavilo razsežnost odnosov, v katerih se znajdejo igralci. V poglavju o simbolih so na kratko prikazani religiozni elementi v računalniških igrah. Na koncu pa bo poglavje o etiki razkrilo globoko prepletenost računalniških iger z vprašanjem o dobrem.

1. Teorije iger

Računalniške igre so skupek zvoka, slike, pripovedi in igralčeve aktivnosti. So medij, ki človeku posreduje informacije, vendar pa ima igralec tudi možnost,

da vpliva na vsebino. Ta odnos med igralcem in igro je drugačen od odnosov v tradicionalnih medijih, na primer pri filmu ali v glasbi, kljub temu pa igre črpajo elemente tako iz filmske in romaneskne kakor tudi iz glasbene tradicije. Tukaj se skriva tudi njihova moč, ki jo želimo prikazati v tem besedilu. Najprej pa si moramo ogledati značilnosti iger.

Johan Huizinga meni, da je igra obstajala že pred razvojem človeške kulture. To dokazuje z zgledi živalskih mladičev, ki pazljivo kobacajo drug po drugem, pri tem pa se nežno grizejo. Skozi zgodovino se je preprosta igra v okviru kulture razvila v kompleksnejše, občudovanje vzbujajoče oblike z zapletenimi in dodelanimi pravili. Igro označuje kot »prvobitno življenjsko silo« (Huizinga 2003, 12), ki nam jo je narava podarila iz nam neznanega razloga. Bistvo igre je, da nam ugaja. Še več: »Z igro, če hočemo ali ne, spoznavamo neopisljivo nadresničnost. Kajti igra ni nekaj snovnega. /.../ Šele s sporočilom, ki presega vidne elemente igre, je igra sploh možna, predstavljava in pojmljiva. Obstoj igre vedno znova v najvišjem smislu potrjuje nadlogičen značaj našega položaja v kozmosu.« (2003, 12)

Huizinga opredeli najpomembnejše značilnosti iger. Najprej izpostavi svobodno delovanje igralca. Kot drugo značilnost omenja dejstvo, da igra ni pravo življenje, temveč le njegov odsev. Na tretje mesto pa postavi trditev, da igranje ni del procesa neposrednega človekovega zadovoljevanja potreb in želja. Igra torej ni fiziološka potreba, je pa pogosto razlog, da ljudje te potrebe vsaj začasno zanemarijo. Avtor je jasen: »Arena, igralna miza, čarni ris, tempelj, gledališki oder, filmsko platno, sodišče, vse to so po obliki in funkciji prizorišča igre, se pravi posvečena tla, ločena, ograjena, sveto ozemlje, na katerem vladajo posebna pravila.« (2003, 21) Igra po pravih omeji neki prostor in pri upoštevanju pravil sta dosežena dva elementa: estetika, kajti red vzpodbuja nastanek ravnovesja, težnje po estetski popolnosti, uravnoveženosti, variacije ipd., vse to pa pripomore k uresničenju drugega elementa, napetosti, ki s svojo katarzo upodablja cilj igranja. Huizinga meni, da je igra ena od temeljnih ustvarjalk kultur, in jo odkriva v športu, v poslovnem življenju, v umetnosti, v znanosti ter v notranji in celo v zunanji politiki (2003, 133–139).

Igre so skušali opredeliti tudi drugi pisci. Roger Caillois je, na primer, to teorijo razširil na šest točk, katerim je ob upoštevanju Huizingove razlage dodal negotovost izida, neproduktivnost v smislu ustvarjanja novosti in fiktivnost (2003, 148).

Računalniške igre imajo glede na druge vrste iger nekatere posebnosti. Jesper Juul je na podlagi tradicionalnega raziskovanja iger sestavil sintezo starih in novih teorij. Sodobne računalniške igre imajo po njegovi teoriji šest značilnosti:

1. pravila (brez pravil ni igre);
2. merljiv, naključni rezultat (igra se mora prilagajati sposobnostim igralca in mora vedno znova delovati sveže);
3. vrednotenje rezultata (igra mora vsebovati več končnih rešitev);
4. igralčev trud (igralec se mora za uspeh potruditi);
5. navezanost igralca na rezultat (pomembna je igralčeva vključenost v igro v smislu uspeha);

6. spremenljive posledice (možnost vplivanja na resnično življenje) (Juul 2005, 41).

Prav zadnja točka je za nas najpomembnejša. Juul navaja slikovit zgodovinski zgled rimskega zgodovinarja Tacita, ki je opisoval Germane: »Čeprav se nam zdi precej neverjetno, mečejo kocke v vsej resnosti tudi takrat, ko so popolnoma trezni. Tega opravila se lotijo s tako zavzetostjo z ozirom na zmago in poraz, da, ko izgubijo vse možnosti, stavijo za zadnji in končni met osebno svobodo. Poraženec se sooči s prostovoljnim suženjstvom; čeprav je mlad in močan, se podredi svoji odločitvi in tudi morebitni prodaji.« (41)

Kvalitetne računalniške igre vzbujajo zelo primerljive občutke, čeprav bi težko rekli, da tako skrajne kakor v navedenem zgledu. Igre imajo svojo moč, ki se najprej izrazi v vplivu na igralca. Prek njega lahko govorimo o vplivih na bližnje in morda na širšo skupnost. S primerjavo teorij iger smo želeli pokazati, da igre niso odmaknjen ali odrezan del človeškega življenja, temveč pomemben element obstoja, saj lahko princip igranja najdemo v mnogih drugih, tudi bolj resnih človeških dejavnostih. Pomenijo izdelan okvir, ki je človeku blizu, to pa pomeni, da lahko na prijeten način predstavijo tudi kako na prvi pogled nezanimivo vsebino. Za našo razpravo je pomembno, da je resnično življenje možno zelo kvalitetno prenesti v navideznost iger in jih nadgraditi. Obenem pa igre niso samo kopija resničnosti, ampak tudi medij, ki prenaša simbole in vrednote med igralci.

2. Odrešenje

Biti odrešen pomeni živeti. Hrepenenje po odrešenju izraža človekovo željo po polnejšem življenju in hkrati željo po njegovem nadaljevanju. To je torej iskanje smisla življenju, ki ga živimo, in hkrati iskanje tega, česar še nismo deležni. Človek vedno sega po nečem, kar ga presega. To imenujemo presežnost. V tovrstnem prizadevanju se nekateri zanašajo zgolj na svoje sposobnosti, tedaj govorimo o samoodrešenju. Drugi pa so prepričani, da je življenje božji dar, in zato se tudi s prošnjo za polnejše življenje in za ohranitev življenja zatekajo k Bogu. Kot božje odrešenje pojmujejo vse tisto, v čemer vernik prepoznava božje posredovanje, ki mu pomaga pri zapolnitvi življenja in pri njegovem nadaljevanju. Za vse to se Bogu zahvaljuje. Zato lahko rečemo, da je božje odrešenje proces prepoznavanja božjega posredovanja v človekovem življenju. Človek se počuti odrešenega, ko prepoznava in priznava, da mu je Bog podaril življenje in vse, kar ga v življenju ohranja in mu življenje izpopolnjuje (Osredkar 2012, 11).

Božje posredovanje v življenju, torej božje odrešenje, veren človek prepoznava zaradi treh dejstev. Prepoznavanje božjega delovanja je človeku omogočeno, ker je bitje komunikacij, ker je simbolno bitje in ker je sposoben razlikovati dobro od hudega. Če ti trije pogoji ne bi bili izpolnjeni, človek božjega posredovanja v svojem življenju ne bi prepoznal oziroma ne bi mogel verovati, da mu Bog podarja, osmišlja in ohranja življenje. Človek lahko torej prepozna božje posredovanje pov-

sod tam, kjer najdemo komunikacijo, simbole in etiko. Posebej bi poudarili besedo »lahko«, ki smo jo zapisali v tem stavku. Ni namreč nujno, da človek Boga tudi vedno prepozna, čeprav je komunikacijsko, simbolno in etično bitje in se znajde v položaju, v katerem obstajajo komunikacija, simboli in dobrot.

V uvodu smo zapisali, da računalniške igre človeku lahko pomagajo pri njegovem iskanju presežnega in da v njih vernik lahko prepozna sredstvo božjega odrešenja. Zakaj je to tako? Zato, ker v računalniških igrah najdemo komunikacijo med igralci, simbole in predvsem etiko. Računalniške igre so ustvarjene na podlagi resničnega sveta. V navideznem svetu iger najdemo kopijo človeškega življenja, ki resda ne more biti popolna, kljub temu pa je odsev hrepenenja po nečem, kar človeka presega. Igre niso samo blede kopija resničnosti. Rachel Wagner zagovarja idejo, da so računalniške igre po svoji obliki in namenu sorodne religijam samim. V osmih točkah pojasni elemente, ki jih vsebujejo tako igre kakor religije. To so socialnost, življenje, začetni dvom, svobodna volja, pravila, tekmovanje, smiselnost in trud kot pogoj za uspeh (Wagner 2012, 181). Igre imajo torej že zaradi svoje strukture možnost, da zadovoljijo človeško potrebo po presežnem in po smislu, ki se izrazi v hrepenenju po odrešenju. Vendar pa sama struktura ni dovolj, da bi posamezniku dala pravo spodbudo za doživljanje odrešenja, potrebna je tudi dobra vsebina. Komunikacijo, simbole in etiko, ki znatno pripomorejo k prepoznavanju odrešenja, si bomo posebej ogledali v nadaljevanju.

Naša temeljna misel, iz katere izhaja teza o igrah kot »spodbujevalcih« odrešenja, je trditev, da igre v številnih pogledih zrcalijo resnični svet. Tako kakor nas resnično življenje prek komunikacije, simbolov in etike usmerja k verovanju, to možnost ponujajo igre. Te igre pa so, kakor bomo videli, močno vpete v sodobno kulturo. Naša naloga je, da pokažemo, kje in kako komunikacija, simboli in etika obstajajo v računalniških igrah.

3. Komunikacija v igrah

Čerkev je skupnost verujočih posameznikov, ki temelji na medsebojni pomoči, veri in zaupanju. Tudi skupnost igralcev temelji na medsebojni pomoči, na ljubezni do igre in na zaupanju. Tu imamo v mislih predvsem manjše interesne skupnosti, ki delujejo v okviru posamezne igre. Imenujejo se »cehi«, »alianse« ali pa »korporacije«, če naštejemo nekaj najbolj splošnih oznak zanje. Igranje z drugimi, živimi igralci doda igri popolnoma novo razsežnost, saj to vedno bolj prenika v resnično življenje in izgublja tisto magično mejo, ki igro razlikuje od resničnosti. Igra je tudi simbolni okvir, v katerem se znajdejo igralci s podobnimi interesi. Splošna razširjenost igranja pripomore k večji razdrobljenosti glede na spol, starost, jezik in gleda na svetovnonazorska prepričanja. Vse te različne osebnosti združujejo igralni cilji, ki imajo podobne cilje kakor v športu (zmaga) ali pa v prostovoljskih dejavnostih (širjenje idej). Najbolje bo, da si za ilustracijo ogledamo nekaj praktičnih zgledov, ki nakazujejo potenciale uspešnih skupnosti.

EVE online je vesoljska masovna igra, ki jo istočasno na istem igralnem področju igra tudi do 50 000 igralcev. Celoten ekonomski model temelji na dejavnosti sodelujočih, ki nabirajo surovine, gradijo vesoljske ladje in jih na koncu uporabijo za doseganje svojih ciljev. To so lahko gradnja imperija, piratstvo, zbiranje opreme, goljufanje, grajenje »peščenih gradov« ali pa samo preprosta neobvezna zabava pri raziskovanju vesolja. Eden od igralcev je bil tudi Sean Smith z igralnim vzdevkom *Vile Rat*. V poklicnem življenju je delal kot diplomatski operativec na kriznih žariščih Bližnjega vzhoda. V igri je bil eden od uspešnejših diplomatov, ki so pomagali pri gradnji velikanskih alians. Igralci so ga zelo spoštovali. Teden po premetitvi v Bengazi leta 2012 je umrl med napadom islamskih skrajnežev. Njegove zadnje besede so bile napisane v pogovorno okno igre. Igralna skupnost se je zganila. Vse novičarske strani, ki so spremljale dogajanje v igri, so objavile članke o njem, organizirali so zbiranje prispevkov za vdovo in otroke, pripravili spominske dogodke v samem okolju igre, zgodba pa je bila objavljena tudi v vidnejših medijih, na primer *Wired*, *Forbes* ter *Playboy*.¹ Nastal je celo članek na Wikipediji. To dokazuje močno prepletenost navideznega in resničnega.

Church of Fools je bil projekt metodistične Cerkve v Veliki Britaniji, kjer so leta 2004 želeli narediti poskus prenosa cerkvenega obreda v okolje svetovnega spleta. Projekt jim je uspelo izpeljati, seveda po zmožnostih tehnologije tistega časa. Igralci, ki so se prek spletne strani vpisali v Cerkev, so prevzeli igralni lik; ob hoji je lahko opravljal enajst dejanj (poklek, molitev, sedenje in podobno). Igralec se je lahko sprehodil po cerkvi, se aktivno udeležil bogoslužja z uporabo kretenj, po uradnih aktivnostih pa je odšel v spodnje prostore, kjer je bil prostor za druženje. Ideja je doživela za tiste razmere izjemno medijsko pokritost, prav tako pa so se ustvarjalci igre potrudili z objavljanjem ur in datumov bogoslužij, ki so jih vodili resnični duhovniki s posebnim igralnim likom. Ob neki priložnosti je maševal tudi londonski škof. Kljub tehničnim težavam na začetku in kljub kopici nevljudnih obiskovalcev se je izoblikovala močna skupnost, ki je obstala tudi po zaprtju spletne strani. Kluver in Chen komentirata: »Mnogi so ugotovili, da so tradicionalne »izklopljene« izkušnje čaščenja Boga v domačih Cerkvah precej okrnjene, saj so preobremenjene z raznimi opravili in zadolžitvami, premalo pa je časa za pogovore o lastnem življenju, o osebnih duhovnih izkušnjah in za osebno molitev z drugimi.« (Kluver 2008, 126) Za nas je zanimivo dejstvo, da je igra delovala kot iskra, ki je zanetila potrebo po pogovoru in po skupni molitvi.

Veliko masovnih spletnih iger se je uporabljalo kot medij, ki so ga igralci izkoristili za izražanje svojih lastnih potreb in želja. Nadja Miczek v svojem pregledu prenosa verskega delovanja na splet opiše delovanje Cerkva v igri *Second Life*. Nekateri igralci so porabili veliko časa in denarja, da so v navideznem svetu zgradili ustrezni-ce resničnih cerkva in uredili tudi dnevna ali tedenska bogoslužja za igralce (Miczek 2008, 158). Vse velike svetovne religije imajo v tej igri svoja svetišča, za katere skrbijo verni igralci, opazimo pa lahko še večje število manjših in manj znanih verskih skupnosti. Zavedati se moramo, da igralci za svoje verske potrebe ne iščejo praznih

¹ Nekaj opaznih spletnih člankov: <http://goo.gl/2cqSk>; <http://goo.gl/vnfGz>; <http://goo.gl/gcKx8>; <http://goo.gl/lweM4>; <http://goo.gl/CMYPT> (21.3.2013).

navideznih hiš v obliki cerkva, ampak skupnosti, ki stojijo za njimi in jih vzdržujejo. Posameznik išče drugo osebo, da se lahko z njo pogovori in moli. Fizična bližina ima še vedno zelo pomembno mesto, kljub temu pa se zdi, da lahko skupnost v igri do neke mere nadomesti osebno potrebo po izpovedovanju vere. Dolžina bogoslužij je podobna resničnim, možna pa je tudi glasbena spremljava, s katero zadovoljimo tudi sluh. Ker pa je to še vedno le približek, lahko rečemo, da je jakost verske izkušnje po navideznih obredih odvisna od vsakega posameznika posebej.

Za konec omenimo, da se pri mnogih spletnih igrah zbirajo skupnosti krščanskih igralcev, ki imajo večinoma dva namena. To sta evangelizacija in sodelovanje v skupnosti. V zadnjih letih lahko opazimo opazen dvig »kvalitete« teh skupnosti, ki se kaže v dolžini obstoja in v dobro pripravljeni infrastrukturi (spletne strani, urejeni strežniki za pogovor, komunikacijska omrežja, *podcasti*) (Schut 2013, 153).

4. Simboli v igrah

Pomemben del računalniških iger je pripoved, ki po kvaliteti večinoma ne zaostaja za preostalimi mediji. Igre vsebujejo iste motive, kakor jih prepoznamo na primer v literaturi ali filmu. Avtorjev, ki so sestavili sezname osnovnih tematik v vseh popularnih in umetnostnih besedilih, ni malo. Ronald B. Tobias jih je navedel dvajset: zadana naloga, avantura, iskanje, pobeg, rešitev, maščevanje, uganka, spor, obramba šibkejšega, skušnjava, preobrazba, predrugačenje, odraščanje, ljubezen, prepovedana ljubezen, žrtvovanje, najdba, norost, vzpon in padec (Murray 1996, 186). Z upoštevanjem njegove razdelitve lahko praktično vsa medijska dela uvrstimo vsaj v eno tematiko. Tudi Jezusova zgodba v evangelijih vsebuje nekaj teh tem: glavno je žrtvovanje, ki ga dopolnjuje naloga z avanturističnimi elementi, vse skupaj pa lahko opazujemo v okviru ljubezni do bližnjega, če smemo te pojme opredeliti tako široko opredeliti. Tudi igre morajo vsebovati teme, ki vzbudijo zanimanje igralca in ga »držijo« v svetu igre. Ne pozabimo, da je privlačnost eden glavnih namenov igre. Daniel White Lodge prepozna nekatere motive, ki so povezani z religioznimi pripovedmi: zgodbe o tovarštvu, iskanje, socialne težave, postapokaliptični svet, herojstvo itd. (Detweiller 2010, 164). Čeprav na prvi pogled v vsebini iger opazimo najbolj neposredne znake, kakor so križi in omembe bogov, imajo ti motivi s svojo univerzalnostjo močno sporočilo za dojetje in vodenje igralca skozi zgodbo. Zanje sploh ni pomembno, da vsebujejo vidna znamenja, ki bi jih povezovali z religijo; simboli, ki so vpleteni v temo dogajanja, so povsem dovolj. Zanimivo je, da temeljni verski simboli vedno znova pritegnejo publiko. V igrah se tako pogosto najdejo različni motivi. Sodni dan, pripoved, ki jo lahko igralec aktivno usmerja, je oblikovana okoli bližajoče se apokaliptične nevarnosti. Igralec ima na voljo orodja, s katerimi bo to nevarnost preprečil. Pomembna je zmaga dobrega nad zlim; ta motiv je skoraj obvezen pri večini iger, saj predpostavlja nasprotnika ali celo sovražnika, ki ga mora igralec premagati, da bi uresničil svoje poslanstvo. Pogosto imamo romanja: vsako popotovanje lika skozi igralne prepreke bi lahko pojmovali kot romanje, saj se igralec sproti uči in razvija svoje duhovne in praktične sposobnosti. Te motive najdemo tudi v drugih

medijih, na primer v literaturi in pa v filmu, ki izhaja iz bogate dramske tradicije. So univerzalni, saj vsebujejo sporočilo, ki nagovori največje število uporabnikov medija. Vsak medij ima svoje značilnosti; zagovarjamo idejo, da imajo igre več kakor dovolj velike potenciale, te motive približati igralcu na vsaj tako prepričljiv način kakor tradicionalni mediji, če ne še bolj uspešno. To lahko storijo tudi z uporabo vidnih simbolov (križ, polmesec, kapelice, kipi, gotska arhitektura itd.), ki popestrijo igralni svet.

Kakor smo videli, so igre sistematičen in dodelan medij. To dejstvo pa ne more nakazati globljih potencialov računalniških iger. V nadaljevanju bomo pokazali, da igre vsebujejo etične elemente v različnih oblikah.

5. Etika v igrah

Kakor ugotavlja Miguel Sicart, lahko etiko v računalniških igrah prepoznavamo na treh področjih: v sami zgradbi igre, v igralčevi izkušnji in v ravnanju igralca kot avtonomnega etičnega bitja. Ta tri področja in njihove medsebojne povezave zahtevajo podrobnejšo razlago. »Zgradbo igre« lahko pojmuje kot sistem, v katerem imajo vsi deli neki smisel in ki je narejen po nekem načrtu. Načrtovalci igralne izkušnje skušajo svojo zamisel preoblikovati tako, da bo razumljiva čim širšemu krogu igralcev in bo imela pri tem kar največji vpliv. »Igralna izkušnja« je lahko zelo raznolika. Tudi ob ponovnem igranju neke igre lahko naletimo na del zgodbe, ki nam pojasni dogodke v drugačni luči. Isti dogodek lahko pri nekom povzroči smeh, pri drugemu pa strah in tesnobo. »Igralec je avtonomen subjekt«, od katerega je odvisno, na kakšen način bo igral igro in kje bo našel stranske poti v zgradbi igre, ki bodo morebiti spremenile del izkušnje (Sicart 2009, 62). Skratka, ločimo lahko pripravljeno mehaniko etičnega odločanja, konkretno doživeto etično izkustvo in posameznikovo odločanje, ki išče izraz samega sebe. Pri iskanju, pa tudi pri vrednotenju etičnosti v posameznih igrah moramo upoštevati vsa tri področja, saj se lahko le prek medsebojnega stika ustrezno izrazijo. Že na prvi pogled je razvidno, da igra ne more obstajati brez igralčeve vpletenosti in da igralec ne bo igral igre, ki mu ne bo ponujala pozitivne izkušnje. Toda, kako se ta izkušnja izraža v praksi? Jon Cogburn in Mark Silcox menita, da veliko iger deluje po principu reka filmskega lika Konana Barbarja: »Uniči sovražnike. Poženi jih v beg. Poslušaj jok njihovih žena.« (Cogburn 2009, 86) Ob bežnem pregledu televizijskih novic in uspešne filmske produkcije lahko ugotovimo, da igre ne zaostajajo za sodobnimi trendi, v katerih je potencirani konflikt gonilo zabave. Moramo se tudi zavedati, da tiste igre, v katerih ni stika z drugimi, živimi igralci, etičnih zmožnosti ne morejo izraziti v polni meri. Igre so izoblikovale metode, s katerimi pripravijo igralca na etično odločanje. Avtorja menita, da je etične dimenzije možno dodati z nagradami in s kaznimi, ki jih igralec prejme glede na svoje odločitve. Serija *Civilisation* ponuja možnost, da se nam z manj krvavim širjenjem imperija in z modrimi odločitvami sama od sebe priključijo mesta, ki bi jih ob drugačnih odločitvah morali podjarmiti z vojsko. Nekatere igre tudi z grafično podobo pokažejo na odmev naših odločitev. V igri *Black and White* začne takrat, ko smo zlobni bog, grafična podoba temneti. V nasprotnem pa so barve bolj živahne in bolj

vesele. Za spodbujanje etičnih odločitev pa mora igra nakazati tudi, kakšne posledice bodo imela igralčeva dejanja. Avtorja za zgled navedeta dodatek igre *Rome: Total War*, in to *Barbarian invasion*. V tej igri se igralec na začetku glede na svoje lastne želje odloči, katero religijo bo vpeljal v svojem cesarstvu. Pri uveljavljanju svoje volje mora v posameznih mestih porušiti vse templje religije, ki je ne želi imeti, in začeti gradnjo želenih svetišč od začetka. V vmesnem obdobju, ko svetišča še niso zgrajena, se mora soočiti z uporom prebivalstva in kot posledica tega tudi z manjšimi prihodki, saj mora v bran pred upori zmanjšati davke. Ker etično ne delujemo samo zaradi nagrad, temveč tudi zaradi prepričanja, da je nekaj prav, vse pozitivne etične odločitve v igrah ne smejo temeljiti samo na koristih za igralca. Lahko pa igre ponudijo možnost, da igralec uspe tudi z uporabo metod, ki ne škodijo drugim likom v igri. Že igra *Civilisation II* je omogočala zmago z vpeljavo tehnološke nadvlade. Druge igre, pri katerih je poudarek na vojaškem osvajanju, bi lahko uvedle obliko točkovanja, ki bi imelo tudi pozitivne učinke. Moramo se zavedati, da moralno delovanje ne vsebuje vedno nagrad za tistega, ki izvaja etična dejanja. Nekateri dogodki zahtevajo tudi odrekanje in celo trpljenje. Zato računalniške igre ne morejo preprosto spodbujati etičnih odločitev samo z boljšim točkovanjem (Cogburn 2009, 89). Igre imajo etične potenciale, vendar: ali jih znajo izkoriščati? Zanimivo je, da tehnološki napredek nima vpliva na zmožnost izražanja globine in etičnosti v igrah. To dokazuje zgled dobre prakse. Mark Hayse v analizi *Ultime IV* iz daljnega leta 1984 uporabi pojem »moralna ekonomija«, ki je skrajšano ime za celoten sistem etičnih odločitev in njihovih vplivov na igranje. Glavno težavo, ki je tudi povezana s Sicartovo mislijo o pravilni uporabi etike, vidi v lahkotnosti uvida v sistem: »Igralci hitro raziščejo – morebiti še prehitro – kaj lahko storijo in česa ne smejo za reševanje težav, pridobivanje prijateljev, nabiranje denarja in končno zmago.« (Detweiler 2010, 38) Prav dejstvo, da igralec ne vidi takojšnjih posledic svojih odločitev, pripomore k igranju z upoštevanjem vesti in ne samo zaradi koristi prek izrabe igralne mehanike. Richard Garriot, glavni ustvarjalec te igre: »Med igranjem domišljjskih vlog ljudje navadno ne želijo prevzeti odgovornosti za dejanja svojega lika, zato se lahko oddaljijo od osebe, ki hodi naokrog in izvaja množičen pokol. To je tisto, kar sem spremenil v *Ultimi IV*. Ne želim, da bi bili lutka, temveč da bi lutka bili *vi* ... Pustil vas bom, da spremenite fizično zunanost po svojih željah. Vendar pa ste v duhu še vedno ista oseba. Lik v igri vodi vaša življenjska sila. Vi ste tisti, ki ste odgovorni za dejanja vašega lika.« (2010, 36) Ko smo v igralnem svetu storili kako etično ali pa zelo hudobno dejanje, se ni zgodilo nič. Igralec se je sčasoma prenehal obremenjevati, kaj počne in kako je to, kar počne, v skladu z njegovimi koristmi. Končni odziv na svoja dejanja je prejel šele proti koncu igre. Kakor v resničnosti, tako tudi v računalniških igrah naša dejanja počasi in brez posebnega odziva krojijo naš odnos z drugimi. Igre so simulacija, ki pa se v primerjavi s človeškim življenjem končajo precej hitro in tako zagotavljajo hitrejšo povratno informacijo, kam nas bodo naša dejanja privedla. Samo po sebi je razvidno, da je upoštevanje teh znamenj odvisno izključno od igralca, tako kakor v resničnem življenju. Nekatere igre torej prilagodijo igralno mehaniko z etičnimi smernicami, to pa igralcu istočasno ponudi možnost etičnih izbir in poveča intenzivnost prenašanja sporočila.

6. Sklep

V razpravi o vplivu računalniških iger na človekovo religioznost smo spoznali, da so računalniške igre močno navzoč, socialen, s simboli nabit in z etičnim odločanjem podprt medij. Kot takšen ima močan vpliv na naše vsakodnevno življenje in na naše iskanje presežnosti. Navzočnost čuta za skupnost v računalniških igrah, simbolnega jezika in etične naravnosti omogočajo človeku, da prek računalniških iger pogloblja svojo vero v Boga in prepozna božje odrešenje v svojem življenju. Občutenje osebne odrešenosti bo izšlo iz pozitivnih izkušenj, ki jih ustvarijo igre. Nekatere bo duhovno okrepila etična izkušnja, drugi bodo doživeli čustvene trenutke v navidezni skupnosti, tretje pa bodo k veri usmerili pravilno in prepričljivo prikazani simboli. Čeprav moramo upoštevati, da je doživljanje iger odvisno od vsakega posameznika posebej, so kvalitetne igre zelo uspešne pri posredovanju raznolikih idej in spodbud. Nekateri igralci bodo našli pravo sporočilnost tudi v igrah, ki na prvi pogled nimajo globljih vsebin. Trditev, da so igre pri prikazovanju smisla tako uspešne kakor religije, vsekakor ni zmotna. Pravzaprav glede tega vprašanja sploh ni dileme. Igre nasitijo našo lakoto po smislu, po skupnosti in po name-nu (Wagner 2012, 188) in tako so lahko učinkovito sredstvo božjega odrešenja.

Kratice

ESA – Entertainment software association

ISFE – Interactive software federation

Reference

- Cogburn, Jon, in Mark Silcox.** 2009. *Philosophy Through Video Games*. New York: Routledge.
- D' Angelo, William.** 2012. Call of Duty: A Sales History. 30. 5. <http://www.vgchartz.com/article/250163/call-of-duty-a-sales-history/> (pridobljeno 23. 3. 2013).
- Detweiler, Craig ur.** 2010. *Halos and Avatars*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Entertainment software association.** 2013. Industry facts. <http://www.theesa.com/facts/index.asp> (pridobljeno 3. junija 2013).
- Huizinga, Johan, Roger Caillois in Eugen Fink.** 2003. *Teorije igre*. Ljubljana: Študentska založba.
- Interactive software federation of Europe.** 2013. Industry facts. Domača stran. <http://www.isfe.eu/industry-facts> (pridobljeno 3. 6. 2013).
- Juul, Jesper.** 2005. *Half-Real*. Cambridge: The MIT Press.
- Kluver, Rudolph, in Yanli Chen.** 2008. The Church of Fools. *Online – Heidelberg Journal of Religion on the Internet*, (3. 1.): 116–43. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:16-rel-3919> (pridobljeno 3. 6. 2013).
- Miczek, Nadja.** 2008. Online Rituals in Virtual Worlds. *Online – Heidelberg Journal of Religion on the Internet*, (3. 1.): 144–173. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:16-rel-3919> (pridobljeno 3. 6. 2013).
- Murray, Janet H.** 1997. *Hamlet on the Holodeck*. Cambridge: The MIT Press.
- Osredkar, Mari Jože, in Marjana Harcet.** 2012. *Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah*. Ljubljana: Založba brat Frančišek.
- Schut, Kevin.** 2013. *Of Games and God*. Grand Rapids: Brazos Press.
- Sicart, Miguel.** 2009. *The Ethics of Computer Games*. Cambridge: The MIT Press.
- Wagner, Rachel.** 2012. First Person Shooter Religion: Algorithmic Culture and Inter-Religious Encounter. *CrossCurrents* 62, št. 2:181–203.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 73 (2013) 4, 527—538

UDK: 1Derrida J.

Besedilo prejeto: 07/2013; sprejeto: 10/2013

Luka Trebežnik

Aporetičnost odpuščanja pri Jacquesu Derridaju

Povzetek: Članek se ukvarja z mislijo Jacquesa Derridaja o odpuščanju. Ta vplivni sodobni francoski filozof je imel predavanja na temo odpuščanja ob obisku Južne Afrike. Derrida postavlja odpuščanje onkraj univerzalnosti, to pomeni, da je odpuščanje drugačno od sleherne vednosti ali razumevanja. Odpuščanje se razlikuje od političnih dejanj, v prvi vrsti od sprave. Za spravo je namreč nujen konsenz, medtem ko odpuščanje konsenza ne išče in ne potrebuje. Namesto predvidljivosti je za odpuščanje značilna absolutna svoboda. Zato lahko o odpuščanju govorimo le, kadar odpustimo neodpustljivo. Odpuščanje je tako strukturirano kot nemogoče. Toda nemogoče pri Derridaju ne označuje preproste negacije mogočega, temveč odprtost k presežni prihodnosti. Avtor Derridajevo misel sooči s tradicionalnimi formulacijami odpuščanja, ob tovrstnem dialogu pa pokaže na možnosti oplemenitenja tega koncepta.

Ključne besede: Jacques Derrida, dekonstrukcija, odpuščanje, neodpustljivo, brez-pogojno, aporija

Abstract: **Aporetics of Forgiveness with Jacques Derrida**

The article deals with Jacques Derrida's thoughts on forgiveness. The influential modern French philosopher lectured on forgiveness when visiting South Africa. Derrida puts forgiveness beyond universality, which means that it is different from any knowledge or understanding. Forgiveness also differs from political acts such as reconciliation. Namely, the latter requires consensus whereas forgiveness neither seeks nor needs it. Instead by foreseeability, forgiveness is characterized by absolute freedom. Therefore one can only speak about forgiveness when he forgives the unforgivable. Thus, forgiveness is structured as impossible. Yet with Derrida, the impossible is not just a negation of the possible, but is open for a transcendent future. The author confronts Derrida's thought with the traditional formulations of forgiveness and shows the possibilities of enhancing the concept.

Key words: Jacques Derrida, deconstruction, forgiveness, unforgivable, unconditional, aporia

Odpuščanje je enigma. V samem pojmu je nekaj, kar ga dela nedosegljivega našemu mišljenju. Sorodno s tem je odpuščanje v religioznih izročilih pogo-

sto prikazano kot preizkus prave vere. Odpuščanje je namreč prelom z ekonomijo in z univerzalnostjo. Odpuščanje je svetobežno, prelom s svetom, ki proti odpuščanju, torej za kazni, z lahkoto najde vsaj deset razlogov. Od preventivnih, vzgojnih, svarilnih, socialnih, psiholoških, moralnih, npravstvenih in teoloških do kozmoloških in socioloških ... Za odpuščanje ni razloga. Pogled filozofa Jacquesa Derrida na to temo je v marsičem precej drugačen od tradicije, po drugi strani pa jo osvetljuje in ustvarjalno dopolnjuje.

Derrida, eden najpomembnejših filozofov druge polovice 20. stoletja, se je konceptu odpuščanja posvetil v zadnjem desetletju svojega življenja in ustvarjanja. S tem se je ukvarjal v zvezi z obiskom Južne Afrike, kjer je imel nekaj predavanj na to temo. Derrida je o odpuščanju razglabljal v intervjujih, predvsem pa na raznih konferencah.¹ Derridajeva osnovna teza je, da je odpuščanje tisto, kar je nujno zunaj vsakršne univerzalnosti. Odpuščanje je vsakič dogodek. Odpuščanje kot takšno, če obstaja (ne vemo, lahko pa upamo), nima nikakršne zveze z vednostjo, z razumevanjem. Za odpuščanje mora obstajati nujni predpogoj, da namreč ni motivirano s koristjo (tako odpadejo tudi vsa religijska odpuščanja, ki računajo na posmrtno ekonomiko), kajti če je odpuščanje storjeno z mislijo na prednosti stanja po odpuščanju oziroma stanja pred aktom, ki zahteva odpuščanje, to ni odpuščanje, temveč račun. O odpuščanju ne moremo govoriti niti takrat, ko drugi (torej tisti, ki mu moramo odpustiti) ni storil nič takšnega, kar bi bilo neodpuščljivo. Če nekdo odpusti, kar je odpustljivo, pravzaprav odpuščanja ni bilo. Primernejša bi bila kaka vljudnostna beseda iz vsakdanje govorice, »to je malenkost« ali »ni omembe vredno«. Derrida gre tu korak dlje. V svojem delu nam pokaže nujnost govorjenja o odpuščanju kot brezpogojnem odpuščanju, ki je lahko samo element vere. Resno je treba vzeti njegovo svarilo: če bomo glede takšnega odpuščanja kot nemogočega obupali vnaprej, potem bo izginil vsakršen koncept odpuščanja. Govor o odpuščanju s seboj prinaša zelo veliko implikacij, »seminar o odpuščanju je bolj seminar o mišljenju mogočega ter nemogočega ›na drugačen način‹ od klasične metafizike in modalne logike« (Caputo, Dooley in Scanlon 2001, 4).

1. Odpuščanje in dar

Derrida nam pojasni, da odpuščanje vedno obstaja razpeto med dvema motivoma. Oba motiva etike odpuščanja sta »istočasno heterogena, kljub vsemu pa ostajata nerazdružljiva«. Po eni strani »bi odpuščanje moralo obstajati samo v obliki usmiljenega, brezpogojnega, svobodnega, neskončnega in enostranskega daru, brez ekonomskega kroga vzajemnosti – to pomeni celo takrat, ko se drugi

¹ Odpuščanje je osrednja tema več sestavkov: *To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible* (Derrida 2001a) je delo, ki ga je Derrida predstavil na konferenci *Questioning God*; enako velja za eno od njegovih zadnjih knjig *O kozmopolitizmu in odpuščanju* (Derrida 2001c); prav tako za knjigo *Literatura v skrivnosti* (Derrida 2004), delo, ki nadaljuje *Dar smrti* (v slovenskem prevodu oboje objavljeno skupaj), in za prispevek z naslovom *Comment vivre ensemble* (Derrida 2002), o tem pa je govoril na kolokvijju judovskih intelektualcev, ki pišejo v francoščini, leta 2001.

ne pokesa. /.../ Brezpogojno odpuščanje je absolutni začetek, ki ne bi smel spod-
bujati nikakršne računice, niti vzvišene duhovne ne.« (2002, 197) Na drugi strani
pa je težnja po tem, da je odpuščanje možno pod točno določenimi pogoji.

Etimološki pristop nam pri besedi odpuščanje prinaša prve znake aporetičnosti.
V francoščini in v drugih romanskih jezikih (tudi v nekaterih germanskih) ima be-
seda odpuščanje v sebi koren, ki pomeni dar. Bistvo odpuščanja se giblje med obe-
ma razsežnostma besede, odpuščanje je tako statično (pustiti) kakor dinamično
(dati). Odpuščanje pomeni: združiti nezdružljivo. Precej takšnih parov reči, med
katerima ni mogoče izbirati, bomo srečali v nadaljevanju pregleda. Zdaj pa pouda-
rimo, da sta dar in odpuščanje sorodnika. »Odpuščanje in dar imata morda skupno
lastnost v tem, da se nikoli ne *predstavita kot taka* temu, kar je splošno imenovano
izkušnja.« (Derrida 2001a, 22) Obema je skupno, da sta afenomenalna, to pomeni,
da nikoli ne moreta nastopiti kot takšna, njune možnosti so istočasno tudi nemo-
žnosti. Toda po drugi strani sta si različna, »odpuščanje je drugačno od daru, ki
ponavadi ne zadeva preteklosti«, pri odpuščanju namreč govorimo o »preteklosti,
ki ne mine« (31). Delita si negotovost prihodnosti, oba se lahko sprevržeta v strup
(*gift*). Dar odpuščanja prav lahko s seboj nosi katastrofo. Zločinec, ki smo mu od-
pustili, namesto da bi ga sodno preganjali, prav lahko izkoristi našo naivnost in nam
povzroči še dodatne bolečine. Bistvo odpuščanja je v nepoznavanju njegovega učin-
ka, kajti če bi bilo drugače, bi govorili o naložbi. Francoska beseda *par-don* in an-
gleška *for-give* sta dobri pokazateljici, kje je eden od izvorov besede. Odpuščanje
je beseda, ki sodi tudi v sodno prakso. Pardon je prošnja po spregledu, po opustitvi
kaznovanja, po podaritvi (donaciji) milosti in s tem prostosti.

V slovenščini in v mnogih slovanskih jezikih (na primer v ruščini) imamo podob-
no zgodovino besede, le da ima naša beseda »od-pustiti« pasivni pomen. Odpu-
stiti pomeni opustiti kaznovanje, pustiti *biti* naprej. Različnost »dati« je v tem, da
dati pomeni, da sodnik (kralj) absolutno razpolaga s kaznijo, pustiti pa, da jo lahko
izvrši s svojim onemogočenjem. Pustiti je apel po nevmešavanju, dati pa prošnja
po ugodni rešitvi situacije.

Odpuščanje je v svojem pasivnem aspektu, ki ga vsebuje slovenska beseda,
protipomenka zameri. V svojem aktivnem aspektu, ki ga kaže francoska beseda,
pa je protipomenka maščevanju. Maščevanje je iskanje zadovoljstva in potešitve.
To je želja, poravnati izid, toda maščevanje je nekaj, kar ima potencial, da se niko-
li ne konča.² Trudy Govier v svoji knjigi predstavi in ovrže precej argumentov za
maščevanje. Tako naj bi bilo maščevanje po nekaterih argumentih v službi moral-
nosti, po drugih pa naj bi bilo v službi pravičnosti. Toda končno je maščevanje celo

² S tega vidika je zanimiva polemika med dvema nobelovcema, mlajšim Camusom in starejšim Mauriacom.
Mauriac je zagovarjal stališče, da se mora kolaborantom z vichyjskim režimom odpustiti, Camus pa, da
je kazen, prečiščenje francoskega naroda, nujna za ohranitev pravične družbe. Ob spoznanju, da se stvari
izrojevajo v nekontrolirano sovraštvo in nepoštenje, je Camus Mauriacu leta 1947 priznal svojo zmotu.
Mauriacovo zavzemanje za spravo je temeljilo na prepričanju, da le splošni »pardon« lahko pomeni
konec vojne. Stališča Françoisa Mauriaca lahko osvetlimo z njegovo veroizpovedjo. Krščanstvo, ki mu je
pripadal, je vera, ki med vsemi največ besed in teže nameni odpuščanju. V krščanstvu je brezpogojno
odpuščanje pozunanjeni vedenjski znak notranje vernosti.

boleče za tistega, ki ga izvaja (Govier 2002, 10). To je razumljivo, saj je sam koncept utemeljen na nasladi nad bolečino drugega. »Z moralnega vidika je želja povzročiti bolečino komu, da bi potem lahko z zadovoljstvom motrili to bolečino in našo vlogo pri tem, zla želja.« (139) Maščevanje pomeni skrbno gojenje zla v sebi, v tem pa je povsem drugačno od instinkta. Hkrati nima nikakršne prihodnosti, saj pomeni ponavljanje nasilja. »Za razliko od maščevanja, ki nastopi kot naravno-avtomatična reakcija /.../, je akt odpuščanja po svoje nov začetek in je kot tak nepredvidljiv.« (Arendt 1996, 254) Odpuščanje in dar sta svoboda, zato je njun čas prihodnost, medtem ko je maščevanje zartno v preteklost. V tem smislu je treba razumeti Derridajevo izjavo o tem, da bi bilo »treba narediti nemogoče, in nemogoče bo morda edino merilo vseh ›treba bi bilo‹« (2002, 190).

Kljub vsemu pa je resnica, da sleherno odpuščanje prinaša konkretne prednosti obema stranema. Kakor pravi Meir Dan-Cohen, je odpuščanje ena od revizijskih praks (poleg kesanja in pomilostitve), ki transformira hudodelca. Te prakse delujejo kot »načini risanja novih meja hudodelca, tako da se izključi hudodelsko dejanje in hudodelca osvobodi odgovornosti zanj« (Dan-Cohen 2010, 75). Odpuščanje je zdravilno, prav tako kakor dar tudi odpuščanje izboljšuje odnose. Zato lahko Derrida izjavi, da »vedno jemljemo s podarjanjem« (2001a, 22). Odpuščanje je tako pogosto točka, po kateri se odnos med dvema subjektoma neprimerno izboljša, in temu lahko rečemo sprava.

2. Odpuščanje in sprava

Treba je razlikovati med odpuščanjem in spravo. Sprava je, kakor pravi Derrida, prav lahko sama sebi namen. Namen sprave je, bivati v sožitju; to je, kakor uči izkušnja, bolje kakor biti v sporu. Sprava je v marsikaterem smislu protipomenka odpuščanja. Vodi jo motiv po spregledu akta, ki zahteva odpuščanje, vodi jo ugotovitev, da bo bolje, če ta akt spregledamo. Sprava je tipično politična kategorija. Treba je razumeti, da je sprava stvar kalkulacije, in ko pravimo, da se odpuščanje sprevrže v spravo, s tem ne mislimo nujno na nekaj slabega. Kalkulacija ima lahko plemenite vzgibe, lahko prinese izredne rezultate in je nemalokrat edina možna. O spravi je govor, kadar nastopata več kakor dva subjekta. Sprava je mogoča med narodi, lahko pa se zgodi tudi v imenu odsotnih (na primer umrlih). Mogoča je tudi, kjer odpuščanja ni. Če stvar poskušamo ponazoriti na podlagi Kierkegaardovega besednjaka, s katerim ima Derrida zelo veliko skupnega, je odpuščanje kršitev univerzalnosti etike, kamor se uvršča sprava. Toda to ne pomeni, da odpuščanje sodi v estetsko kršitev univerzalnosti, temveč v religiozno (z vsemi prednostmi in hibi mi religioznega). Samo odpuščanje kot religiozni akt je odpuščanje v pravem pomenu. Odpuščanje ne sme biti motivirano s spravo. Sprava je iskrena le, če je posledica poprejšnjega odpuščanja. Toda sprava je lahko uspešna tudi v neiskrenosti. Če je sprava motiv, potem ni odpuščanja. Če pa ni odpuščanja, ni iskrene sprave.

Vprašanje sprave nas usmerja na vprašanje politike, ki se glede odpuščanja manifestira v problemu števila. Za srečanje politike in odpuščanja je konstitutivno

vprašanje: kako je z odpuščanjem tretjega? Alice MacLachlan zagovarja sredinsko stališče in pravi, da »posebna pravica do odpuščanja ali zadržanja odpuščanja ni univerzalna, vendar pa tudi ni omejena zgolj na žrtve« (2010, 57). Obe skrajnosti sta preveč izključujoči se. Minimalni pogoj, ki je neobhoden, je, da »odpuščanje ostaja *osebni* odziv na krivico; odpustiti pomeni v nekem smislu trditi, da jemljem hudodelstvo osebno« (63).

Odpuščanje je intimno dejanje, ki se dogaja med tistim, ki je zagrešil trpljenje, in trpečim. Vedno med dvema, to je pogoj. Nihče ne more odpuščati v imenu drugega in nihče ne more v imenu drugega prositi odpuščanja. Toda v praksi državni voditelji v imenu že umrlih prosijo druge skupine, naj odpustijo v imenu že umrlih. Vprašanje po osebi nas vedno spravi v težave. Če na primer, kakor zahteva klasična shema, zločinec izrazi obžalovanje in prošnjo za odpuščanje, je to že pomembna sprememba osebe,³ ki naj bi bila kaznovana oziroma naj bi ji bilo odpuščeno. Kakor zapiše Nietzsche v *Jutranji zarji*: »Kdor je kaznovan, ni več tisti, ki je storil dejanje. Vedno je grešni kozel.« (176) Kar tu velja za kazen, velja tudi za odpuščanje. Vedno je že v zamudi. To pomeni, da stvari niso ostale takšne, kakor so bile v času zločina. Če se povrnemo h klasični shemi – za odpuščanje sta potrebna dva: zločinec (v splošnem smislu) in žrtev. Oba morata biti suverena toliko, da lahko avtonomno prosita oziroma odpustita. Med njima pa ne sme biti nič. »Tako ko tretja oseba intervenira, lahko govorimo o amnestiji, spravi, reparaciji in podobno, toda gotovo ne o čistem odpuščanju v strogem smislu.« (Derrida 2001c, 42) Toda tu je že problem jezika. Jezik je vsiljivec. Tako ko žrtev in storilec spregovorita v istem jeziku, sta na poti sprave (političnega) in se oddaljita od odpuščanja. Reči »jaz odpuščam«, pomeni obnoviti ekonomsko stanje. Kakor vidimo, odpuščanje ni enopomenski pojem, najprej se je treba poenotiti celo glede njegovega pomena. Nujno je, da oba vpletena govorita (če že morata govoriti) v svojem imenu. Nihče ne more odpuščati ali prositi odpuščanja v imenu skupine. Odpuščanje preprosto ne more biti javno. Naslednja težava, ki se pokaže v zvezi s tem, je vprašanje, kaj je z mrtvimi (če govorimo o neodpustljivem, je velika verjetnost, da govorimo o mrtvih). Morebitni mrtvi so naslednji dobri pokazatelj tega, da odpuščanje vedno že zamuja. Nikoli ne more biti pravočasno.

Ob osnovni shemi (zločinec prizna zločin in na žrtev, ki ga razume, naslovi prošnjo po odpuščanju) se odpira cela vrsta dvomov. Eden zanimivejših je, ali morata biti zločinec in žrtev različni osebi. Torej, ali lahko odpustim sebi? Je to edino, ko je odpuščanje možno in res na mestu? Prva prednost je, da so takoj navzoči tako prošnja in priznanje kakor tudi razumevanje. Naslednja pa, da ima takšno odpuščanje mnogo večjo težo kakor kako drugo odpuščanje (pri odpuščanju od zunaj

³ To, da človek v sebi ne nosi sposobnosti za prepород, transformacijo, je v nasprotju z verjetjem, da imamo svobodno voljo. Govorimo o verjetju v determinizmu, ki se razkrije s slehernim prestopkom. To pomeni, da bo v prihodnje tega le še več. Prenagljeno je, iz grozovitih dejanj sklepati na grozovitost ljudi. Življenje se lahko spremeni. Prihodnost je odprta. Postmoderna misel o fluidnosti in o multiplosti identitete nas odvrča od enostranskih sodb in od poenostavitve naših vlog. »Čeprav bo večina med nami v močni skušnjavi, da se prišteje med žrtve in odmeji od storilcev teh dejanj, je resnica v tem, da je za večino pripadnost raznovrstna in ima moralno različne implikacije.« (Govier 2002, 156)

je še vedno treba odpustiti samemu sebi). Hkrati pa: »Če skrivna skrivnost odpuščanja je, potem je, kot se zdi, namenjena temu, da ostane skrivna in da se razkrije (kot skrivnost), pa tudi, da prav s tem, z zrcalnim istovetenjem, postane odpuščanje sebi, odpuščanje samega sebi samemu sebi, naprošeno in naklonjeno med sabo in sabo v dvoumnosti izraza ›odpustiti si«, v tej narcisistični povratnosti pa tudi že ukinjeno in oropano smisla.« (Derrida 2004, 184)

3. Odpuščanje in pogoji

Derrida ni idealist, zaveda se, da mora sleherno zgodovinsko odpuščanje skozi pogoje. Toda ti pogoji onemogočajo čisto odpuščanje. S svojim premislekom o odpuščanju želi vnesti nemir v ustaljeno shemo samoprezentnosti odpuščanja. Kljub vsemu vztraja pri tem, da »potrebujemo čist koncept odpuščanja, četudi odpuščanja ni« (Derrida 2001b, 62).

Prvi od pogojev, ki jih izpostavlja tradicija, je prošnja po odpuščanju. Za sleherno odpuščanje je nujen prvi pogoj izraz obžalovanja in kesanja, s tem pa obljuba boljše prihodnosti. Tudi pri tej točki se Derrida postavi na drugo stran od tradicije, ki jo v nekaterih njegovih besedilih predstavljata Vladimir Jankélévitch in Hannah Arendt.⁴ Pri njima je eksplicitno izraženo, da je obžalovanje minimalni pogoj za odpuščanje. Toda kam nas privede dosledno upoštevanje tega pogoja? Odpuščati je nemogoče mrtvim, odsotnim in celo tistim, od katerih nas loči jezikovna ali kakršnakoli druga bariera. Odpuščali bi lahko samo tistim, ki bi postali podobni nam. Glavna zadeva, ki paralizira sleherni akt, je dilema, ki jo je v zgoraj navedenem aforizmu izrazil Nietzsche. Komu odpustiti? Tistemu, ki izjavlja, da mu je žal, ali tistemu, ki je storil greh? Je bolj pravilno, da tisti, ki obžaluje, izjavi: »Bil sem grešnik, prosim, odpusti mi!« (tu ni česa odpustiti, saj je to spremenjena oseba, pred nami ni več krivca, nikogar ni, ki bi moral prejeti odpuščanje) ali da reče: »Grešnik sem in prosim za odpuščanje!« (tu pa ni nihče sposoben dati odpuščanja; razen Boga)? Ponovno se pokaže, kar Derrida vseskozi poudarja, »brezpogojno in pogojno sta absolutno heterogena in morata ostati neizvedljiva drug na drugega. Sta pa po drugi strani neločljivo prepletene.« (Derrida 2001c, 44)

Naslednji od pogojev za odpuščanje je predstavljen kot razlikovanje med odpuščanjem »nečesa« in »nekomu«. Oba koncepta sta problematična, saj bivamo v nevednosti. Nikoli ne bomo vedeli vsega, ne bomo poznali vseh okoliščin. Pristno odpuščanje se ne zanima za pretirane podrobnosti akta, ki potrebuje odpuščanje,

⁴ Hannah Arendt slavno Jezusovo molitev z besedami »Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo!« (Lk 23,34) razlaga precej pragmatično. »Spoznanje, da ›ne vedo, kaj počno«, je nedvomno pravi razlog, da ljudje drug drugemu odpuščajo; toda ravno zato dolžnost odpuščanja ne velja za zlo, za katerega človek ve vnaprej, in ta dolžnost se nikakor ne nanaša na zločinca.« (Arendt 1996, 253) Derridajev pristop k tej povedi bi bil povsem drugačen. Najprej bi poudaril, da je to pleonazem. »Odpusti jim« ne potrebuje nobenega vzroka ali pojasnila, tudi če bi vedeli, bi »odpusti jim« prevladal kot edini pomenski del izjave. Drug del stavka pa je le opis, ne temeljitelj. Derrida bi dejal, da je treba odpustiti tako tistemu, ki ve, kaj dela, kakor zločincu. Še posebno tistemu, ki ve, kaj dela. Tistemu, ki ne ve, kaj dela, pravzaprav sploh ne odpustimo, saj lahko njegov prestopok povsem razumemo in ga kot takšnega sprejmemo.

ne zanima se za motivacijo zločinca, za okoliščine in za drugo. Vse to ostaja na ravni občega, razumevanja. Odpuščanje pa je nerazumljivo, je religiozni dej, v kierkegaardovskem smislu. To je nekaj, kar dobro ponazarja bistvo človečnosti, človekovo svobodo. Sprava in druga od marsičesa odvisna odpuščanja so povsem razumljiva, tako ostajajo pod primatom logike. Toda razumljivost je zanikanje svobodne razsežnosti sleherne odločitve.

Razlika med odpuščanjem »nečesa«, torej zločina, povzročene krivde, in »nekomu«, torej zločincu, osebi, je pomembna. Razlika je, da odpuščanje »nečesa« s tem stvar konča, dejanje je (do)končno. Odpuščanje »nekomu« pa se giblje parabolno proti neskončnosti, brezmejnosti. Če se odpušča osebi, ne glede na dejanje (naj bo odpustno ali »neodpustno«), se odpuščanje premakne v sfero višjega dostojanstva (glede na tehniko in ekonomijo). Razlika med »kaj« in »komu«, ki jo Derrida rad poudarja, je odzven Bubrove distinkcije med »Jaz-Ti« in »Jaz-Ono«. Odpuščanje torej ne more biti odvisno od vednosti, kakor razlagajo vsakdanje interpretacije. Do podobne situacije pride Avguštin v *Izpovedih* (X, 2), ko se sprašuje, zakaj se izpovedovati nekomu, ki že vse ve. Zato, ker je odpuščanje stvar volje in ne razuma, če že uporabimo to distinkcijo. To je stvar odnosa, čiste presežnosti in s tem povezane nedoumljivosti.

Pogoji za odpuščanje se pogosto stekajo k pogoju vednosti. Odpustimo lahko le tisto, kar razumemo. Tu pa se znova zaplete. Za odpuščanje je značilen ambivalenten odnos do razumevanja. Odpuščanje mora biti, po do zdaj povedanem sodeč, neodvisno od vsakega razumevanja. Če govorimo pri odpuščanju o razumevanju zločina, potem to ni pravo odpuščanje. Kdor razume zločinca, mu je že odpustil (tu je pomemben odvzem absolutne krivde zločincu: v sodnih procesih se je z razvojem psihoanalize vedno bolj dogajala nekakšna genealogija krivde). Razumevanje zločinca je pravzaprav nemogoče. Če je zločin samo protipraven, še gre (nelegalnost), kadar pa zločinec krši naravni moralni zakon, ki je, recimo, formaliziran v deklaraciji o človekovih pravicah ali v dekalogu in je v nasprotju z notranjim čutenjem ljudi o tem, kaj je dobro (nelegitimnost), pa ne more biti razumevanja (nihče ne more razumeti Abrahamovega žrtvovanja Izaka). Kakor smo rekli, odpuščanje ne sodi k etičnemu, temveč k religioznemu. Tako je obsojeno na molk, hkrati pa ga ta molk onemogoča, kajti »brž ko spregovorim, izražam obče; če pa tega ne storim, potem me nihče ne more razumeti« (Kierkegaard 2005, 83). Vpeljava vednosti v shemo odpuščanja je vprašljiva tudi zato, ker je vednost o moralnih vprašanih vedno relativna. Poleg tega pa je marsikateri zločin plod javljanja podzavesti, ki moti shemo razumevanja. Toda kljub temu, »če ne moremo odpustiti brez istovetenja s krivim, tudi ne moremo odpustiti in hkrati oprostiti krivde. Odpustiti pomeni posvetiti zlo, ki ga oprostimo kot nepozabno in neodpu-stljivo zlo.« (Derrida 2004, 173)

Nasprotje med odpuščanjem in vednostjo je vidno v njuni nekompatibilnosti. Da bi bilo odpuščanje svobodno dejanje, mora biti bližje norosti kakor razumnosti. Kajti razumevanje zločina iz dejanja odpuščanja odstrani svobodo. Razumevanje »odpuščevalca« prav »prisili« v akt odpuščanja. Derrida v zvezi s tem uporabi pri-spodobo programa, ki bo vedno prišel do istih rezultatov. Hkrati pa je za odpušča-

nje neko določeno razumevanje nujno. Tako tisti, ki je storil zločin, kakor tisti, ki je bil s tem oškodovan, morata dejanje »prepoznati« kot zločin. Zločin mora biti razumljen kot zločin, drugače odpuščanju manjka substanca. Da bo torej odpuščanje možno, mora biti dejanje prepoznano kot zločin, ne pa tudi razumljeno. In to pomeni: vsakič unikatno, »odgovornost najpravičnejše odločitve mora biti iznajdena, vsakič na edinstven način, za vsakega edinstveno, v edinstvenem prostoru in času« (Derrida 2002, 196). Odpuščanje je povsem drugačno od vsakršne računice. Še več, rečemo lahko: prav dejstvo, da ostaja v skrivnosti, ga dela mogočega. Skrivnost je namreč tista, ki razplamti strast mišljenja, ki se ne ustavi ob nemogočem in ki je s tem »konstitutivni element prihoda, kvazitranscendentalen pogoj njene možnosti in nemožnosti« (Caputo 1997, 101).

Eden najočitnejših pogojev za odpuščanje je to, da se dogaja v sferi človeškega, govornice. Je odpuščanje stvar človeka (Derrida 2001a, 44)? Če na to vprašanje pri-trdimo, se bomo strinjali tudi s tem, da morata imeti subjekta skupni jezik. Toda če je odpuščanje znotraj jezikovne odvisnosti, kaj ni delitev jezika že spravno dejanje?⁵

V zvezi s človeško izjemnostjo v naši tradiciji vladajo nereflektirani predsodki, tudi glede odpuščanja. Da Bog odpušča, je značilno za judovsko-krščansko tradicijo. Nihče pa ne jemlje resno ideje, da bi lahko odpuščale živali. Derrida glede odpuščanja pri živalih pravi: »Bilo bi zelo nepreudarno živalim zanikati dostop do vseh oblik družbenosti, v katerih je krivda, in s tem procesi reparacije, celo milosti – prošene ali odobrene –, implicirana v zelo različnih načinih. Ni dvoma, da se živali zahvaljujejo vam ali milosti.« (2001a, 47) V teh pomislekih so vidni zametki Derridajeve poslednje knjige, ki je izšla posthumno z naslovom *L'Animal que donc je suis* (2006). V njej kritično premisli prav predsodke, ki jih izražamo takrat, ko govorimo o živalih na splošno, kljub temu da imamo pri njih izjemno raznolikost. Marsičesa o njih ne vemo. Obstajajo živali, ki se sramujejo, ki dajejo vse znake, da čutijo krivdo (Derrida 2001a, 47), s tem pa so na pragu tega, kar razumemo z izrazom odpuščanje.

4. Odpuščanje in neodpuščljivo

Pristno odpuščanje, če obstaja, mora biti strukturirano kot nemogoče. Z drugimi besedami, odpuščanje obstaja samo ob neodpuščljivem. Derrida se v tem kontekstu vpraša, ali »se odpuščanje ne začne tam, kjer se zdi, da se konča, kjer se zdi nemogoče, točneje, na koncu zgodovine odpuščanja, zgodovine kot zgodovine odpuščanja« (2001a, 30). Odpuščanje je torej prehod med mogočim in nemogočim. Odpuščanje je norost. Odpuščanje je neomejeno, zanj ne moremo reči, da

⁵ Treba se je vprašati, ali je beseda »odpustiti« performativ. Performativi so besede, ki stvari spreminjajo, udejanjajo. Ko sodnik reče »obsojen si«, s tem ni ugotovil dejstva ali opisal stanja, temveč je naredil resnico, če uporabimo Avguštinov izraz. Za performative velja isto, kar je Aristotel dejal o molitvi: to je logos, ki ni ne resničen ne neresničen (17a, 2–4). V tem smislu odpuščanje ni performativ, saj s svojim nastopom ne doseže nič trdnega. Odpuščanje je namreč treba vedno znova obnavljati in živeti. Beseda »odpustim« ne nastopi kot podpis pogodbe, po kateri bi bila stvar končana, »odpuščanje je proces in ne dogodek« (Govier 2002, 43).

gre do ene točke, naprej pa ne. Derrida nam pojasni, da je odpuščanje možno samo kot takšno (torej brezmejno, noro). Kadarkoli se o odpuščanju govori kot o nečem odvisnem, se zgreši njegovo bistvo. Toda o odpuščanju se vedno govori kot o nečem odvisnem. Derrida pravi, da takrat pravzaprav namesto o odpuščanju govorimo o pomilostitvi, oprostitvi in še o marsičem drugem. Kakor je odpustiti neodpustljivo nemogoče, je hkrati takšna tudi možnost slehernega dogodka.

Očitno neodpustljivo obstaja. Tradicija je tu enotna. Misleci, ki se jim posveti Derrida, v svojem razmisleku o odpuščanju jasno povedo: so stvari, ki so preprosto neodpustljive. Arendt ob Kantovem konceptu radikalnega zla pravi: prepoznavno je po tem, da ga ne moremo »niti kaznovati niti odpustiti« (1996, 255). Podobna ideja je tudi v Jankélévitchevih besedah, ki jih navaja Derrida: »Odpuščanje je umrlo v koncentracijskih taboriščih.« (2001a, 27) Jankélévitch Nemcem reče »ne bom odpustil«, saj kakor pravi, ne smemo in ne moremo pozabiti. V svojem besedilu govori celo o dolžnosti ne odpustiti. Odpuščanje mora ostati na ravni tega, kar je človeško. »To se zdi problematično, kljub temu pa je zelo močno in standardno.« (27) Jankélévitch se nadalje vpraša: kako naj odpustimo nekomu, ki ne prosi odpuščanja?

Dolžnost ne odpustiti nas vodi k spoznanju dejstva, da očitno obstaja neodpustljivo, toda Derrida se, drugače od Jankélévitcha, tu ne zaustavi. Ob neodpustljivem se vpraša: »Kaj ni v resnici to edino, kar je treba odpustiti?« (Derrida 2001c, 32) Kakor smo videli, vse, kar naj bi sodilo pod odpustljivo, zgreši sam pojem odpuščanja. Odpustljivo in neodpustljivo sta glede na resnost prestopka na povsem različnih bregovih. Neodpustljivo sodi pod »nečloveška dejanja«, med grozovitosti, odpustljivo pa pod kategorijo »motiti se je človeško«, »nihče ni brez greha«. Prav tako je prepad med dejanjema, ki ju situacija zahteva od nas. Pri odpustljivem govorimo o spregledu (morda samo o pogledu, če je pogled manj od spregleda), pri neodpustljivem pa nastane potreba po odpuščanju.

Neodpustljivo se je prikazovalo pod mnogimi oznakami. V predsekularni družbi je prevladoval izraz »smrtni greh«, danes sta ga zamenjala izraza »zločin proti človeštvu« in »zločin, ki ne zastara«. Toda vse to so moralno-teološki in poznejše pravni pojmi, v niti enim pomenu pa to ni neodpustljivo samo, ki ne deleži na univerzalnem (niti kot negacija). Odpuščanje beži pred sfero političnega, svoje zatočišče pa išče v norosti.

Odpuščanje je koncept, ki pripada nekemu določenemu verskemu izročilu, Derrida mu pravi abrahamitsko izročilo. Govorimo o tradiciji »filozofskega humanizma, točneje kozmopolitizma, rojenega iz zemlje stoicizma ter pavlinskega krščanstva« (Derrida 2001c, 31). Ta koncept pa se je očitno globaliziral (28). Ob koncu 2. tisočletja se je ta koncept začel uveljavljati po vsem svetu in ne samo tam, kjer smo dediči biblične tradicije. Japonski premier se je tako opravičil in prosil za odpuščanje južnokorejsko in kitajsko ljudstvo, v Južni Afriki so takšna prizadevanja sprejeli kot primerna za vsaj delno razrešitev perečega problema apartheida (glavno vlogo je tam odigral anglikanski škof Tutu). Vsa ta odpuščanja so seveda v službi sprave, v službi iskanja prihodnjega miru in sožitja. Prošnje po odpuščanju se, ka-

kor pravi Derrida, množijo. Predsedniki, papež, vsi priznavajo preteklo krivdo in prosijo odpuščanja. »Scene priznanj se množijo in pospešujejo zadnjih nekaj let, mesecev ali tednov, pravzaprav vsakodnevno, v nekem javnem prostoru, oblikovanem po meri tele-tehnologije in medijske moči, hitrosti in razširjenosti komunikacij.« (Derrida 2002, 192) Očitno so to nastopi, ki so neločljivo povezani z novimi mediji in so v njihovi službi.

Odpuščenje ne deluje kot računica. Drugačno je tudi od sprave, pomirjenja, odrešenja. Cilj odpuščanja nikakor ne sme biti pomiritev ali povrnitev normalnega stanja, če je tako, po Derridaju to ni odpuščanje. Vsakršna finalnost in normativnost odpuščanje onemogočata. To mora ostati izjemno, nenavadno, nedoumljivo, čudež. Vsakršna menjalna logika, vsak motiv, preprečiti povrnitev zla, vsakršna finalnost iz odpuščanja naredi slab posnetek, ki sam po sebi znova zahteva odpuščanje. Torej: prosimo odpuščanja, ker smo pri odpuščanju gledali na svojo korist, pa čeprav je bila to kakršnakoli premestitev koristi (lahko tudi računica na nebeško povračilo). Vse to pomeni, da odpuščanja ne moremo izsiliti, spravo pa lahko (poudimo, na primer, dovolj velike ugodnosti nasprotniku). Odpuščenje se začne tam, kjer se na videz konča.

5. Odpuščenje in religiozno

Derrida v svoji knjigi *Politiques de l'amitié* slika prihodnostno figuro prijatelja. Pristno prijateljstvo ne obstaja, »ko bo, če bo«, pa med pravimi prijatelji ne bo potrebe po nikakršnem odpuščanju (Derrida 1994, 69). To pa ne zato, ker ne bi bilo prestopkov, temveč ker bo odpuščanje teh prestopkov med prijatelji sočasno. Brž ko spregovorimo o odpuščanju, smo na dvorišču religijskega, med blagoslovi in prekletstvi (70). Vsak zločin je tako zločin nad Bogom. Verska tradicija nas uči, da je vsak zločin nad sočlovekom tudi zločin oziroma greh pred Bogom. Biblični človek je namreč božja ustvarjenina in kot takšen nosilec njegove podobe. Teološki razmislek o neskončni presežnosti Boga pride do sklepov, da so dobra dela tu na zemlji najpristnejša oblika češčenja. Za vernika je tako vsako dejanje odpuščanja nepravo odpuščanje, samo posnetek nenehnega božjega odpuščanja. Vsakršno zlo dejanje potrebuje božje odpuščanje. Odpuščenje zavzame tudi osrednje mesto v najpomembnejši krščanski molitvi. V njej je spet navzoča težavnost odpuščanja.

Zelo pogosto so prošnje po odpuščanju usmerjene na Boga. Derrida to dejstvo racionalizira. Prav lahko se zgodi, da žrtve našega dejanja ni več, lahko je kolektivna, lahko je neznana na kak drug način. »Boga se ne prosi za odpuščanje, ker bi bil on edini sposoben odpuščanja, edini z močjo odpustiti, sicer nedostopno človeku, temveč ker v odsotnosti singularnosti žrtve, ki včasih ni več tam, da bi prejela prošnjo po odpuščanju ali v odsotnosti zločinca ali grešnika, je Bog edino ime, ime imena absoluta in poimenovane singularnosti kot take. Absolutna zamenjava. Absolutna priča, absolutni *superstes*, absolutna preživela žrtev.« (Derrida 2001a, 46) V Kierkegaardovem branju Abraham Boga prosi odpuščanja, ker ga je poslušal

(in zato nameraval storiti neodpustljivo), sam se zaveda paradoksnosti svojega položaja, ki je hkrati paradoksnost slehernega položaja, ko potrebuje odpuščanje. »Čeprav mu Bog še v istem hipu odpusti, tudi če predpostavimo, v preteklem pogojniku, da bi mu bil odpustil, ali v prihodnjiku, da mu bo odpustil, tako da bo ustavil njegovo roko, mu poslal angela in mu obljubil ovna kot nadomestek – vse to v ničemer ne spremeni neodpustljivega bistva greha.« (Derrida 2004, 161) Toda Abraham je bil opravičen. To pa zato, ker je »verjel z močjo absurda, kajti tu ne more biti govora o človeški preračunljivosti« (Kierkegaard 2005, 50).

Religijski čut za odvisnost in neobvladovanje vsega je izražen v molitvi, ki je prošnja odpuščanja. Prošnja »odpusti nam naše dolge, kakor smo tudi mi odpustili svojim dolžnikom« (Mt 6, 12) je izraz verske zavesti o osebni odvisnosti in o dinamični naravi Boga. Derrida v zvezi s tem zapiše: »Odpuščanje je zgodovina Boga.« (2004, 187) To je morda biblično sporočilo v eni vrstici, sorodno povedi: »Bog je ljubezen.« Seveda pa smo tu spet pred nevarnostjo napačnega razumevanja Boga kot avtomata,⁶ ki odpušča po svojem bistvu. Molitev Oče naš se izogne temu kalkulativnemu odpuščanju in se zateče v ponižno prošnjo. Toliko o bibličnem odpuščanju, ki je preobsežna tema, da bi jo obravnavali tu. Vendar pa je v Bibliji jasno vidna zavest, da je Bog tisti, ki odpušča, to je dober kontrast in dopolnilo k Derridajevi shemi. Obema pa je skupna predvsem zavest o odpuščanju kot presežni skrivnosti. »Treba je vedeti vsaj to: brž ko izrečemo ali zaslišimo besedo *odpuščanje*, je Bog že zraven.« (188) Seveda je v abrahamitskih tradicijah odpuščanje vedno imelo za cilj spravo, povratek prejšnjega stanja in v širšem pomenu odrešitev. Boga prosimo za odpuščanje, ker nam vera govori, da je že odpuščal in da je odpuščajoč. To je upanje, da bo Bog prizanesljiv in bo odpustljivo obnovil zavezo. Pri našem problemu govorimo o »trenju ali kontradikciji med hiperbolično etiko, ki stisko pelje do roba in onkraj mej možnega, na eni strani *ter* na drugi za vsakdanjo ekonomijo odpuščanja, ki vlada v religioznih, pravnih, celo političnih in psiholoških semantikah odpuščanja« (Derrida 2001a, 29). Za pravo in politiko je prav, da se zadržujeta na tej strani mogočega, da odpuščata odpustljivo, oziroma to, za kar družba preračuna koristnost. Toda religijsko odpuščanje mora svoj nastop v tej družbi dojeti za neuspeh. Pristna religioznost bi morala takšno instrumentalno logiko dojeti kot neuspeh.

6. Sklep

Kaj nam torej pri tako razpetem pojmu ostane? V zvezi s pojmom odpuščanja ne moremo preprečiti, da ne bi bili razcepljeni med dvema gibanjema. Tu bi bilo preprosto nepravilno govoriti, da Derrida in Jankélévitch govorita o isti stvari z različnima nazivoma, torej Jankélévitch o odpuščanju tam, kjer Derrida o po-

⁶ Robert Gibbs govori o nujni vlogi tretjega za odpuščanje. »Ne samo da se dve osebi ne moreta spraviti sami, temveč potrebujeta tretjega, ki ima avtoriteto nad obema, tretjega, ki je lahko Bog ali nadomestek, oče, celo mrtvi oče.« (2001, 89) Ta formulacija s svojo brezosebnostjo napeljuje na formalistično shemo odpuščanja, kakršno kritizira Derrida.

gojнем odpuščanju. Ne. To je prepad, ki se pokaže ob refleksiji o neodpustljivem. Pomembna je sama raven izraza odpuščanje, ki ga Derrida želi rešiti pred vsakdanom ekonomije, kamor ga umestijo Jankélévitch in Arendtova ter glavčina tradicije. Derrida svoj sestavek (2001c) konča z izpovedjo sanj o prihodu odpuščanja, žrtve, ki bo odpuščala brezpogojno. Različne veroizpovedi bi v njegovi shemi prav lahko prepoznale svojega mesija. Ko se večina diskurzov o odpuščanju ustavi pri ekonomiji, preračunljivi logiki, ki ima triumfalistično gibanje (z mislijo »nismo še tam, smo pa neverjetno blizu ...«), se zgodi nedopustno. Prepad med neločljivo-stjo pogojnih odpuščanj in brezpogojnega odpuščanja pa ostaja. Ohraniti moramo zavest o njuni absolutni heterogenosti. Bistvo odpuščanja tako ostaja in mora ostati skrivnost. Ta skrivnost je kazalec njegove pomembnosti in nezamenljivosti. To je pomen prošnje po odpuščanju neodpustljivega. Vznik »možnosti odpuščanja tam, kjer je klic po nemogočem in odpuščanju neodpustljivega« (Derrida 2001a, 29) ni kazalec naše obsojenosti na neuspeh, temveč izrednega dostojanstva sleherne odpuščanske kretnje. Derrida jo s tem, ko jo odmeji od profanosti vsakdana in namesto tega locira v sfero nemogoče nujnosti, pokaže v njeni transformativni moči. Odpuščanje je namreč izraz človekove sposobnosti preloma s krožnostjo ekonomije. Predvsem pa je *praxis*, zato Derrida opozori, da »vsakič, ko podam teoretično izjavo o dogodku odpuščanja, ga zagotovo zgrešim« (2001b, 53).

Reference

- Arendt, Hannah.** 1996. *Vita activa*. Ljubljana: Krtina.
- Aristotel.** 1970. *Organon*. Kultura: Beograd.
- Avguštin, Avrelij.** 1984. *Izpovedi*. Celje: Mohorjeva družba.
- Caputo, John D.** 1997. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo, John D., Mark Dooley in Michael J. Scanlon.** 2001. *Introduction: God forgive. V: Questioning God*, 1–18. Bloomington: Indiana University Press.
- Dan-Cohen, Meir.** 2010. Revidiranje preteklosti: o metafiziki kesanja, odpuščanja in pomilostitve. *Analiza* 14, št. 3:69–84.
- Derrida, Jacques.** 1994. *Politiques de l'amitié; Suivi de L'oreille de Heidegger*. Pariz: Galilée.
- . 2001a. To forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible. V: John D. Caputo, Mark Dooley in Michael J. Scanlon, ur. *Questioning God*, 21–51. Bloomington: Indiana University Press.
- . 2001b. On forgiveness: A roundtable Discussion with Jacques Derrida [moderiral Richard Kearney]. V: John D. Caputo, Mark Dooley in Michael J. Scanlon, ur. *Questioning God*, 52–72. Bloomington: Indiana University Press.
- . 2001c. *On cosmopolitanism and forgiveness*. London: Routledge.
- . 2002. *Kosmopolitike: predgovori gostoljubivosti, oprostui i bezuslovnom univerzitetu*. Beograd: Stubovi kulture.
- . 2004. *Dar smrti*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Gibbs, Robert.** 2001. Returning/Forgiving: Ethics and Theology. V: John D. Caputo, Mark Dooley in Michael J. Scanlon, ur. *Questioning God*, 73–91. Bloomington: Indiana University Press.
- Govier, Trudy.** 2002. *Forgiveness and revenge*. London: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Kierkegaard, Søren.** 2005. *Strah in trepet*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- MacLachlan, Alice.** 2010. Odpuščanje in moralna solidarnost. *Analiza* 14, št. 3:57–67.
- Nietzsche, Friedrich.** 2004. *Jutranja zarja: misli o moralnih predsodkih*. Ljubljana: Slovenska matica.

Jon Grošelj

Oris prispevka sholastike k razvoju ekonomske misli

Povzetek: Sholastika ni pomembno obdobje le za teologijo in za filozofijo, temveč tudi prispevek k poglobljeni analizi takrat porajajočih se družbenoekonomskih vprašanj. Ekonomska filozofija poznih sholastikov dosega visoko raven in napoveduje razcvet klasične politične ekonomije 18. stoletja. Kljub splošni skepsi do trgovanja, ki je razvidna tudi pri Tomažu Akvinskem, prepoznavajo takratni filozofi prednosti tržnega sistema ali zasebne lastnine in pomembno prispevajo na področjih teorije vrednosti, pravične cene in plače, obresti, denarja in na mnogih drugih. Sholastična družbenoekonomska misel je (so)vplivala tudi na nastanek današnjega družbenega nauka Cerkve.

Ključne besede: sholastika, ekonomija, zasebna lastnina, delitev dela, vrednost, trgovanje, pravična cena

Abstract: **On the Role of Scholasticism in the Development of Economic Thought**

Scholasticism did not only importantly contribute to the disciplines of theology and philosophy, but also to the in-depth analysis of the socio-economic issues of the time. The economic philosophy of the late scholastics reached a high level of advancement and anticipated many of the achievements of the classical political economy of the 18th century. Despite the general skepticism about phenomena such as trade and money, which is e.g. evident in the philosophy of Thomas Aquinas, later philosophers recognized the benefits of the market system and made important contributions to the theorisation on value, fair price and wages, interest, money, etc. Moreover, they continue to bear influence on establishing the contemporary Catholic social teaching.

Key words: scholasticism, economy, private property, division of labour, value theory, trade, just price

1. Uvod

Če so cerkveni učitelji in filozofi prvih stoletij praviloma odklonilni do različnih trgovskih in denarnih fenomenov, se skozi stoletja razvije ekonomski nauk, ki je znanstveno in teološko doslednejši in bolj poglobljen. Z gibanjem srednjeveške sholastike se njeni misleci zlasti zaradi moralnoteoloških problemov in zaradi rasti trgovine vse bolj sprašujejo o družbenoekonomskih vprašanjih in zakonitostih in se opredeljujejo do njih. Predvsem s poznosholastično ekonomsko mislijo, ki do-

seže visoko stopnjo razumevanja, pa se začnejo ustvarjati prvi obrisi ekonomske znanosti novega veka.

Katoliška ekonomska misel se je bolj sistematično razvijala v srednjem veku, predvsem v okviru sholastike. Ekonomska filozofija se ni začela razvijati samostojno, temveč kot navezava na nekatera moralno-filozofska vprašanja, torej je produkt filozofsko-teoloških razprav prvih stoletij po Kristusu.

Vrhunec doseže katoliška ekonomska filozofija srednjega veka v 16. in v 17. stoletju z uveljavitvijo španske jezuitske šole, bolj znane kot šola iz Salamanke. Prav tukaj se razvijejo teoretični ekonomski koncepti in teorije, ki pomenijo znaten skok naprej tako v ekonomsko-analitskem kakor tudi v konceptualno-teoretskem okviru preučevanja ne samo ekonomskih, temveč tudi pravno-filozofskih vprašanj.

V Salamanki doživi sholastika (na področju ekonomske filozofije) svoj ustvarjalni vrh. Za razumevanje sholastične misli je bistvenega pomena vloga zasebne lastnine – po njihovo je to (naravnopravna) kategorija, ki je komplementarna človekovim temeljnim potrebam in pravicam (Drakopoulos in Gotsis 2004, 30).

Pri sholastični ekonomski misli je torej pomembna iz naravnega prava izhajajoča ekonomska filozofija, ki prepoznava, utemeljuje in postavlja temelje ekonomski znanosti novega veka.

2. Pogled Akvinskega na nekatera družbenoekonomska vprašanja

Približno petsto let pred Adamom Smithom je Akvinski poudaril pomen delitve dela (McGee 1990, 472). Ker imajo ljudje različne sposobnosti, je menil, da morajo delati tisto, kar so najbolj zmožni dobro opraviti. Delitev dela prinaša večjo učinkovitost in boljše zadovoljevanje potreb, saj »en človek ne more narediti vseh nalog, zahtevanih od družbe. Zatorej je nujno, da so različne osebe zaposlene z različnimi cilji. /.../ Diverzifikacija dela je posledica naravnih razlogov, kar pomeni, da so različni ljudje rojeni z danostmi in sposobnostmi za različne funkcije in načine življenja.« (472–3) Po njegovem je potreben nadzornik, ki usklajuje delovne naloge.

Poudaril je pomen zasebne lastnine, saj lastniki z njo bolje gospodarijo in kot posledica tega bolje zadovoljujejo svoje lastne potrebe; menil je, da to ni v nasprotju z naravnim pravom, temveč je dodatek k človekovemu svobodnemu odločanju.

Zasebna lastnina po njegovem omogoča posamezniku tudi večjo mero svobode. Zavedal se je problema neenakomerno porazdeljene lastnine, zato mora po njegovem obstajati regulator, da preprečuje zlorabe in ustvarjanje premoženja, ki je »v nasprotju z naravnim pravom«.

Zasebno lastnino so opravičevali tudi drugi sholastiki, ki so jo »najprej zagovarjali s svetopisemskimi razlogi, nato pa tudi z logičnimi in razumskimi kriteriji. Do-

kazovali so korist zasebne lastnine za razvoj človeštva. Učenjaki so s praktičnimi razlagami pokazali, da so dobrine v zasebni lasti uporabljene boljše kot tiste, katerih lastnina je skupna.« (Chafuen 2012, 48) Najbolj poglobljeno so se tega vprašanja lotili predstavniki španske šole iz Salamanke. Pomembno so k temu prispevali Leonardo Lessio (opozoril je, da veliko mest v Svetem pismu ne obsoja lastnine), Miguel Salon (skliceval se je na Avguštna, ki je obsodil zavračanje sprejemanja premožnih v zgodnjo krščansko skupnost), Juan de Medina (opozoril je, da Jezus od apostolov ni zahteval, naj se odpovedo premoženju), Domingo de Soto (njegova kritika skupne lastnine je utemeljena na aristotelovsko-tomistični podlagi, delitev dobrin naj bi bila tako pogoj družbenega reda), Thomas de Mercado (zasebna lastnina ima učinek v večji skrbi in marljivosti), Juan de Mariana (izpostavil je osebni interes, ki je pomemben za ekonomsko blagostanje), Bartolomé de Albornoz (trdil je, da zasebna lastnina zmanjša možnost goljufij), Francisco de Vitoria (menil je, da zasebna lastnina omogoča moralno uporabo dobrin, in izpostavil, da to ni stvar božje milosti, temveč naravnega reda) ter številni drugi (49–75).

Zasebna lastnina v sholastičnem moralno-ekonomskem pojmovanju ni neodpravljliva in absolutna pravica. Pod nekaterimi pogoji preide v občo korist in se torej njena zasebnost odpravi. Takšne so na primer situacije ogroženega življenja ali skrajne lakote. Kraja v teh primerih ni moralno sporno dejanje, saj je to vprašanje preživetja. Kljub temu sholastična ekonomska filozofija poudarja, da mora tisti, ki nekaj vzame (ima od nekoga korist), to vrniti, ko mu okoliščine dopuščajo – opraviti mora restitucijo (takšen pogled je razviden pri Tomažu Akvinskem).

Martin de Azpilcueta je menil, da je vsakdo dolžan povrniti sposojeno, tudi če ima svoje dobrine v drugem kraju ali jih je že porabil (81). Pozni sholastiki so poudarili pomen zasebne lastnine (kljub njeni relativnosti), saj je pogoj družbene pravičnosti in miru, menili pa so tudi, »da zasebna lastnina kljub temu, da je v skladu z naravnim pravom, ni utemeljena na njem. Sodili so, da je zasebna lastnina v skladu z drugimi naravnimi pravicami, kot sta življenje in svoboda. /.../ Zanimivo je, da je pri obravnavi naravnih pravic Adam Smith prišel do podobnega sklepa.« (250)

Izhajajoč iz naravnopravnega razmisleka, da so se pravice do zasebne lastnine razvile zaradi ohranitve življenja in svobode, lahko najdemo primere, ko so te pravice med različnimi subjekti v kontradikciji ali konfliktu. Takrat morata prevladati načeli življenja in svobode. Kljub temu velja, da mora oseba, ki se okoristi, vzeto vrniti (Woods 2005a, 97–101).

Akvinski se je opredelil tudi do drugih družbenoekonomskih tem. Oblast je po njegovem potrebna za regulacijo ekonomske aktivnosti, a mora biti omejenega obsega, saj bi bilo proti principu vladanja, če »može odvrta od svobodnega opravljanja svojih funkcij ali jih pri tem omejuje. /.../ Tako odločno posredovanje lahko za kratek čas opraviči samo določena nujnost.« (McGee 1990, 474)

Zagovarjal je koncept javnih dobrin, od katerih naj bi imeli korist vsi, torej tudi najrevnejši. Lahko bi trdili, da je s tem Akvinski predvidel nekakšen model social-

ne države s posameznimi javno dostopnimi dobrinami in storitvami in z nekakšnim prerazdeljevanjem dohodka od najbogatejših k najrevnejšim. Do trgovanja je bil Akvinski nezaupljiv, saj je menil, da pretirano trgovanje zamoti dušo s posvetnimi cilji in odvrača človeka od duhovnosti. Izhajal je iz koncepta starogrškega polisa, torej mestne države, ki je v največji meri samozadostna in tako neodvisna od trgovanja. Kljub temu je Akvinski priznaval pomen trgovanja, katerega odsotnost bi lahko pomenila vsesplošno pomanjkanje. Opredelil je tri vrste koristnega trgovanja: 1) hranjenje in skladiščenje blaga, 2) uvoz uporabnega blaga, ki ga država potrebuje in 3) transport blaga iz krajev, kjer ga je preveč, tja, kjer ga je premalo (Chafuen 2012, 138).

Država mora po njegovem trgovanje regulirati in dovoljevati, vendar pa ne spodbujati. Akvinski se je nekako dotaknil sodobnega problema nadvlade finančnega sektorja in vpliva kapitala na vseh ravneh človeške družbe (ta fenomen je Janez Pavel II. imenoval *ekonomizem*, ko se vse družbene sfere podredijo logiki trgovanja in kriteriju koristnosti).

Glede pravične cene je Akvinski menil, da bi ta cena morala pokrivati proizvodne stroške, vključevala naj bi tudi dobiček, določen na podlagi skupne ocene (*communis aestimatio*). Eden od ciljev določitve pravične cene je bilo onemogočanje nastanka monopolov, ki naj bi škodovali trgovini.

Akvinski je priznaval pomen tržnih sil, ki dokončno oblikujejo ceno. Čeprav je deloma spregledal koncept subjektivne teorije vrednosti, ki so jo utemeljili poznosholastični ekonomisti, je nakazal ta pomen, ko je poudaril, da »pravična cena ni določena natančno, temveč je določena z neko približno oceno. Cena je torej odvisna od lokacije, časa ali pa tveganja. /.../ Ne nakup ne prodaja po cenah, ki so odvisne od teh dejavnikov, ni nepravična.« (McGee 1990, 481)

Tako Akvinski kakor Duns Scot sta pri vprašanju pravične cene zagovarjala načelo dvojnega pravila. Prodajalec, ki je odvisen od večjih tveganj pri prodaji svoje dobrine, lahko kompenzira svojo izgubo z zaračunavanjem pribitka k tržni ceni. Strinjala sta se, da prodajalec greši, če prodaja po znatno višji ceni zgolj zaradi kupčeve izrazite želje po neki dobrini (Lowry 2003, 9–38).

Obresti je Akvinski videl kot nepotrebne in celo nemoralne. Izhajal je iz ideje o sterilnosti denarja, ki jo je utemeljil že Aristotel. Denar je po njegovem namenjen le trgovanju, torej je neproduktiven. Plačevanje za njegovo uporabo je po njegovem zgrešeno. Menil je, da je prejemanje obresti za posojeni denar »samo po sebi nepravično, saj se s tem prodaja nekaj, kar ne obstaja. To jasno vodi do neenakosti, ki je nasprotna pravičnosti.« (McGee 1990, 482) Njegovo zavračanje obresti ni brezpogojno, dopuščal jih je ob prekoračitvi roka vračila posojila in kot možnost kompenzacije izgube ali škode. V 19. stoletju je ekonomist avstrijske šole Bohm-Bawerk v tako imenovani teoriji časovnih preferenc (angl. *time preference theory*) razložil smiselnost in razlog obstoja obresti (2009, 42). Ljudje naj bi raje prejeli denar danes kakor v nedoločeni prihodnosti. Akvinski se temu spoznanju približa v svojih razmišljanjih o trgovcu, ki vino eno leto stara in ga pozneje draže proda.

Sholastični teologi so imeli (podobno kakor Akvinski) do obresti večinoma odklonilen odnos, so se pa nekateri temu vprašanju posvetili bolj temeljito in marsikdaj odkrito upravičevali obresti. Bernardin Sienski je tako dopuščal prodajo časa, ko ga imamo za del neke dobrine. Upnik je upravičen sprejeti nagrado, ki mu je spontano prisojena. Obresti so tako izraz hvaležnosti za posojeni denar (pod podobnim pogojem jih je resda dopuščal tudi Akvinski). Felipe de la Cruz je jasno izrazil, da je v tem trenutku dostopni denar vreden več od prihodnjega. Posojilomalec je tako upravičen dati nagrado (ki je izkaz hvaležnosti) za posojilo. Podobno so menili Francisco de Vitoria (odškodnina posojilodajalcu, če prej ni bila omejena v pogodbi), Luis Sarabia de la Calle (potreben je kriterij dobronamernosti), Molina, Rebelo in drugi. Anton iz Firenc in Leonardo Lessio sta celo menila, da ima posojevalec pravico, uveljaviti civilno obveznost za poplačilo svoje usluge. Luis de Alcalá je izpostavil, da mora dolžnik nadomestiti izgubo, ki je posledica posojenega denarja, zato naj bi se po njegovem denar posojal kot trgovsko blago (Chafuen 2012, 236–40).

3. Pregled prispevka drugih sholastičnih ekonomskih mislecev

Chafuen je v svoji knjigi *Vera in svoboda* (2012) dobro pokazal, kako so že (pozn)sholastični moralno-ekonomski razmisleki napovedovali dognanja klasične politične ekonomije 18. stoletja. Ugotovitve o prispevku sholastikov k ekonomski teoriji potrjujejo tudi drugi pomembni ekonomski zgodovinarji. Joseph Schumpeter je menil, da so prav ekonomski misleci sholastike postavili temelj moderne analize in prišli blizu spoznanjem moderne ekonomske teorije (1997, 97). Poznosholastična misel je pravzaprav dosegla visoko spoznanje socialne in ekonomske znanosti, katere tradicijo v 20. stoletju nadaljuje znana avstrijska šola ekonomske misli z ekonomisti, kakor so Menger, Bohm-Bawerk, Mises in Hayek (Rothbard 2006, 73–4). Po mnenju Thomasa Woodsa je moderna ekonomska znanost (to spodbudi Smithova knjiga *Bogastvo narodov*) prišla do spoznanj, ki so jih že stoletja prej nakazali pomembni ekonomski zgodovinarji, vendar tega ni hotela priznati (2005b, 153).

Čeprav so dojemanje sholastične misli pomembno dopolnili že različni ekonomski zgodovinarji, zlasti De Roover in Schumpeter, je Chafuen nakazal jasne vzporednice med sholastično in klasično liberalno ekonomsko teorijo in ji s tem dal tudi zgodovinsko vrednost in relevantnost. Vendar pa pri njegovemu poskusu ni pomembno izločevanje drugih političnoekonomskih ali svetovnonazorskih teorij in pogledov, temveč poudarek, da ideje, »ki so porodile tako imenovano »svobodno družbo«, niso bile rezultat kakšnega nenadnega procesa, spontane stvaritve. Bogastvo narodov Adama Smitha nosi denimo pečat številnejših zgodnejših del, na katere so spet vplivala še starejša. /.../ Obstajajo zanimive podobnosti, v določenih primerih tudi nasprotja med mislijo pozne sholastike in mislijo pomembnih modernih mislecev za svobodo. Kanal, po katerem so mnoge ideje katoliških mi-

slecev prešle do klasičnih avtorjev, so bila dela, ki sta jih napisala Hugo Grotius in Samuel von Pufendorf.« (Chafuen 2012)

Jean Buridan (rektor univerze v Parizu in eden najpomembnejših srednjeveških komentatorjev Aristotela) je pomembno prispeval k teoriji denarja. Pokazal je, da denar ni umetni produkt državne intervencije, temveč spontan in logičen produkt razvijajoče se trgovine in gospodarstva, torej posredno sredstvo menjave dobrin in storitev (Woods 2005b, 154). Izhajal je iz aristotelskega koncepta *indigentia*, ki ga je imel za »dejansko povpraševanje«. Stanje revščine je opredelil kot pomanjkanje, ki je dvopomensko: prvi pomen opredeljuje luksuzne dobrine, drugi pa potrebe. Buridan povzame pomen pojma *indigentia* kot želje, ki je podkrepljena z ekonomsko zmožnostjo uresničitve (Lowry 2003, 9–38).

Buridanovo dopolnilo je pomembno tudi zaradi razlikovanja med individualnim in agregatnim povpraševanjem; vrednost dobrine je navezal na agregatno povpraševanje, ki je odvisno od števila potrošnikov in od njihove kupne moči. Kupčev vrednotenje je torej odvisno od tržnega, ki je pogoj za tržno stanje. Vse to je vplivalo na razsvetljensko misel Nicholasa Barbona in Thomasa Hobbesa (ta je menil, da je trg najboljši določitelj vrednosti). Buridanov prispevek je poleg drugega pomembno vplival na avstrijsko ekonomsko šolo.

Pri teoriji denarja so sholastiki izhajali iz Aristotelove opredelitve denarja kot dobrine, ki olajša menjavo in zamenjavo. Na to se je pozneje oprl tudi Akvinski. Domingo de Soto je pri določitvi vrednosti denarja upošteval njegovo sestavo, kriterija kakovosti in plemenitosti kovine je upošteval tudi Martin de Azpilcueta. Bartolomé de Albornoz je izpostavil nihajočo ceno denarja, ne pa njegove vrednosti *per se* (Chafuen 2012, 115–8). Martin De Azpilcueta nadalje »ni zgolj pokazal, kako sprememba kakovosti denarja učinkuje na njegovo vrednost, temveč je tudi pravilno opozoril, da že navaden dvom v vrednost denarja (ki je lahko tudi posledica stalnega nihanja njegove vrednosti) zadošča, da se njegova vrednost tudi dejansko zniža« (119).

Nicolas Oresme, Buridanov učenec, je eden od prvih utemeljiteljev monetarne teorije, ki deloma velja še danes.¹ Prišel je do spoznanja o povezavi med povečanjem količine denarja v obtoku in zvišanem splošne ravni cen. Predlagal je, da se vlada ne vmešava v denarni sistem, to ima po njegovem lahko (če se zvišajo cene v gospodarstvu) negativne posledice za ekonomijo, povzroči pa tudi, da imajo ljudje manjši realni dohodek (Hulsmann, 2004). Podobno je ugotovil Luis de Molina; trdil je, da bodo cene dobrin višje, ko bo v obtoku več denarja (vrednost denarja bo torej manjša), prav tako je pa menil, da obilje dobrin (*caeteris paribus*) zniža njihovo ceno (Chafuen 2012, 121).

Z vprašanjem vrednosti denarja so se ukvarjali tudi drugi. Omeniti velja Thomasa de Mercada (po njegovem je nominalna vrednost denarja naključna), Juana de Mariana (opozoril je na to, da vrednost denarja znižujeta dva razloga: količina

¹ Oresme-Greshamov zakon, ki nosi ime tudi po angleškem ekonomistu, pravi, da bo v soobstoju dveh valut v ekonomskem sistemu, kadar razmerje med valutama določi država, tista valuta, ki je precenjena, izrinila podcenjeno iz obtoka.

denarja v obtoku ter šibkost in slabost denarja), Domingo de Sota (izpostavil je, da lahko vladar spreminja vrednost denarja, a si tega ne sme prevečkrat privoščiti) in Juana de Medina (menil je, da vladar resda lahko predpiše vrednost denarja, bo pa na koncu odločilen dejavnik nihanje vrednosti zaradi njegove kvalitete) (123–30).

Teorija inflacije, ki jo je izoblikoval Oresme, se potrди v Španiji v 16. stoletju, ko pritek velikih količin vrednih kovin iz novega sveta povzroči dvig splošne ravni cen. Iz vsega tega ekonomisti pozne sholastike utemeljijo splošni zakon, ki pravi, da povečanje količine katerekoli dobrine vodi v znižanje njene cene. Nekateri to utemeljitev jemljejo kot prvi zapis kvantitativne teorije denarja (Woods 2005b, 156). Oresme resda ni poznal pomena monetarne politike kot vladnega instrumenta.

Kardinal Kajetan je v 16. stoletju prišel do spoznanj, ki so v svojem bistvu prvi zapis (sodobne) teorije pričakovanj. Po njegovem na vrednost denarja v nekem trenutku vplivajo pričakovanja prihodnjega stanja na trgu. Ljudje torej vrednost denarja razumejo v odnosu do možnih prihodnjih dejavnikov, kakor so vojne, neugodne vremenske razmere in podobno (Rothbard 2006, 34).

Eden najpomembnejših konceptov, do katerega so tudi pod vplivom Avguštinevega dela *Božja država* prišli misleci sholastike, je teorija subjektivne vrednosti. Razvila se je predvsem v poznosholastični misli, nakazali pa so jo že nekateri sholastiki 13. in 14. stoletja, na primer Akvinski in Olivi. Spoznali so, da vrednost ni določena samo s produkcijskimi stroški in s količino vložene delo, temveč tudi s posameznikovo subjektivno zaznavo vrednosti. Treba je pripomniti, da je teorija subjektivne vrednosti povzročila kar nekaj dvomov in bila tarča nemalo kritik, saj je vzbudila implicitni sum nadvlade trga in moralnega relativizma.

Teorija subjektivne vrednosti je bila uporabljena tudi kot podlaga za določanje pravične cene; to je že Akvinski opredelil na podlagi skupne ocene na trgu (*communis aestimatio*), s tem pa je soglašal tudi Bernardin Sienski. Pri ugotavljanju pravične cene sholastiki resda niso dvomili o pravici javnih avtoritet do vmešavanja, predvsem v izrednih okoliščinah (De Roover 1955, 161–90).

Frančiškanski duhovnik Pierre de Jean Olivi je predlagal teorijo vrednosti, utemeljeno na subjektivni zaznavi koristnosti, iz tega pa je izpeljal, da mora pravična cena tako izhajati iz interakcije med zaznано vrednostjo predmeta na eni ter produkcijskimi in delovnimi stroški na drugi strani. Njegovo teorijo je pozneje dodelal Bernardin Sienski.

Njuna dognanja v celoti prevzamejo pozni sholastiki, eden od njih, Luis Saravia de la Calle, je zapisal, da tisti, ki »merijo pravično ceno s stroški dela ter proizvodnih sredstev /.../, tisti so v zmoti. /.../ Pravična cena namreč izhaja ali iz obilja ali pa iz redkosti dobrin, trgovcev ali denarja na trgu.« (Rothbard 1976, 55)

Koncept subjektivne vrednosti in pravične cene sta dodatno argumentirala jezuita Lugo in Molina. Molina je menil, da »pravična cena dobrin ni določena na podlagi koristnosti, dani od človeka /.../, odvisna je – *caeteris paribus* – od relativnega zaznavanja vsakega človeka, ki je določeno na podlagi njegovega cenjenja

te dobrine. To pojasni, zakaj je pravična cena dragulja, uporabnega samo za okrasitev, višja od velikih količin mesa, vina, kruha, konj, tudi če je uporabnost teh dobrin večja od uporabnosti dragulja.« (64)

Carl Menger, pripadnik avstrijske šole, izhajajoče iz tradicije pozne sholastike, je to razložil s spremembo preferenc ljudi. Recimo, da povpraševanje po tobaku nenadoma pade na ničelno stopnjo. Posledica tega je, da tudi vsi produkcijski faktorji, kakor denimo visokotehnoški stroj v proizvodnem procesu, postanejo nepotrebni, njihova vrednost, določena subjektivno, tako postane nična (2007, 64–6).

Karl Marx je pravično ceno določil po načelu produkcijskih faktorjev, potrebnih za proizvod neke dobrine, na primer število ur dela. Vendar pa ni upošteval stopnje produktivnosti delovne ure. Čeprav je Marx pozneje priznaval pomen subjektivne zaznave vrednosti, ji je pripisoval manjši pomen, kakor ga ima v resnici, trdil je namreč, da subjektivna zaznava vrednosti vpliva na ceno, določena pa je na podlagi produkcijskih stroškov (Reisman 1996, 77–80).

Če upoštevamo poznosholastične sklepe, lahko rečemo, da je Marx svojo teorijo pravične cene zastavil v obrnjenem vrstnem redu. Podcenjeval je – podobno kakor začetnik ekonomske znanosti Adam Smith – koncept vrednosti, ki temelji predvsem na subjektivni določenosti.

Zanimiva je razlika v aplikaciji različnih teorij vrednosti v katoliških in v protestantskih državah. Če je v katoliških državah tedanjega časa odobravanje žela predvsem teorija subjektivno določene vrednosti, je v protestantskih prevladal pomen objektivne vrednosti dobrin. Ekonomski zgodovinar Emil Kauder je v delu *Zgodovina marginalne koristnosti* dokazal, da je na to pomembno vplival protestantski mislec Jean Calvin s svojim povečevanjem dela kot sredstva molitve (1965, 5–6). Zapisal je tudi, da je kalvinistično dojetje koncepta dela pomembno vplivalo na ekonomista takratne klasične šole Adama Smitha in Johna Locka, ki sta poudarjala pomen dela v produkcijskem procesu.

V Italiji je Ferdinando Galiani poizkusil dokazati, da je cena določena s tremi dejavniki: z redkostjo dobrine, s koristnostjo in s subjektivnim pripisovanjem vrednosti. Ta teorija pozneje močno vpliva na francoske fiziokrate, dostikrat ocenjene kot začetnike ekonomske znanosti.

Sholastiki so nadalje poudarili pomen (mednarodnega) trgovanja (Baeck 1994, 190–1). Trgovanje so imeli za moralno nevtralen fenomen, ki ga pa zlahka spridi človeška narava. To je dejavnost človeške vrste, ki je na neki točki razvoja »začutila potrebo izumiti nove oblike trgovanja, med katerimi je najbolj hvalevredna prav trgovina – čeprav je ni stvari, ki je človeška skopost ne bi izpridila« (Soto 1968, 541). Juan de Mariana je prav tako videl prednosti trgovanja, pri tem pa se je skliceval na nekatere podobne razloge kakor Adam Smith: naravna nujnost poraja človeške potrebe, ki jih učinkovito lahko zadovoljujemo le v kontekstu delitve dela in izmenjave dobrin (Chafuen 2012, 140).

Potrebnost in upravičenost mednarodne trgovine so sholastiki utemeljili s ko-

ristmi, ki jih takšna trgovina prinaša obema stranema. Mednarodna menjava lahko poveča slogo ter soodvisnost držav in skupnosti. Menili so, da morajo mednarodno trgovino »urejati pravne norme, utemeljene na naravnem pravu« (143). Posebno se je temu vprašanju posvetil Francisco de Vitoria (resda tudi eden od utemeljiteljev mednarodnega prava), ki je odločno zagovarjal ekonomsko svobodo in poudarjal pomen prostega trga. Pri svojem zagovoru mednarodnega trgovanja je temeljil tako na večnem, naravnem kakor na pozitivnem zakonu (*ius gentium*). Leonardo Lessio je zatrdil, da bi morali tisti, ki tuje trgovce izženejo, državljanom (zaradi dviga cen) izplačati odškodnino (147).

Poleg Vitoria so številne prednosti mednarodne trgovine videli tudi Luis de Molina (poudaril je razliko v cenah dobrin med trgujočimi državami, v vsaki velja posebna skupna ocena), Cristóbal de Villalón (menil je, da je glavni razlog mednarodnega povezovanja presežek neke dobrine, ki jo država izvozi in v zameno pridobi tisto, ki ji je primanjkuje; to ustvarja soodvisnost med državami in kraljestvi), Juan de Mariana (izpostavil je uvozne davke, ki ščitijo domače trgovce, hkrati pa je opozoril, da morajo biti zmerni, saj izmenjava dobrin med narodi ne sme biti okrnjena), Bartolomé de Albornoz (trgovska menjava je zanj najbolj naravna oblika človeškega povezovanja različnih držav in kultur) in številni drugi (143–7). Sholastiki so bili torej trgovanju večinoma naklonjeni, saj povezuje svet in omogoča izmenjavo dobrin.

Dobiček (možna posledica trgovanja) je moral po sholastičnem nauku ustrezati tistim kriterijem, ki ga upravičijo, to je: »le takrat, ko je izviral iz nakupa ali prodaje po pravični ceni, torej po tržni ceni brez goljufanja, prisile ali monopola« (218). Akvinski je opredelil, da mora dobiček (ki je *negotiationis finis*, cilj trgovske dejavnosti): 1) pokrivati stroške trgovčeve družine in biti povračilo za njegovo delo, 2) biti namenjen pomoči revnim, 3) zagotavljati deželi nujne dobrine, 4) biti produkt izboljšav izdelka, a je lahko hkrati tudi posledica nihanja cen ali tveganja za prevoz in skladiščenje (224–5).

Do problema dobička so se opredelili številni sholastiki, med njimi Duns Scot (dopuščal je višje cene, s katerimi si proizvajalec povrne stroške), Bernardin Sienški (trgovec lahko prodaja po ceni, ki velja v neki deželi, tudi če je blago kupil ceneje), Antonio de Escobar (dobiček je hvalevreden, dokler ni v ozadju laž, goljufija ali izsiljevanje) in Juan de Medina, ki je možnost dobička vezal na tržne razmere in na splošno raven cen, zatorej ni nujna posledica proizvodnih stroškov (226–34). Kadar se na trg vmeša država in določi prodajno ceno, to resda bolj natančno opredeli pričakovani dobiček, vendar sta pri tem de Medina in de Mariana opozorila na zlorabo, saj tisti, »ki se ob polomu svojega podjetja oprimejo oblasti kot brodolomci skale in skušajo svojo stisko rešiti z državno pomočjo, so zelo škodljivi in jih je treba zavriniti ter se jim previdno izogniti« (de Mariana 1950, 532).

Delavec ni zgolj »govoreče orodje«, temveč mora biti tudi primerno plačan. Sholastiki so področje plač dojemali v kontekstu izmenjevalne pravičnosti. Pravično plačo so utemeljevali na podlagi tržne ocene ali pa svobodne privolitve in niso zagovarjali tega, da bi morala pokrivati vse življenjske stroške delavca in njegove

družine (to podpre, recimo, enciklika *Rerum novarum*, 1891), to pa nakazuje nekatera razhajanja med mislijo sholastikov in družbenim naukom Cerkve (Woods 2005a, 97–101). Antonin iz Firenc je strogo obsodil primere, ko delavec za svoje delo ni pravično plačan, jasno je izpostavil, da je »delodajalec dolžan prodati svoje dobrine, četudi z izgubo, če ne more priskrbeti plače v skladu z veljavno zakonodajo« (Chafuen 2012, 213).

Za Akvinskega je bila plača »naravno plačilo za delo, prav tako kot njegova cena, *quasi quoddam pretium ipsius*« (203). Bernardin Sienski je trdil, da je bolje izšolanih imeti manj, saj si zato zaslužijo boljše plačo. Antonin iz Firenc je znesek določal na podlagi skupne ocene vrednosti, za Dominga de Sota pa je bila pravična vsaka plača, ki je svobodno sprejeta. Luis de Molina je opozoril na nujnost upoštevavanja okoliščin (najnižja plača, ki jo nekdo prejema za podobno delo), nekaj takšnega je zagovarjal tudi kardinal Juan de Lugo (pri tem pa je delavcem odrekel nadomestilo za čas bolniške odsotnosti). Leonardo Lessio je poudaril zakon ponudbe in povpraševanja in menil, da bi moral ta kriterij veljati tudi za višino plač državnih uslužbencev. Kadar delodajalec sprejme delavca iz usmiljenja, to (po Lessiu) upraviči tudi plačo, ki je nižja od najnižje na trgu (205–12).

Neobstoj pravice do prostega trgovanja in izmenjave dobrin lahko privede do monopolnih družbenoekonomskih struktur. Sholastiki so monopole vsaj posredno obsojali in jih imeli za izkrivljanje družbenih razmerij, pri tem pa je zanimivo, da redkokdaj – če sploh – omenjajo cehovska združenja in njihovo organizacijo (De Roover 1955, 161–90).

Luis de Molina je označil monopol kot tisto stanje trga, ko je pravica do prodaje nekega določenega blaga dodeljena le eni ali nekaj osebam. Leonardo Lessio² je menil, da morajo vladarji povrniti škodo, ki bi nastala ob izključitvi tujih trgovcev iz neke skupnosti. Monopolizacijo je imel za grožnjo, ki prinaša kopico negativnih (stroškovnih) učinkov in slabšanje razmer za prebivalstvo. Juan De Mariana je zagovarjal stališče, da kralj nima pravice razsojati glede dobrin ljudi in si jih tudi ne sme prisvojiti (niti deloma niti v celoti). Sprašuje se na primer, ali bi bilo legalno, da bi prišel kralj k nekemu v skedenj, kjer bi si prisvojil polovico žita in to upravičil lastniku s tem, da bi mu dovolil prodati preostalo polovico po dvakratni ceni (Chafuen 2012).

Kljub nasprotovanju sholastiki monopolov niso zavračali brezpogojno. Obstoj enega samega ponudnika nekega blaga jim še ni zadostoval kot kriterij za obsodbo. Obstajajo nekatere izjeme, ki upravičujejo njihov obstoj, saj so »monopoli, ki jih določi pristojna oblast, upravičeni le, če so v korist države. Kot primer so navedli zakone o patentih in avtorskih pravicah, ki so jih upravičevali z blaginjo in s koristmi, ki jih tiskarji in pisatelji prinašajo državi, Lessio je pojasnil, da lahko vladar podeli privilegije, če upošteva dobre razloge. /.../ Molina je upravičeval tudi nekatere monopole, ki so nastali z dovoljenjem vladarja.« (186) Pedro de Aragón je razvil pogled, po katerem takrat, ko trgovec kupuje in prodaja po pravični ceni

² Lessio pojasni monopole bolj natančno: razlikuje med tistimi, ki so: 1) sad zarot, 2) posledica vladarjeve odredbe, 3) poskus, da nekdo pokupi vse blago, in 4) nastali zaradi omejitve uvoza (Chafuen 2012, 185).

(*iustum pretium*), monopol ni nepravičen, obsodi ga pa, če je razlog v zlorabi položaja in v omejitvi uvoza (189).

Sholastiki so se (poleg že omenjenih) izrekli še o mnogih drugih vprašanjih: o javni porabi, o obdavčitvi, o bančništvu, o vlogi države in se s tem dotaknili glavnih tem, ki določajo ekonomski in politični ustroj družbe.

Ekonomsko raziskovanje salamanške šole lahko povzamemo na podlagi naslednjih predpostavk, ki jih je izpostavil Gomez Camacho in veljajo za ekonomske subjekte: nimajo popolnega znanja o razmerah na trgu,³ odločajo se na podlagi racionalnega predvidevanja verjetnosti in negotovosti in na podlagi ekonomsko-socialne pravičnosti (ne povečujejo koristnosti v največji možni meri) ter nepredvidljivo in mehansko, pri tem pa subjektova pozicija v času ni pomembna (1998, 503–61).

Salamanška šola je, skratka, poudarjala pomen ekonomskega raziskovanja kot vpogleda v ekonomsko delovanje sistema in vedenja ekonomskega subjekta, ki deluje na podlagi moralnih dolžnosti v povezavi s svobodno voljo, z vero in z razumom. Vse pa mora biti utemeljeno na naravnem pravu.

Ekonomijo so sholastiki dojemali kot del etike; etika določa pravila izmenjevalne in razdeljevalne pravičnosti. Francisco de Vitoria je menil, da govorimo pri izmenjevalni pravičnosti o enakosti med zasebniki, ki kupujejo in prodajajo, pri razdeljevalni pa o pravičnosti med državo ali skupnostjo in zasebnikom. Domingo de Soto je (v komentarju Aristotelove *Etike*) poudaril pomen razdeljevalne pravičnosti, ki je pogoj delitve skupnih dobrin, vendar je opozoril, da te vrline marsikateri vladar ne obvlada in si prisvaja tisto, kar je namenjeno v obče dobro. Kot zgled kršenja razdeljevalne pravičnosti je Martin de Azpilcueta izpostavil nepravično (previsoko) zaračunavanje davkov, Pedro de Ledesma pa je s tem mislil predvsem na neenakost med posamezniki (dajanje prednosti nekomu zaradi nepravičnega razloga) (Chafuen 2012, 195–9).

Ena ključnih razlik med današnjo ekonomsko teorijo in sholastiki je, da so se sholastiki vprašani lotevali s pravnega vidika, torej so visoko vrednost pripisovali formalizmu, iz tega izhajajoč, so ekonomska razmerja dojemali v njihovi pogodbeni razsežnosti. De Roover je sholastikom očital, da so zaradi moralnoteološke narave razprav o ekonomski stvarnosti preveč premišljevali v obliki »najstva« (kar naj bi bilo) in premalo upoštevali realno stanje (1955, 161–90).

Zaton sholastične družbenoekonomske misli je povzročilo prepočasno prilaganje novoveški družbeni stvarnosti in novim metodološkim pristopom k ekonomskemu raziskovanju. Nekateri avtorji menijo, da je bila sholastična ekonomska filozofija pravzaprav omejena s teološkimi okviri znanstvene in moralne filozofije in da je bila v svojem temelju nefleksibilna in nepripravljena na spremembe in na dinamizem novega veka (Landreth in Colander 2002).

³ Ta predpostavka je veliko bolj »realistična« kakor postavka *homo economicus*, ki je danes ena od vodilnih v ekonomski teoriji (vpeljal jo je že John Stuart Mill), govori pa o popolnoma obveščene ekonomskem subjektu, ki se odloča zgolj na podlagi zasledovanja svoje lastne koristi.

Laudan poudari novost merkantilizma, ki se v nasprotju z sholastiko kaže v osredotočanju na druga – monetarna in zunanjetrgovinska – vprašanja, v večji vlogi razuma namesto teološke abstrakcije in v svetovnonazorski usmeritvi, neodvisni od teološko utemeljene razprave (1984, 26). Z nastopom novega veka se ekonomska misel začne osamosvajati in postajati laična znanost, večinoma utemeljena na empirični analizi.

4. Sklep

Sholastika ima pomemben vpliv na vznik novoveške ekonomske misli, kljub temu pa je bila njena vloga (na ekonomskem področju) pogosto spregledana. Pomanjkljivosti sholastične ekonomske misli nas ne smejo odvrniti od dognanj, ki so napovedovala dosežke moderne ekonomske teorije.

Schumpeter, De Roover, Chafuen in drugi so pokazali na zgodovinski doprinos sholastičnih mislecev, ki so že razumevali pomen prostega trga in ekonomske svobode kot temeljev družbene blaginje. Kljub temu ni mogoče trditi, da so sholastiki prostotržni družbeni model zagovarjali brezpogojno, saj so predvideli številne moralne dileme takšne družbene ureditve (Chafuen 2012, 318).

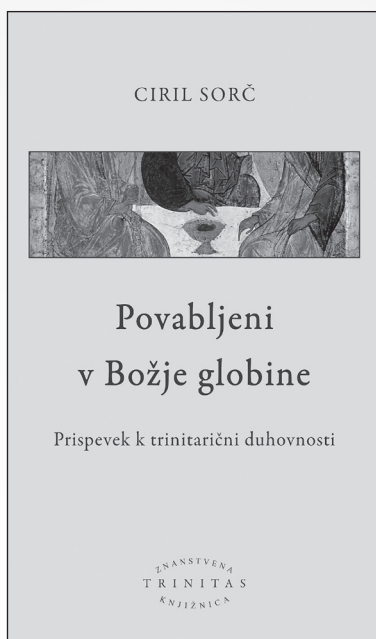
Pomembno je prispeval že Akvinski, ki je prepoznal prednosti zasebne lastnine in zagovarjal pomen delitve dela in svobode trgovanja (kljub opozarjanju na možne nevarnosti). Šola iz Salamanke je dosegla vrh takratnega sholastičnega družbenoekonomskega razpravljanja; ekonomski zgodovinarji prepoznava, da sto to prva resna in analitična razmišljanja o ekonomskih vprašanjih tistega časa (Drakopoulos in Gotsis 2004, 27). Takratni misleci so se (kakor je bilo pokazano) veliko ukvarjali z različnimi ekonomskimi fenomeni in zanje ugotavljali naravnopravno, moralnoteološko in družbeno upravičenost.

Sholastiki so se v marsičem približali misli klasičnih liberalnih avtorjev, a je kljub temu med prvimi in drugimi bistvena razlika; sholastični misleci so izhajali iz krščanske ontologije in eshatologije, to pa ne velja za razsvetljensko misel klasičnih liberalcev.

Reference

- Baek, Louis.** 1994. *The Mediterranean Tradition in Economic Thought*. London: Routledge.
- Bohm von Bawerk, Eugen.** 2009. *Capital and Interest: A Critical History of Economical Theory*. Washington: Bibliolife.
- Chafuen, Alejandro A.** 2012. *Vera in svoboda: krščanske korenine tržnega gospodarstva*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- De Mariana, Juan.** 1950. *Del Rey y de la institución real*. Madrid: Ediciones Atlas.
- De Roover, Raymond.** 1955. Economics: Survival and Lasting Influence from the Sixteenth Century to Adam Smith. *The Quarterly Journal of Economics* 69:161–190.
- De Soto, Domingo.** 1968. *De iustitia et iure*. Madrid: IEP.
- Drakopoulos, Stavros A., in George Gotsis.** 2003. A Meta-theoretical Assessment of the Decline of Scholastic Economics. *History of Economics Review* 40:19–45.

- Gomez-Camacho, Francisco.** 1998. *Later Scholastics: Spanish Economic Thought in the XVIth and XVIIth Centuries*. Leiden: Brill.
- Hulsmann, Jörg G.** 2004. Nicholas Oresme and the First Monetary Treatise. *Mises Daily*, 18. 4. [Http://www.mises.org/story/1516](http://www.mises.org/story/1516) (pridobljeno 15. 10. 2013).
- Kauder, Emil.** 1965. *A History of Marginal Utility Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Landreth, Harry, in Colander, David.** 2002. *History of Economic Thought*. Boston: Houghton Mifflin.
- Laudan, Larry.** 1984. *Science and Values: The Aims of Science and their Role in Scientific Debate*. Berkeley: University of California Press.
- Lowry, Todd.** 2003. Ancient and Medieval Economics. V: Warren Samuels in Jeff Biddle, ur. *A Companion to the History of Economic Thought*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- McGee, Robert W.** 1990. Thomas Aquinas: A Pioneer in the Field of Law and Economics. *Western State University Law Review* 18:471–483.
- Reisman, George.** 1996. *Capitalism*. Ottawa: Jameson Books.
- Rothbard, Murray N.** 1976. *New Light on the Prehistory of the Austrian School*. Kansas City: Sheed & Ward.
- . 2006. *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*. Auburn: Ludwig von Mises Institute.
- Schumpeter, Joseph A.** 1997. *History of Economic Analysis*. London: Routledge.
- Woods, Thomas E.** 2005a. Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics. *Journal of Libertarian Studies* 19:97–101.
- . 2005b. *How the Catholic Church Built Western Civilization*. Washington: Regnery Publishing.



Ciril Sorč

Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti

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

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

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

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

Ilaria Montanar

L'esperienza di Dachau nelle memorie autobiografiche del sacerdote Franc Hrastelj

Riassunto: Negli ultimi decenni la storiografia ufficiale ha conosciuto la diffusione di molte pubblicazioni e studi volti a portare alla luce il dramma dei campi di concentramento durante la seconda guerra mondiale, le storie personali e collettive di tante persone, sacerdoti, religiosi e laici di diversi paesi europei, che si trovarono a vivere in prima persona questa terribile esperienza – limite. In tale filone di studi si inserisce anche il presente contributo che vuole far emergere la testimonianza del sacerdote sloveno Franc Hrastelj (1894–1981) che nel lager di Dachau in Germania e poi anche nel dopoguerra comunista nella propria patria sperimentò di persona la crudeltà dei metodi di distruzione e di anientamento della persona umana, uniti al disprezzo nei confronti della sacralità dell'esistenza, di cui fecero uso i sistemi totalitari. Tale testimonianza non è solo un ricordo di fatti storici realmente accaduti o un monito alle generazioni presenti e future affinché tali cose non abbiano più ad accadere: è anche stimolo a ripensare il nostro quotidiano di uomini del XXI secolo, la qualità del nostro vivere, dei nostri comportamenti, delle nostre relazioni interpersonali.

Parole chiave: Franc Hrastelj, Dachau, campi di concentramento, testimonianza, valore dell'esistenza umana, esperienza-limite

Povzetek: **Izkušnja koncentracijskega taborišča Dachau v avtobiografskih spominih duhovnika Franca Hrastelja**

V zadnjih desetletjih smo v uradnem zgodovinisju priča velikemu številu objav in študij, ki želijo predstaviti dramo, kakršna je med drugo svetovno vojno potekala v koncentracijskih taboriščih. To so osebne in skupne usode mnogih ljudi, duhovnikov, redovnikov in laikov iz različnih evropskih držav, ki so se znašli v tej strašni, mejni izkušnji. V omenjeno študijsko smer se vključuje tudi ta prispevek. V njem želi avtorica predstaviti pričevanje slovenskega duhovnika Franca Hrastelja (1894–1981), ki je najprej v nemškem taborišču Dachau, potem pa tudi v domovini v obdobju komunizma na svoji koži izkusil okrutnost metod rušenja in uničevanja človekove osebnosti, povezanih z zaničevanjem svetosti bivanja totalitarnih sistemov. Njegovo pričevanje ni le spomin na resnična, zgodovinska dejstva ali opomin sedanjim in prihodnjim rodovom, da se takšne reči ne bi več ponovile, ampak tudi spodbuda, naj mi, ljudje 21. stoletja, premislimo svoj vsakdan, kvaliteto svojega življenja, svoje vedenje in medsebojne odnose.

Ključne besede: Franc Hrastelj, Dachau, koncentracijska taborišča, pričevanje, vrednost človeškega bivanja, mejna izkušnja

Abstract: **Franc Hrastelj's Dachau Experience: Autobiographical Memories of a Priest**

In recent decades official historiography has produced a great number of publications and studies dealing with the drama of concentration camps during the Second World War, with personal and collective stories of numerous individuals, priests, religious and lay people from various European countries, who lived this terrible limit-experience in the first person. The present paper falls into this line of research and wants to present the testimony of the Slovenian priest Franc Hrastelj (1894–1981), who in the German concentration camp Dachau and in his after-war home country ruled by communists personally experienced the cruel methods of destruction and annihilation of the person linked to a lack of respect for the sanctity of human existence, which were used by totalitarian systems. His testimony is not just a memory of real historical facts or an admonition to the present and future generations that such things might not recur. It is also an incentive to rethink our daily routine of the people of the 21st century, the quality of our life, our behaviour and our interpersonal relations.

Key words: Franc Hrastelj, concentration camps, testimony, value of human existence, limit-experience

1. Introduzione

Negli ultimi decenni la ricerca storica e la storiografia ufficiale hanno conosciuto la diffusione di molti studi volti a portare alla luce il dramma dei campi di concentramento durante la seconda guerra mondiale, le storie personali e collettive di tante persone che si trovarono a vivere in prima persona questa terribile esperienza – limite¹. Tali testimonianze costituiscono per certi versi, se pensiamo ad

¹ Tra i classici sull'argomento ricordiamo, in area tedesca, Janez Lenz, *Dachau* (Klagenfurt: Družba svete-ga Mohorja, 1966) e, dello stesso autore *Christus in Dachau* (Wien: Selbstverlag, 1956); Eugen Weiler, *Die Geistlichen in Dachau sowie in anderen Konzentrationslagern und Gefängnissen* (Mödling bei Wien: St.-Johannis-Druckerei Lahr, 1971). In ambito sloveno hanno conosciuto molta diffusione i ricordi del sacerdote Franc Puncer (1916–2008), anch'egli, come Hrastelj, della diocesi lavantina, Franc Puncer, *Duhovnik v taborišču smrti* = [Un sacerdote nel Lager della morte] (Celje: Mohorjeva družba, 1991). In ambito italiano ricordiamo, tra i tanti, l'opera a cura di Federico Cereja, *Religiosi nei Lager: Dachau e l'esperienza italiana* (Milano: Franco Angeli, 1999); Vittorio Emanuele Giuntella, *Il tempo del Lager tempo di Dio: la deportazione come esperienza religiosa*, in: *Il nazismo e i Lager* (Roma: Studium, 1979), 259–295; Paolo Liggeri, *Testimonianze di sopravvissuti*, in: ... *per non dimenticare: Atti. Donne nei Lager. La scelta di testimoniare e Sacerdoti nei lager*, a cura di Laura Deleidi e Giuseppe Paleari (Nova Milanese: Comune, 1996), http://www.lageredeportazione.org/binary/lager_deportazione_new/materiali_prodotti_iniziative/1%207ok.1137434723.pdf (consultato il 13.1.2012); De Bernardis 2008, 43–65; Carlo Greppi, *L'ultimo treno: racconti del viaggio verso il lager* (Roma: Donzaelli, 2012).

Tra le pubblicazioni scientifiche riguardanti più in dettaglio gli internati a Dachau, suddivisi per diocesi, si veda Manfred W. Wendel-Gilliar, *Das Reich des Todes hat keine Macht auf Erden: Priester und Ordensleute 1933–1945 KZ Dachau*, Bd. I-IV (Roma: Herder 2001–2004). Nell'introduzione a tale opera il prof. Dr. Horst Seidl della Pontificia Università Lateranense di Roma ci fa presente che l'autore del libro, pur

un pubblico di giovani lettori, un necessario ricordo ed una spiegazione di fatti storici realmente accaduti; d'altra parte assurgono anche ad una funzione di monito per l'uomo di oggi e di tutti i tempi, perché tali cose non abbiano più ad accadere. Simili riflessioni furono espresse anche dal sacerdote sloveno Franc Hrstelj (1894–1981), che presenteremo in questa sede². Egli si trovò a condividere, come molti altri sacerdoti, religiosi e laici di diversi paesi europei, la terribile esperienza di Dachau³, di cui ci ha lasciato un intenso e profondo memoriale autobiografico, intitolato *Njegova pot (Il suo cammino)*, che inizia proprio con queste parole:

»Non è necessario sapere di chi è stato questo cammino. Rimanga la via percorsa da uno sconosciuto, che portò il numero 27.640 /.../ Il suo cammino intende essere una lettera a coloro che hanno vissuto un'esperienza simile, per ricordare, agli altri, che non hanno conosciuto questa via, valga invece come monito. Lo scritto è dedicato a tutti coloro che lungo il cammino manifestarono a questo sconosciuto la loro bontà. I loro nomi sono scritti nel libro della Vita⁴.«

Nonostante la recente pubblicazione di quest'opera, la profonda e ricca esperienza di vita del presbitero Hrstelj resta per molti versi ancora poco conosciuta. Le fonti ci pongono di fronte ad una figura significativa, ad un sacerdote zelante, che operò in diversi ambiti, prendendosi a cuore il bene del proprio popolo anche da un punto di vista culturale ed educativo, sia prima sia dopo gli eventi bellici che sconvolsero l'Europa nel corso del ventesimo secolo. Visse in un periodo storico molto difficile, caratterizzato dal primo conflitto bellico, dalla caduta degli imperi centrali, dalla crisi economica degli anni trenta, dalla diffusione dei totalitarismi, dalla seconda guerra mondiale, dalla diffusione del socialismo reale in Jugoslavia con tutte le conseguenze che questo comportò anche a livello di persecuzione della Chiesa. Nell'arco della sua vita (1894–1981) si alternarono alla guida della

basandosi sulla pubblicazione di dati e di fonti di primaria importanza, non ha voluto offrire una presentazione delle vicende terribili del lager, bensì offrirne uno sguardo di fede (Seidl 2001, XI).

² Il 3.11.2004 fu fatto conoscere in Slovenia qualche aspetto della sua figura con una mostra preparata dall'Archivio diocesano di Maribor, alla cui inaugurazione fu presentato anche il memoriale (Hrstelj 2004).

³ Dachau fu il lager dove fu deportato, dopo la firma dell'armistizio, anche il maggior numero di prigionieri italiani, più di 10.000. Hrstelj ebbe tra i compagni di prigionia anche don Carlo Manziana (1902–1997), futuro vescovo di Crema, come ci viene provato da alcuni riferimenti della sua corrispondenza privata nel periodo del dopoguerra (NŠAM / Hrstelj, fasc. 12 bis). Arrestato dalla polizia fascista per la sua opposizione al regime totalitario del 1944, Manziana fu internato nel campo di sterminio di Dachau, distinguendosi per il quotidiano impegno a favore degli internati più deboli. Al momento della liberazione rimase a Dachau, come coordinatore del campo per i primi soccorsi e per coordinare il rimpatrio degli italiani. In seguito ebbe un ruolo di primo piano nel mondo cattolico italiano nel periodo del Concilio Vaticano II.

⁴ »Ni nujno, da bi morali vedet, čigava je ta pot. Naj ostane pot neznanega človeka, ki je nosil štev. 27.640 /.../ Njegova pot je pismo tistim, ki so hodili podobno pot, v spomin, drugi, ki te poti niso poznali, v opomin. Posvečen pa je ta spis tistim, ki so neznanemu človeku na njegovi poti bili dobrega srca. Njihova imena so zapisana v knjigi Življenja« (NŠAM / Hrstelj, fasc. 12, *Njegova pot*, 1). Esempio manoscritto risalente ai primi anni del dopoguerra, consegnato al vescovo di Maribor mons. Maksimilijan Držičnik, leggermente diverso, almeno per quanto riguarda la dedica iniziale, rispetto a quello pubblicato dalla casa editrice Družina.

diocesi lavantina con sede a Maribor⁵ ben cinque vescovi, con i quali collaborò attivamente.

Dopo alcuni cenni biografici e storici di riferimento, concentreremo la nostra attenzione sul già citato memoriale e su altri ricordi del sacerdote Hrastelj relativi a Dachau. Cogliremo così alcuni tratti della sua esperienza spirituale e religiosa, delle sue meditazioni sulla realtà umana e sul senso dell'esistenza, presenti ed evidenti in ogni riga dei suoi scritti⁶.

2. Franc Hrastelj: appunti per una biografia

Franc Hrastelj nacque il 3 novembre 1894 nell'odierna Slovenia, a Zagorje ob Savi, nell'arcidiocesi di Lubiana, da famiglia contadina che ebbe sei figli ed una figlia che morì in tenera età. Dopo aver concluso le elementari nel suo paese, Franc frequentò il liceo vescovile a Šentvid presso Lubiana. Il 10 luglio 1908 gli morì prematuramente il padre per le conseguenze di un incidente sul lavoro e così suo punto di riferimento, oltre alla madre, divenne uno zio, suo omonimo, arcidiacono nella parrocchia di Slovenske Konjice nell'allora diocesi lavantina, che si prese cura del giovane⁷. Anche a scuola Franc poté sperimentare l'influsso positivo di saldi educatori, basti pensare a F. Gnidovec, futuro vescovo⁸, che a quel tempo era rettore del liceo. Hrastelj concluse le scuole superiori nel luglio del 1914 e subito dopo, seguendo le orme dello zio, si iscrisse al seminario di Maribor. Fu ordinato sacerdote il 30 giugno 1917, nel corso della prima guerra mondiale. Un anno prima dell'ordinazione, il 16 luglio del 1916, gli morì anche la madre, a cui era molto legato. Celebrò la prima messa nella parrocchia di Slovenske Konjice; rimase per un anno, come era allora usuale, sacerdote in seminario; in seguito, dal 1918 al 1924, fu cappellano a Dobrna e poi per due anni vicario-corale e catechista della Cattedrale di Maribor. Negli anni del dopoguerra si prese a cuore la crescita culturale del proprio popolo. A partire dai primi anni venti assunse un ruolo di rilievo nella conduzione della Tipografia cattolica di Cirillo, con sede a Maribor, di cui divenne collaboratore tra il 1925 e il 1932 e poi redattore dal 1932 al 1941. Essa aveva giocato un importante ruolo culturale nel formare e promuovere, fin dagli anni della prima guerra mondiale, una nuova coscienza slovena. Proprio per questo motivo e con la conseguente falsa accusa di svolgere propaganda anti-tesca, Franc Hrastelj, ritenuto pericoloso nemico del Reich, fu arrestato fin dai

⁵ Ci riferiamo alla diocesi lavantina, fondata nel 1228 nell'odierna Austria, a St. Andrä im Lavanttal (da cui il nome), la cui sede fu trasferita a Maribor, odierna Slovenia, nel 1859 dal vescovo A.M. Slomšek (1800–1862), mantenendo una fisionomia etnica principalmente slovena. A partire dal 1964 in poi la diocesi si chiamò ufficialmente »mariborenselavantina«, per poi diventare, nel 2006, arcidiocesi e sede metropolitana.

⁶ I testi in questione verranno da noi tradotti, dall'originale sloveno, in lingua italiana.

⁷ Si tratta del sacerdote Franc Hrastelj (1852–1927), che operò per diversi anni a Slovenske Konjice.

⁸ Janez Frančišek Gnidovec, nato nel 1873 ad Ajdovec, consacrato sacerdote nel 1896, fu ordinato vescovo di Skopje nel 1924. Morì nel 1939 a Lubiana (*Letopis Cerkve na Slovenskem 2000*, 2000, 133; 436). È attualmente in corso il processo di beatificazione.

primissimi giorni dell'occupazione tedesca, nell'aprile del 1941. Secondo i dati riportati nel lascito del sacerdote, il 10 aprile 1941 le SS fecero in un primo momento visita alla tipografia intorno alle ore 10 e 30 di mattina. Ritornarono poi nel pomeriggio verso le 15.00 e allora arrestarono il direttore che la sera stessa fu portato a Graz e in seguito, dopo alcuni mesi di prigionia e di isolamento, fu condotto a Dachau, dove rimase per quattro lunghi anni. Secondo quanto egli stesso ebbe modo di raccontare, a Dachau vide la morte in faccia per tre volte, in modo particolare quando si trovò gettato nella fossa comune, creduto morto, invece solo sfinito dalla stanchezza. Allora si salvò veramente per miracolo (NŠAM / Hrastelj, fasc. 24, št. 5, zv. 2; Dolinar 2004, 8).

Il termine della guerra, con il conseguente rilascio dal campo di concentramento, non significò ancora per Hrastelj la libertà, come ebbe a commentare egli stesso nei suoi ricordi: «Anche quando al termine della guerra mi trovavo già in patria, non ero in realtà ancora giunto a casa» (Hrastelj 2004, 126): appena poggiato il piede nel proprio paese fu infatti arrestato e messo in carcere dal governo comunista che intanto aveva preso il potere nel paese⁹. Tali arresti e condanne si ripeterono, così come per molti altri sacerdoti, parecchie volte (Griesser Pečar 1999, 179–180). Lo stesso Hrastelj ebbe modo di commentare come gli alunni (i comunisti) avessero superato i loro maestri (nazisti) in sofisticatezza dei metodi di tortura (Dolinar 2004, 8; Griesser-Pečar 2005, 699–708).

Nel periodo del dopoguerra fu sacerdote ausiliare presso la parrocchia di S. Marjeta ob Pesnici (1945–1947) e anche in quella di Sv. Rešnjje telo a Maribor. Dal 1947 al 1979 fu rettore della chiesa di S. Luigi Gonzaga a Maribor, molto danneggiata durante la guerra e adibita ad uso militare per tutto il periodo del conflitto. Hrastelj si prodigò per restituirle l'antica bellezza. In questa chiesa svolse per molti anni l'apprezzato servizio di confessore. Nello stesso periodo fu anche archivista diocesano (1949–1965), nonché avvocato prosinodale presso il tribunale ecclesiastico diocesano. Persona degna di fiducia, gli furono affidati numerosi compiti e incarichi: consigliere spirituale (1935), consigliere concistoriale (1947), canonico del capitolo della cattedrale di Maribor (1957), prodecano del decanato di Maribor (1957–1964), decano della cattedrale (1966). Nel 1968 divenne prelato d'onore di Sua Santità. Ebbe a cuore anche il canto liturgico e l'arte e fu tra i promotori dei corsi di perfezionamento per le guide di cori. Profuse molte energie per l'avanzamento del processo di beatificazione del vescovo Slomšek, essendo, fin dall'inizio, membro della Commissione storica incaricata di raccogliere tutti i suoi testi manoscritti. Preparò un'accurata biografia del vescovo per la Congregazione dei Santi: profondo conoscitore della sua vita, si distinse per la minuziosa e paziente trascrizione di molti suoi testi originali, custoditi nell'archivio arcidiocesano, facilitandone di molto la lettura e comprensione. Contribuì a fare conoscere la vita del vescovo ai fanciulli ed ai ragazzi: scrisse numerosi interventi e articoli sul-

⁹ Ricordiamo a questo proposito anche i protagonisti del cosiddetto «processo di Natale» a Lubiana. I comunisti accusarono in modo del tutto infondato i sopravvissuti di Dachau e di altri campi di concentramento di aver svolto attività collaborazioniste con il nemico, cosa che avrebbe appunto permesso loro di salvarsi la vita.

la sua figura rivolti a lettori di diverse fasce di età ed anche una famosa biografia intitolata *Otrok luči* [*Figlio della luce*] (Hrastelj 1999), molto accurata ma nello stesso tempo semplice e accessibile, basata sui testi originali e sugli scritti autobiografici del vescovo stesso. Il potersi accostare così profondamente alla vita del vescovo Slomšek comportò per Hrastelj un'ulteriore maturazione oltre a quella già acquisita nell'affrontare con coraggio così tante prove nella vita. I parenti ancora oggi lo ricordano come una persona mite, buona, allegra e generosa, a cui stavano molto a cuore le sorti del popolo sloveno. Morì a Maribor, dopo una lunga malattia, la quarta domenica di avvento, il 20 dicembre del 1981, a 87 anni di età.

3. L'attacco dei Tedeschi alla Jugoslavia e la deportazione dei sacerdoti sloveni

Con l'attacco tedesco alla Jugoslavia del 6 aprile 1941, il territorio della Dravska Banovina – ripartizione amministrativa del regno jugoslavo popolata dagli Sloveni – fu occupato da tre potenze: la Germania (che ebbe la Stiria inferiore, la Gorenjska e la zona di Zasavje, zona corrispondente a livello di circoscrizione ecclesiastica a tutta l'allora diocesi lavantina e ad una parte di quella di Lubiana), l'Italia (che ebbe Lubiana, la Dolenjska, la Notranjska e la Bela krajina) e l'Ungheria (nella zona del Prekmurje) (Montanar 2007, 95–96).

L'8 aprile le truppe tedesche entrarono a Maribor, come annotò nel suo diario personale il vescovo Ivan Jožef Tomažič (1933–1949). L'occupazione della Stiria fu presto completata¹⁰ ed ebbe così inizio quel processo di «riggermanizzazione» di tutti quei territori che secondo i Tedeschi avrebbero dovuto essere «riannessi»¹¹ al Reich. Tale processo prevedeva una rapida e massiccia espulsione di Sloveni (tra i 220.000 e 260.000 secondo i piani), lo stabilirsi al loro posto di un elevato numero di Tedeschi provenienti dalla madrepatria, nonché la germanizzazione degli Sloveni rimasti (Ferenc 2001, 110–111)¹². I Tedeschi divisero il territorio conquistato in due amministrazioni civili provvisorie¹³ e adottarono severi provvedimenti

¹⁰ Occupando i territori in questione i Tedeschi non si attenero alle norme del diritto di guerra internazionale, che prevedeva tra l'altro la provvisorietà di ogni occupazione e il divieto di qualunque provvedimento a lunga scadenza. I Tedeschi occuparono 10.261,09 km² di territorio, più del doppio di quello occupato da Italiani e Ungheresi insieme.

¹¹ L'annessione vera e propria, pur progettata e annunciata, in realtà non ci fu. Formalmente annesse furono solo la zona della Mežiška dolina e quattro comuni in Prekmurje. La parte sotto la giurisdizione italiana invece fu direttamente annessa, contro le leggi internazionali, all'Italia, costituendo la cosiddetta «regione lubianese» (Ljubljanska pokrajina).

¹² Ferenc sottolinea il fatto che anche il popolo sloveno, secondo i piani nazisti, era stato condannato alla soluzione finale, alla distruzione. Gli Sloveni effettivamente perseguitati ed esiliati tra popoli stranieri furono molti, circa 80.000. Più di 600 persone menomate o malate furono inoltre sottoposte all'eutanasia in un istituto vicino a Linz. Anche Tamara Griesser-Pečar evidenzia come l'intento di distruzione etnica del popolo sloveno accomunasse, pur con caratteri diversi, tutte e tre le forze occupanti (2004, 33–34).

¹³ Quella della Stiria inferiore e quella della Gorenjska e Mežiška dolina. Per delimitare il confine con la Croazia fu mantenuta la precedente suddivisione amministrativa jugoslava tra la banovina della Drava (Dravska banovina) e quella di Croazia (Hrvaška banovina); invece per quanto riguarda la delimitazione

ti repressivi per raggiungere il fine previsto. A differenza della zona occupata dagli Italiani, in quella ungherese ma soprattutto in quella tedesca furono fatte tacere le organizzazioni culturali e le scuole locali, con la proibizione ufficiale della lingua slovena. Obiettivo principale, fin dall'inizio, furono i sacerdoti, ritenuti i principali responsabili della «coscienza antitedesca» di Maribor¹⁴. I sacerdoti e i religiosi operanti nella diocesi lavantina di Maribor al momento dell'occupazione erano circa 600, ma il loro numero diminuì presto di molto¹⁵. I primi arresti furono effettuati già il 10 aprile 1941, quando i membri del Kulturbund¹⁶, che avevano preso in città il potere già prima dell'arrivo dei Tedeschi, arrestarono il direttore del-

con la zona di occupazione italiana, il confine venne a tagliare letteralmente in due il territorio etnico sloveno, che si trovò così smembrato in tre parti. Inoltre, nella suddivisione territoriale tra le tre diverse forze di occupazione non venne mantenuta la suddivisione delle diocesi; così ad esempio la diocesi di Lubiana rientrò in parte sotto l'amministrazione civile italiana e in parte sotto quella tedesca (Dolinar 2002, 12). Per quanto riguarda la lingua, la percentuale della popolazione che dominava attivamente e passivamente il tedesco, facendone uso esclusivo, era elevata solo nella città di Maribor, dove raggiungeva il 45,5 %; nelle altre circoscrizioni si riduceva di molto. Complessivamente il 60 % degli abitanti conosceva appena o proprio per nulla il tedesco (NŠAM, Ergebnisse, Tabelle IV, 7). Ci si sarebbe aspettati una percentuale più alta, ma il censimento non sembra offrire dati statistici realmente attendibili: a causa dello stato di guerra non si tenne infatti conto, per motivi di sicurezza, della situazione nei territori controllati dai partigiani; inoltre non è da escludersi una possibile protesta implicita della popolazione, che in alcuni casi poté decidersi di mostrare una conoscenza della lingua inferiore alla situazione reale. C'è poi da tenere presente che dichiarare di appartenere al numero dei credenti avrebbe potuto essere considerato come contrario allo stato; il dichiararsi ebrei avrebbe avuto come possibile conseguenza il campo di concentramento, quello di definirsi atei l'accusa di appartenere al comunismo e così via. Tutto ciò ci induce a considerare i dati del censimento con una certa prudenza (Ožinger 2004, 582–583).

¹⁴ Essa veniva fatta risalire, oltre che all'attività del vescovo Slomšek, che aveva trasferito l'antica sede della diocesi da St. Andrà im Lavanttal a Maribor, fondandovi un seminario e provvedendo alla formazione di sacerdoti di profonda coscienza slovena, anche al periodo della prima guerra mondiale, in particolare all'attività del dr. A. Korošec (1872–1940) (*Slomškov simpozij v Rimu*, 1983). Si è messa in luce l'esistenza di un comunicato, diffuso nei giorni precedenti l'attacco alla Jugoslavia, che sottolineava il forte influsso dei sacerdoti sul popolo nella formazione di una mentalità antitedesca (Griesser-Pečar 2004, 35–36).

¹⁵ Tamara Griesser-Pečar parla di 608 sacerdoti all'inizio della guerra (2004, 35). A questo proposito abbiamo riscontrato delle differenze tra gli studiosi. Secondo le dichiarazioni di alcuni sacerdoti che scrissero al vescovo Tomažič verso la fine di luglio del 1941, si calcola che nel corso di quell'anno furono esiliati in Croazia, proclamatasi stato indipendente, 284 sacerdoti e 81 religiosi della diocesi di Maribor (NŠOM, Okupacijski akti, fasc. 1, Pisma duhovnikov). L'arcivescovo di Zagabria, mons. Alojz Stepinac (1937–1960) si dimostrò molto benevolo nei confronti dei sacerdoti sloveni, li accolse come un padre e provvide, quando riuscì a superare tutte le difficoltà mosse da parte nazista e da parte degli ustaša, al loro incardinamento locale, nominandoli viceparroci in diverse parrocchie e assicurando loro il necessario. Alcuni sacerdoti lavantini, nella prima fase d'attesa, decisero di raggiungere la «provincia di Lubiana», che però era sovraffollata di sacerdoti delle zone occupate per un iniziale trattamento italiano meno duro di quello tedesco (NŠOM, Pisma duhovnikov). La situazione rimase complessa e pericolosa, perché comunque i nazisti continuarono a far pressione sugli ustascia affinché arrestassero i sacerdoti sloveni operanti nelle zone di confine. In effetti parecchi di essi furono rinchiusi nei terribili campi di concentramento di Jasenovac e Varaždin, trovandovi la morte.

¹⁶ La minoranza tedesca della Stiria inferiore e di conseguenza anche di Maribor, che ne contava il numero maggiore, già al tempo della «vecchia» Jugoslavia era riunita in un'associazione culturale detta Schwabisch-Deutscher Kulturbund, che ben presto cadde sotto l'influsso dei nazisti. Da essa provenne un alto numero di spie, attive già prima dell'occupazione, che riferirono ai nazisti molte notizie e dati sulle persone da arrestare al momento della presa di potere (Rybář 1978, 45).

la Tipografia di Cirillo (Cirilova tiskarna)¹⁷, Franc Hrastelj, Januš Golec¹⁸, redattore di numerosi opuscoli-foglietti in lingua slovena e Matija Munda¹⁹, tutti e tre sacerdoti ritenuti particolarmente pericolosi per la loro impegnata attività culturale (Žnidarič 1997, 124)²⁰. Gli arresti di intellettuali²¹ e, tra essi, soprattutto di sacerdoti, si susseguirono in numero crescente²². Le deportazioni della popolazione slovena dalla Stiria interessarono circa 80.000 persone. Il governatore (Gaurat) Franz Steindl, comandante dello Steirischer Heimatbund, aveva lo scopo di formare a livello ideologico, politico e spirituale, cittadini fedeli al Reich²³. Ci si

¹⁷ La Cirilova Tiskarna (Stamperia o Tipografia di San Cirillo) ebbe un ruolo molto importante nel formare la coscienza slovena nel corso della prima guerra mondiale e negli anni successivi. Fin dall'inizio collaborò al comitato redazionale anche il sacerdote e politico Anton Korošec. In seguito, nel 1918, la stamperia fu la sede del consiglio nazionale – popolare (Narodni svet) che vi ebbe le sue riunioni, tra cui quella famosa del 28 ottobre. Il generale Maister commentò che la stamperia di san Cirillo collaborò molto alla «svolta» del 1918 (NŠAM / Hrastelj, fasc. 24, št. 1). Proprio alcuni giorni prima dell'occupazione tedesca, la tipografia aveva acquisito i più moderni macchinari per la stampa, che furono poi confiscati dai Tedeschi e che non riebbero più indietro. Dopo la fine della guerra, nel 1948, la stamperia fu nazionalizzata dallo stato.

¹⁸ Janez (o Januš) Golec nacque il 28.8.1888 a Polje ob Sotli, fu ordinato sacerdote il 25.7.1911 e morì il 24.5.1965 a Maribor (*Letopis 2000*, 792). Ci ha lasciato le sue personali memorie riguardanti gli eventi fondamentali del primo cinquantennio del XX secolo, conservate, a livello di manoscritto, nell'Archivio arcidiocesano di Maribor (NŠAM / Golec).

¹⁹ Matija Munda nacque il 3.2.1904 a Sv. Tomaž pri Ormožu, fu ordinato sacerdote il 29.6.1928 e morì il 27.12.1959 a Slovenj Gradec (*Letopis 2000*, 790). Durante la seconda guerra mondiale finì a Dachau e ne fece ritorno senza un braccio.

²⁰ Per coloro che vennero condotti in carcere a Graz e in seguito di là trasportati ai campi di concentramento di Dachau e Mauthausen l'accusa principale era quella di avversione allo stato e al popolo tedesco.

²¹ Si calcola che le persone arrestate e poi evacuate all'estero furono: il 90,83 % dei sacerdoti sloveni, l'84,21 % degli ingegneri, il 45,20 % dei professori, il 45,20 % dei medici, il 22,43 degli avvocati e notai, il 14,28 % degli impiegati statali, il 17,5 % dei maestri ed il 6,02 % dei commercianti (Griesser-Pečar 2004, 40).

²² Dal diario personale del vescovo e dal suo resoconto degli eventi siamo informati di arresti quasi giornalieri. Ad esempio, in data 17 aprile 1941 fu arrestato J. Kokošinek; il 18 i canonici del capitolo; il 20 aprile P. Valerijan OFM informò mons. Tomažič dell'arresto dei padri francescani; il 26 maggio msgr. Umek informò il vescovo sulle condizioni dei sacerdoti imprigionati; il 6 e 7 giugno si venne a sapere che durante la notte erano state arrestate a Maribor circa 1.500 persone; in data 11 giugno: »Si confermano le notizie riguardanti l'arresto e la conduzione di sacerdoti a Rajhenburg« (NŠAM / Tomažič, fasc. 13/2, Diarium 1941; NŠOM / Tomažič, fasc. 1, št. 21). Gli arrestati furono condotti in diversi campi di concentramento provvisori, come ad esempio a Maribor nella caserma di Melje, a Celje nello *stari pisker* e così via. Furono costretti a subire molte umiliazioni e spesso anche torture, come nel caso del sacerdote Ferdinand Potokar (1911–1942), per venire poi nella maggioranza dei casi convogliati nei campi di concentramento della Germania e della Serbia, allora già funzionanti. I sacerdoti del territorio amministrato dal vescovo lavantino in qualità di amministratore apostolico, non rientranti dunque sotto la giurisdizione civile dell'amministratore della Stiria inferiore, non furono rinchiusi in Stiria, ma a Klagenfurt. Per quanto riguarda la parte della diocesi lavantina in Prekmurje, occupata dalle forze ungheresi, ottenne dapprima un vicario generale, nominato dal vescovo Tomažič nella persona del decano Ivan Jerič (1891–1975), in seguito passò sotto la giurisdizione del vescovo di Szombathely. Per quanto riguarda i duri trattamenti e le umiliazioni a cui furono sottoposti i sacerdoti e i laici arrestati, basti leggere le testimonianze di alcuni di loro. Vedi ad esempio Alojzij Žalar, Duhovniki lavantinske škofije v taborišču v Mariboru, *Nova pot* 13, (1962): 53–68.

²³ Coloro che facevano domanda di entrare in tale associazione e venivano accolti erano divisi in due gruppi: membri definitivi, contrassegnati da una tessera rossa, e quelli provvisori, dalla tessera verde. L'ingresso in tale associazione fu naturalmente rifiutato agli intellettuali sloveni, e tra questi soprattutto ai sacerdoti rimasti in patria. Anche il vescovo Tomažič ne fece domanda, ma non venne accolto rimanendo così, insieme agli altri membri dell'ultima categoria, *zaščitenec* («protetto») dalla tessera bianca, sottoposto a un trattamento particolare, e con il rischio continuo di essere deportato. Da notare

comportò così a livello pratico come se l'annessione tedesca fosse già avvenuta, in realtà a livello ufficiale non fu mai attuata²⁴: per quanto riguarda la condizione della Chiesa, il Concordato del 1933 non poté avere validità nei territori occupati e fu l'amministratore civile a dettar legge anche in questo campo. Basti scorrere le ordinanze per incontrare diversi testi concernenti l'ambito ecclesiastico, tra i quali ricordiamo soprattutto quelli riguardanti il divieto della lingua slovena nella liturgia²⁵. Gran parte dei sacerdoti sloveni deportati all'estero, soprattutto della diocesi di Maribor, finirono in Croazia, alcuni però furono internati a Dachau: 3 sacerdoti diocesani della diocesi di Lubiana, 12 della diocesi lavantina, tra cui, appunto, anche Franc Hrstelj, 3 del Litorale e 9 religiosi²⁶.

4. L'esperienza di Dachau

Oltre al diario-memoriale, scritto nei primissimi anni del dopoguerra, su cui ritorneremo, Hrstelj ci ha descritto l'esperienza di Dachau in altri appunti personali, contenenti dati confermati anche dagli studi e dalle ricerche più recenti²⁷. Egli stesso ci racconta:

che il vescovo si era deciso a questo passo, cioè a chiedere l'ammissione allo Steirischer Heimatbund e aveva consigliato anche gli altri sacerdoti di fare altrettanto, per ragioni pastorali e cioè per poter rimanere vicino ai fedeli, per assicurare la presenza dei sacerdoti fra i propri fedeli. Riguardo a tale questione, conserviamo una parte della corrispondenza tra Tomažič e Steidl sull'argomento (NŠOM / Tomažič, fasc. 1, št. 21). Secondo i dati relativi al 29 novembre 1942 su un numero complessivo di 531.000 abitanti 27.059 furono riconosciuti cittadini tedeschi a tutti gli effetti, 415.694 cittadini provvisori, 82.365 protetti, anche se per la flessibilità della situazione queste cifre si modificarono continuamente.

²⁴ L'annunciata concreta annessione al regno tedesco della Stiria inferiore, già prevista per il 1 ottobre 1941 fu rinviata a novembre, poi al 1 gennaio dell'anno successivo e infine abbandonata.

²⁵ Tali ordinanze riguardarono ad esempio le festività religiose, da aggiornare secondo l'ordinamento in vigore in Germania; i matrimoni, per i quali c'era il bisogno dell'approvazione da parte del sindaco e dell'amministratore civile; lo snellimento delle procedure in caso di apostasia, di uscita cioè dalla Chiesa cattolica; l'intrusione dell'amministrazione civile in questioni finanziarie ecclesiastiche; la dichiarazione di non validità dei registri parrocchiali come documento civile e il conseguente sequestro da parte delle forze di occupazione di tutti i libri di battesimo, di matrimonio e di morte degli ultimi cento anni; il divieto della lingua slovena nella liturgia.

²⁶ Furono deportati a Dachau i seguenti sacerdoti e religiosi della diocesi lavantina: Franc Hrstelj, Henrik Goričan, Anton Orozel, Janez Hornböck, Janez Messner, P. Kerubin Tušek OFM, Matija Munda, Albert Areh, Justin Oberžan, Feliks Podpečan, Franc Puncer, Maksimilijan Ledinek, Martin Stefanciosa. Di essi tre morirono a Dachau: Hornböck, Messner, Tušek (Rybář 1978, 66; Wendel-Gilliar 2004, 26). Quest'ultimo autore riporta la cifra di 11 sacerdoti della diocesi di Maribor, dimenticandone uno (Mikrut 2005, 310).

²⁷ La costruzione di Dachau, distante 15 chilometri da Monaco, è infatti da inserire nel periodo seguito alla presa di potere di Hitler nel 1933, caratterizzato da una brutale persecuzione e una sistematica eliminazione dei suoi avversari politici. Intorno alla fine di marzo del 1933 fu così aperto il primo campo di concentramento, inizialmente una vecchia fabbrica di munizioni risalente alla Prima Guerra Mondiale che fu ampliata negli anni Trenta dai deportati con nuove baracche ed edifici. Vi si concentrarono prigionieri politici, soprattutto comunisti, oppure appartenenti ad associazioni fautrici della Repubblica di Weimar, funzionari socialdemocratici e tutti coloro che costituivano una minaccia per la sicurezza dello Stato Nazista. Essi non erano stati condannati da un tribunale, bastava il comportamento che metteva in pericolo l'esistenza e la sicurezza del popolo e dello Stato germanico a determinare l'applicazione della cosiddetta «detenzione preventiva», di cui non si conosceva la durata. Coloro che si erano tenacemente combattuti prima del 1933 si ritrovarono insieme dietro il filo spinato. Inizialmente

»Quando nel 1933 Hitler prese il potere, diede ordine che si istituisse per i suoi avversari un campo di concentramento nei pressi della città di Dachau /.../ Il modello lo prese dai lager della Siberia. I primi prigionieri lo dovettero appena costruire /.../ Quell'anno giunsero nel lager 4821 prigionieri, che dovettero costruire essi stessi il campo. Nel 1938, quando Hitler occupò l'Austria, giunsero anche Austriaci. In quell'anno entrarono complessivamente 18.681 prigionieri /.../ Quando iniziò la guerra con la Polonia, arrivarono più di 20.000 polacchi che naturalmente non rimasero tutti a Dachau /.../ Per tutti i lager era prescritta l'uniforme zebra²⁸, che ogni deportato riceveva all'arrivo e inoltre ognuno portava un triangolo, sulla camicia e sui pantaloni, di colore diverso a seconda della categoria di appartenenza. Oltre a ciò ognuno aveva un suo proprio numero. Fino al 1940 passarono per il lager 37.575 persone, poi si iniziò con i nuovi numeri, che raggiunsero nel 1945 la cifra di 161.944 persone /.../ a partire dal 1940 anche una lettera per indicare la nazione. Io ricevetti il numero 27.640 e la lettera J [per Jugoslavia, n.d.t.]. Nessuno aveva il proprio nome personale, si veniva chiamati solo con il numero /.../ Eravamo quindi solo dei numeri. Quando giunsi a Dachau nel 1941 i sacerdoti erano già riuniti in baracche apposite, divisi dagli altri prigionieri. I sacerdoti tedeschi erano nelle baracche 28 e 29, mentre i sacerdoti di altre nazionalità si trovavano in quella numero 30. Essendo l'unico sloveno – gli altri giunsero solo in seguito – fui assegnato a quest'ultima baracca tra i Polacchi /.../ Nel 1941 e 1942 i sacerdoti tedeschi furono esonerati dal lavoro, potevano celebrare la messa ed avere con sé il breviario. I sacerdoti dei paesi slavi invece nello stesso periodo furono costretti a compiere i lavori più pesanti: d'inverno ci alzavamo alle tre di notte e dovevamo di corsa trasportare la neve dalla strada fino alle 6, durante il giorno e quando non c'era la neve, tiravamo con le mani il pesante rullo. Nel 1942 fummo già destinati ad altri lavori, in maggioranza nella piantagione, dove i sacerdoti lavoravano i campi, alcuni invece in ufficio. Io lavorai in ufficio, dove si trovava il magazzino delle uniformi delle SS /.../ Nel 1942 quando entrò in guerra anche l'America, Dachau diventò ufficialmente lager /.../ dovettero lavorare anche i sacerdoti tede-

il campo fu gestito dalla Polizia Bavarese, a partire invece dall'aprile del 1933 i deportati furono consegnati all'arbitrio delle SS. Nel giugno dello stesso anno il comandante del campo elaborò un sistema organizzativo comprendente regole dettagliate che furono applicate, con adattamenti locali, in tutti i campi di concentramento. Dopo la «Notte dei Cristalli» del novembre 1938 furono deportati a Dachau più di 10.000 Ebrei della Baviera, molti dei quali furono in seguito rilasciati. Con l'inizio della guerra, la situazione nel campo cambiò radicalmente. Arrivarono a Dachau partigiani, Ebrei, sacerdoti o semplicemente patrioti che avevano rifiutato di collaborare con l'invasore (KZ-Gedenkstätte Dachau 2012; Agostinelli 2012).

²⁸ Negli anni 1933–1945 furono attivi nel regno germanico e nei paesi da essa occupati ben 58 campi di concentramento principali e 988 campi ausiliari, suddivisi in 3 categorie. In tali campi tutto era regolamentato nei più piccoli particolari, tutto aveva un orario, dalla sveglia mattutina alla notte, ma tutto era sottoposto ad un ritmo inumano. Tutto era prescritto, norme di lavoro, comportamento durante l'appello, gli stessi canti che dovevano essere cantati all'entrata e all'uscita del campo erano già determinati. Il non rispetto di tale ordine del giorno o errori nel suo adempimento era causa di dure punizioni. (Wendel-Gilliar 2001, XIII–LXV; XVIII; XXI).

schì /.../ e molti di essi morirono. Morirono anche due sacerdoti della nostra diocesi che a motivo del loro cognome erano nella baracca dei sacerdoti tedeschi e precisamente Janez Hornböck da Mežica e Janez Messner da Radlje. I sacerdoti polacchi ora stavano meglio anche per il fatto di poter ricevere pacchetti spediti loro dal governo di Londra tramite la Croce rossa internazionale. Di noi provenienti dalla Jugoslavia non si ricordava nessuno, io ricevevo dei pacchetti da mio fratello che stava a Linz, senza di essi sicuramente non sarei sopravvissuto.» (NŠAM / Hrastelj, fasc. 12, Beseda o lagru Dachau, 1–9; Duhovniki v lagru Dachau, 1–2)

Come noto, sul cancello d'ingresso del campo di Dachau troneggiava la scritta »Il lavoro rende liberi« (*Arbeit macht frei*); le persone erano in realtà umiliate e sfruttate (Wendel-Grilliar 2001, XIV). Nei primi anni Quaranta il lavoro a Dachau fu considerato piuttosto come un mezzo di rieducazione, e in quanto tale inutile per qualità o risultati, quanto piuttosto per la pressione esercitata sui prigionieri. Ben presto però ci si rese conto del valore dei prigionieri come manodopera a buon mercato e allora si iniziò a sfruttarli senza scrupoli. In officine arrangiate alla meglio i detenuti effettuavano i più svariati lavori artigianali. In seguito la manodopera si rivelò sempre più necessaria per l'industria bellica tedesca. La rete di campi di concentramento che si estese su tutta l'Europa centrale assunse proporzioni gigantesche. Il campo di Dachau contava diverse decine di grandi campi esterni nei quali parecchie migliaia di detenuti lavoravano quasi esclusivamente per le industrie degli armamenti. Una minoranza era impiegata per la costruzione di strade, in cave di ghiaia o per il prosciugamento delle paludi. Risulta quasi impossibile individuare con assoluta precisione il numero dei prigionieri effettivamente passati per Dachau dal momento della sua fondazione fino alla liberazione (1933–1945), anche perché molti prigionieri ricevettero i numeri di altri compagni poco prima deceduti. Come ci informa anche Hrastelj, i numeri usati dai prigionieri dal 1933 al 1940 arrivarono a 37.575, mentre dal 1940 al 1945 fino a 161.944, per un totale, naturalmente solo approssimativo, di 199.519, che negli ultimi tempi è stato ampliato²⁹. Nei campi di concentramento, anche a Dachau, furono spesso effettuati, durante la guerra, esperimenti medici sui prigionieri più indifesi, al fine di mettere a punto metodi che permettessero di migliorare la possibilità di sopravvivenza e di guarigione dei soldati tedeschi in guerra. Così un medico studioso di medicina tropicale all'inizio del 1942 inoculò la malaria a più di mille prigionieri. Ce ne informa anche Hrastelj quando nei suoi appunti manoscritti ricorda:

»Un giorno ai detenuti della baracca dei Polacchi – chiamarono anche me – fu ordinato di recarsi all'ospedale del campo. Non sapevamo il motivo di questa decisione e mentre aspettavamo la visita medica, mi si avvicinò uno dei miei buoni amici giornalisti che mi disse di mettermi in salvo, perché ci avrebbero inoculato la malaria. Appena vidi una guardia delle SS, mi recai da lei, chiedendole di indicarmi il reparto dentistico. Me lo mostrò e

²⁹ Secondo le ricerche e i dati consultabili attraverso vari siti internet, il numero degli internati sarebbe superiore rispetto a quello riportato da Hrastelj: dal 1933 al 1945 ci sarebbero stati a Dachau approssimativamente almeno 206.206 internati.

andai là: vi conoscevo un prigioniero con cui ero in buoni rapporti, che mi trattenne tanto a lungo da impedire che mi fosse inoculata la malaria. I sacerdoti polacchi chiesero allora di nascosto al governo di Londra l'invio di pacchetti di chinino così da poter guarire. Invece quel medico che stava facendo gli esperimenti, era convinto che fosse la sua medicina ad aiutare i malati. Mandò i risultati degli esami a Berlino; si emanò l'ordine di usare la medicina nei casi di malattia riscontrati nei soldati tedeschi. Da Berlino giunse anche una commissione incaricata di interrogare i prigionieri, che rivelarono con molta sincerità di essersi curati con il chinino. Quel medico fu richiamato e visse a Monaco /.../ In quello stesso anno andai in ospedale a motivo della dissenteria con perdite di sangue e mi curarono con una settimana di digiuno, così da ritrovarmi al limite delle forze. Pesavo solo 41 chilogrammi, mentre un Russo, che giaceva accanto a me ne pesava appena 29. Mi riuscì di rimanere in ospedale ancora tutto l'inverno. E questo perché iniziai a servire i malati e cioè concretamente le ferite alle gambe, cosa che nessuno faceva volentieri a motivo del cattivo odore. Scrisi anche i certificati di malattia, anche per me stesso, così da prolungare di volta in volta lo stato di malattia. Nella primavera del 1943 i sacerdoti della nostra baracca furono chiamati in ufficio, io mi ritrovai nel deposito degli abiti per le SS, dove rimasi un anno intero. Ricevevo la merenda, che valeva più del pranzo e lavoravo avendo un tetto sopra il capo. Uno dei sacerdoti tedeschi, allora invalido, trasmetteva a sua sorella, presso il confine con la Svizzera, notizie dal lager per mezzo di civili: la sorella a sua volta le inoltrava oltre confine e così la radio svizzera trasmetteva regolarmente cosa stava avvenendo a Dachau. Quando ad un certo punto la sorella fu scoperta, punirono quel sacerdote, allontanarono tutti i sacerdoti dagli uffici e anch'io dovetti lasciare la mia buona occupazione per andare a lavorare i campi nella piantagione /.../ Là rimasi fino all'autunno inoltrato del 1944, poi lavorai nella baracca, cucendo i buchi nelle tende o sui vestiti. L'importante fu che avevo un lavoro e che potevo ricevere la merenda. Al lavoro non esageravo mai. La mia posizione era quella secondo cui non ero giunto in quel luogo per lavorare. La rivista *Novi list* di Trieste descrisse dopo la guerra la vita a Dachau, commentando che se avessero lavorato tutti come Hrstelj la guerra sarebbe finita un anno prima.« (NŠAM / Hrstelj, fasc. 12, Beseda o lagru Dachau, 4–6)³⁰

³⁰ Hrstelj fu infatti definito «campione di sabotaggio nel lavoro». Fu però nello stesso tempo ricordato come colui che sollevò il morale a molti prigionieri, condividendo con loro, nonostante le difficili condizioni, più di qualche momento di riflessione o di colloquio. Sul benefico influsso di questi momenti di condivisione fanno accenno anche altri sopravvissuti di Dachau, si consideri la testimonianza di don Paolo Liggeri: «Un particolare che ricordo di noi sacerdoti, mentre cucivamo i bottoni e le asole delle tende di cui ho parlato, è la conversazione: un sacerdote faceva la sentinella all'ingresso della baracca, mentre uno di noi, a turno, teneva un discorso che veniva tradotto dagli interpreti. Quando è toccato a me, un interprete traduceva in tedesco e in francese. È stata una vera palestra, una grande comunione di spirito, quasi un preludio di quello che sarebbe stato, in seguito, il concilio Vaticano II /.../ Il latino oggi è considerata una lingua morta, ma a Dachau è stata invece vivissima, /.../ perché il latino era il mezzo di comunicazione più facile. Facevamo errori madornali, ma riuscivamo ad intenderci« (Liggeri, 1996, 1)

Dalle statistiche sommarie del campo, che ci vengono fornite anche dagli appunti di Hrastelj, entrarono a Dachau per lo meno 2.720 sacerdoti, di cui 2.579 cattolici³¹. Inizialmente si trovarono tutti nel blocco 17 definito della «compagnia di punizione», in seguito invece furono suddivisi fra gli altri prigionieri nei vari blocchi. A partire dal dicembre 1940 furono riuniti in una baracca loro riservata, la n. 26; essa però non bastò più quando arrivarono a Dachau quasi tutti i sacerdoti prigionieri del campo di Sachsenhausen tra cui moltissimi sacerdoti polacchi. L'alto numero di sacerdoti in un solo blocco aveva portato inizialmente la direzione del campo a permettere l'istituzione di una «cappella di soccorso», in cui nel mese di gennaio 1941³² fu celebrata la prima S. Messa. L'altare era formato da due tavoli accostati, rivestiti da due lenzuola, da un piccolo crocifisso, due poveri candelabri con dei mozziconi di candela, un minuscolo calice e un piccolo messale. Circa mille sacerdoti, pigiati l'uno accanto all'altro, si trovarono davanti all'altare per quella prima celebrazione. Intorno alla fine del 1941 furono però fatti uscire dal blocco 26 i sacerdoti non tedeschi e sistemati nel blocco 28. Ad essi fu impossibilitato non solo l'accesso alla cappella, ma anche ogni pratica religiosa sotto pena di severe punizioni. Ciononostante riuscirono a festeggiare il Natale, non solo quell'anno, ma anche gli anni seguenti, come ci racconta lo stesso Hrastelj:

«Sicuramente vi interesserà sapere come noi sacerdoti abbiamo vissuto l'esperienza del campo di concentramento, se abbiamo potuto compiere qualcosa di buono anche per gli altri. /.../ Nel 1941 trascorsi così il Natale. I sacerdoti tedeschi furono così buoni, che accettarono di assicurare il Santissimo ai sacerdoti polacchi. Lasciarono la finestra della cappella e il tabernacolo aperti e così i sacerdoti polacchi nella sera di Natale poterono prendere le ostie. Ognuno ricevette un'ostia avvolta nella carta di sigarette. Quando andammo a dormire, meditammo fino a mezzanotte, sussurrando di tanto in tanto canti natalizi. In quella notte io ero ancora l'unico sloveno del campo e cantai il canto *Glej zvezdice božje*. A mezzanotte ci comunicammo. Il Natale successivo lo trascorsi in ospedale. Allora preparai anche per gli altri un po' di quella gioia natalizia, un sacerdote tedesco mi portò più ostie per poter comunicare almeno i sacerdoti in ospedale. Così prima andai da loro, dicendo di salutarmi con il nome di Tarcisio, per non sbagliarmi. Gli altri non dovevano accorgersi che portavo ad alcuni la comunione. Così misi in una tasca delle caramelle, e nell'altra tasca invece le ostie con il Santissimo, che avevo custodito già per più giorni sotto la testa. A chi diceva Tarcisio davo la comunione, mentre a chi non lo diceva davo le caramelle, così nessuno si accorgeva di quello che facevo. Il terzo Natale del 1943 lo trascorsi così che invitai nella baracca alcuni bambini sloveni che nel frattempo erano giunti al campo, assicurando loro, da parte della nostra baracca, nutrimento e sostegno. Collaborarono anche sacerdoti di altri po-

³¹ I più numerosi furono i sacerdoti polacchi (quasi 1800), seguiti dai tedeschi/austriaci, dai francesi e dai cecoslovacchi. Ventotto furono gli italiani. Più del 42 % dei sacerdoti internati trovarono la morte a Dachau.

³² Secondo le indicazioni di Hrastelj si tratterebbe del 20 gennaio, secondo altri invece del 21.

poli slavi. In quell'anno avevamo in cappella il presepe e li condussi là, cantando in sloveno *Astro del ciel*. In quell'anno anche noi sacerdoti sloveni ottenemmo il permesso di celebrare la santa messa. Ricevavamo la comunione quotidianamente. Nella stessa cappella avevano la liturgia anche i sacerdoti di altri riti. Gli ortodossi non celebravano i riti sacri e, su desiderio dei Russi, feci loro notare che sarebbe stato bello se avessero celebrato anche loro i loro riti. Addussero come scusa di non sapere il tedesco e quando mi resi disponibile per fare da traduttore, accettarono. I sacerdoti tedeschi, vedendomi sempre con loro durante la liturgia, mi chiesero in confidenza se fossi sacerdote cattolico od ortodosso. L'ultimo Natale del 1944 lo vivemmo così che il coro maschile sloveno cantò in occasione della messa solenne di Natale.« (NŠAM / Hrastelj, fasc. 12, Beseda o lagru Dachau, 6–8)

A Dachau non fu praticato lo sterminio di massa con il gas³³. Nell'ultimo anno di guerra fu attivo un crematorio in cui venivano condotti i prigionieri già deceduti per essere bruciati. Durante il periodo che precedette la liberazione i detenuti vissero in condizioni del tutto disumane: gli inabili al lavoro vennero relegati in blocchi appositi in cui ricevevano la metà della normale razione di cibo, che li condannava a morire lentamente per inedia o per il freddo. In baracche originariamente pensate per 200 giacigli finivano per ammassarsi più di mille persone. Dal dicembre del 1944 si diffuse tra i prigionieri un'epidemia di tifo, impossibile da controllare viste le condizioni del campo, che finì per provocare più di duecento vittime al giorno. Il 26 aprile del 1945 circa 7.000 deportati furono fatti partire verso sud scortati dalle SS. Lungo la marcia molti, non riuscendo più a camminare, furono fucilati, mentre altri morirono di fame, di freddo e di sfinimento fino a quando, ai primi di maggio, incontrarono le truppe alleate americane.

Così ci racconta Hrastelj gli ultimi giorni trascorsi a Dachau:

»Il 14 aprile 1945 Himmler aveva dato l'ordine secondo cui si sarebbe dovuto dare fuoco al lager; al momento della nostra fuga dalle baracche avrebbero poi dovuto fucilarci tutti. Quest'ordine fu lasciato sul tavolo dal comandante del campo e uno dei prigionieri incaricato di ordinarli la stanza lo lesse. Era necessario fare subito qualcosa. E ci riuscimmo. Un particolare reparto di detenuti di fiducia uscì dal lager per portare i cadaveri dal treno al crematorio, c'erano infatti diversi vagoni di prigionieri morti durante il trasporto dagli altri lager. Questi nostri uomini di fiducia andarono nella città di Dachau provocando una ribellione contro le SS. Così la truppa di guardie che avrebbe dovuto incendiare Dachau andò essa pure in città a combattere i ribelli. Alcuni corsero verso il fronte, giungendo in contatto con gli Americani, riuscendo a far sì che questi ultimi occupassero il campo di concentramento di Dachau il 29 aprile del 1945, alle cinque e mezza di

³³ I prigionieri morivano invece per asfissia dovuta al gas nel castello di Hartheim in Austria. Le famiglie venivano informate del decesso dei loro cari parecchie settimane dopo attraverso un certificato rilasciato dall'ufficiale di stato civile del campo di Dachau, nel quale solitamente si indicava quale causa della morte un'insufficienza cardiaca o circolatoria.

pomeriggio, proprio quando i sacerdoti cechi stavano celebrando la messa /.../ Verso sera nel lager issammo le bandiere bianche in segno di resa /.../ Molti dimenticarono che il filo spinato era carico di elettricità, per la gioia si aggrapparono al filo spinato e morirono fulminati. Tutta la notte seguirono ancora bombardamenti per la conquista del campo. La mattina successiva alle sette tutto finì. Intorno alle ore dieci venne da noi il comandante americano, di fede cattolica, che, dopo aver fatto l'appello, si pose di fronte a noi dicendo: »Voi pensate che siamo stati noi a salvarvi, ma vi sbagliate. Dio vi ha salvati. Preghiamo un Padre nostro.« Dopo questa preghiera si rivolse ad un sacerdote cattolico e chiese di poter fare la comunione /.../ Al pomeriggio /.../ distribui tra i prigionieri delle bibbie. Ad alcuni di noi sacerdoti fece portare degli altari di guerra. Anch'io lo ricevetti e lo custodisco tutt'ora. Gli Sloveni prepararono per il lunedì una liturgia di ringraziamento, durante la quale tenni l'omelia. Mai più spine né tra la gente, né /.../ tra i popoli, né tra le nazioni. Poi si svolse la processione attraverso il lager con il crocifisso e la corona di spine. Questa corona in seguito la inviammo a Lubiana con il primo trasporto. Io fui l'ultimo di tutti a celebrare la messa nel lager. Il mio altare era un armadietto per le scarpe e il calice americano. Con l'ultimo vagone-trasporto lasciai il lager per fare ritorno in patria.« (NŠAM / Hrastelj, fasc. 12, Beseda o lagru Dachau, 9)

5. *Il suo cammino.*

Hrastelj ci ha lasciato un significativo scritto su Dachau, composto nel primo periodo del suo ritorno in patria ed intitolato *Il suo cammino (Njegova pot)*: 49 brevi racconti, conclusi dalle meditazioni della Via Crucis vissuta a Dachau. La parte narrativa è scritta in terza persona, il protagonista delle varie vicende si chiama Andrej, che rappresenta Hrastelj stesso. Ciò permette all'autore di esprimere con chiarezza ed in un certo senso anche con una certa distanza le proprie esperienze interiori, le riflessioni sulla vita, sulla morte, sulla sofferenza, sull'uomo. Ogni racconto porta un titolo significativo, per evidenziare, oltre ai fatti in se stessi, una particolare chiave di lettura interpretativa, per lo più esistenziale-religiosa. Il punto da cui si parte è l'arresto subito da parte dei Tedeschi ed il periodo vissuto in cella assieme ad alcuni prigionieri. La prima metà del testo riguarda la prigionia a Graz per motivi politici, la seconda parte invece riguarda il trasferimento, sempre per motivi politici, del protagonista a Dachau – mentre invece pensava di essere rimesso in libertà – e il periodo trascorso in quel campo di concentramento.

Il primo racconto, intitolato *Venerdì Santo*, apre le memorie e narra l'incontro tra Andrej e alcuni prigionieri, in apparenza non interessati alla domanda religiosa, in realtà sensibili alla verità una volta venuti a conoscere l'identità sacerdotale del loro nuovo compagno. La sofferenza li accomuna e li rende aperti ad accogliere l'annuncio cristiano. Sulla linea di quanto affermato da Antonella De Bernardis, che ha esaminato molte testimonianze personali e produzione memoria-

listica riguardante i campi di concentramento, emerge anche in questo caso »Il concetto di sacerdote uomo della condivisione, uomo di tutti« e anche quello di uomo della speranza: »Il sacerdote è il punto di riferimento e, in un certo senso, deve sperare per tutti« (De Bernardis 2008, 44, 50).

Il racconto prosegue con la descrizione del primo periodo trascorso in cella e poi di quello vissuto in totale isolamento: quaranta giorni e quaranta notti. Momenti veramente difficili, in cui Andrej - Hrastelj si trovò ad essere completamente solo, in attesa della probabile fucilazione, come appreso all'ultimo momento dietro benevola confidenza di una guardia, che gli permise di potersi almeno preparare a tale evenienza, in seguito scongiurata. Si tratta di attimi molto intensi, nella coscienza di trovarsi di fronte alla morte³⁴. Lo stile del racconto è molto coinvolgente, quasi a voler trasportare il lettore sulla scena, facendogli condividere parte di quella maturazione interiore, sperimentata in una situazione-limite, senza più speranza. Eppure proprio in un tale frangente sembra emergere, più lucido

³⁴ Si veda il capitolo *Bližina smrti = La vicinanza della morte* (Hrastelj, 2004, 21–23), trad. in ital.: »Fino a notte tarda Andrej osservò come la guardia lo tenesse d'occhio affacciandosi ogni ora al vetro circolare. Poi si addormentò e quando la mattina si svegliò, si ripeté nuovamente la scena: passi che si avvicinano, che si fermano davanti alla porta della cella e poi di nuovo si allontanano lungo il corridoio. Doveva alzarsi presto. Ricevette un recipiente con dell'acqua per lavarsi, mentre non vollero dargli né il pettine né lo specchio. Forse si sarebbe tagliato le vene con il vetro e sarebbe morto dissanguato prima di venire giudicato. Così almeno si giustificò la guardia, quando Andrej si lamentò del fatto. Al momento della distribuzione della colazione le guardie avevano già cambiato il turno. E allora giunse il vecchio conoscente di Andrej, quello che in precedenza una domenica lo aveva accolto e così umanamente accompagnato in prigione. Quando questa guardia vide Andrej nella cella di isolamento, la tazzina di caffè gli tremò tra le mani. Andrej si diresse velocemente verso di lui volendo chiedergli qualcosa, ma quegli chiuse subito la porta e proseguì oltre. Quando Andrej finì di bere quell'acqua nera non zuccherata, aspettò nuovamente che la guardia ritornasse per potergli consegnare la tazzina. Ma la guardia aprì la porta ed entrò senza che Andrej se ne accorgesse mentre la tazzina la presero i prigionieri che aiutavano nella distribuzione. 'Cosa è successo, perché tanta paura? Deve trattarsi di un brutto segno' – si disse Andrej. Eppure come era nato in lui un germoglio di speranza nel vedere quella guardia, pensando di riuscire a sapere da lui che sorte attendersi! 'Cosa vogliono, perché lo hanno posto in isolamento?' Andrej camminò su e giù per la stanza, lo spazio non era molto, due passi avanti, due indietro. Nel corridoio si fece silenzio. Come il silenzio può essere pesante! Dopo un pò di tempo sentì dei passi. 'Chi sarà?' Si è fermato qui! Qui alla sua porta. La aprì. Silenziosamente. Già era sulla soglia. Lui! Il secondino. 'Signore, cosa è successo? In questa cella rinchiodano solo coloro che poi vengono fucilati. Mio Dio, signore, per ogni evenienza, si prepari, preghi, preghi, mio Dio, mio Dio!' Prima di riuscire a pronunciare parola, il secondino se n'era già andato, chiudendo la porta. Andrej non si mosse e fissò la porta, come se avesse avuto una visione. 'La guardia deve sicuramente essere al corrente delle abitudini qui in uso', pensò infine Andrej. 'Da questa cella dunque si esce per andare incontro ad una pallottola? Per andare incontro alla morte? La morte!' Andrej camminò per la stanza ripetendo tra sé: 'incontro alla morte?' Camminò sempre più in fretta, fino ad esserne stremato. Poi si fermò in piedi accanto al letto: 'Chi fu l'ultimo a dormire in questo letto, ad alzarsi e ad andare incontro alla morte?' Si fermò davanti al comodino: 'Chi fu colui che pose su questo comodino questo coltellino e poi andò incontro alla morte?' Si fermò davanti alla porta di ferro: 'Chi fu colui ad aspettare qui di fronte alla porta che gli venisse pronunciata una sentenza di liberazione, per poter fare ritorno a casa e invece vennero a dirgli: Mars! E andò incontro alla morte?' Infine rivolse lo sguardo alla finestrella sotto il soffitto: 'Ed ora tocca a me!' Si mise la mano sul petto. Sentì una fitta al cuore. Voleva mostrare di essere forte, di poter vivere ancora. 'Il cuore! Una pallottola lo attraverserà?' Si asciugò la fronte. Era piena di sudore. 'Una pallottola attraverserà la fronte? E poi? Mio Dio!' In quel momento Dio gli si fece vicino. Andrej avvertì la Sua presenza. Stava venendo come giudice. Davanti agli occhi rivide chiaramente tutta la sua vita. Il giudizio! Ad un tratto vide tutto così chiaramente, tutto conobbe, soppesò, riconobbe in un solo istante. Come se vedesse una bilancia, nella quale tutto veniva soppesato: Così è e non diversamente. La paura del giudizio allontanò completamente la paura di fronte alla morte. La morte non è nulla! Ma il giudizio! Cadde in ginocchio: 'Mio Dio, abbi pietà di me peccatore!' Non seppe più nulla di sé fino al momento in cui si sentì chiamare. Gli dissero di alzarsi e di prendere il pranzo«

che mai, l'approdo a quanto è veramente essenziale.

Uno degli aspetti che più colpisce in queste memorie è, nonostante tutta la crudeltà, i momenti difficili, le umiliazioni subite, la denigrazione della persona, la presenza costante di qualche persona buona, nelle une o nelle altre file, tra i carcerati, i deportati o tra le guardie stesse, un invito alla speranza, nonostante tutto. Emerge poi la consapevolezza che ogni momento, anche se difficile, può essere, per gli uni e per gli altri, occasione di crescita in umanità. Ogni persona può diffondere attorno a sé, con il suo concreto comportamento di fronte a violenze e soprusi, una scia di bene che spezza la catena del male; oppure può diventare collaboratore nella diffusione della discriminazione e dell'umiliazione. Diversi racconti ci mettono di fronte a questi aspetti, ad esempio quello intitolato *Beati i misericordiosi*, dedicato alla figura di un capo-baracca del campo, che posto nella situazione di fustigare i suoi compagni, a differenza di altri, si rifiutò di farlo, incorrendo pertanto egli stesso nel pericolo di essere ucciso. Una tale decisione ebbe ripercussioni positive anche sugli altri capo-baracca che non avevano ancora eseguito l'ordine e che decisero di imitare il suo esempio. Chiamato a rapporto dal comandante del campo, la questione finì lì e non ebbe conseguenze negative per nessuno, anzi da quel giorno in poi non fu più praticata la flagellazione pubblica dei prigionieri (Hrastelj 2004, 103–104).

Dalle memorie emerge continuamente, tramite i diversi racconti, l'esperienza quotidiana di umanità e di disumanità. Ci viene fatto toccare con mano il vissuto quotidiano del sacerdote Hrastelj e dei suoi compagni nel campo di concentramento di Dachau, esperienza che lo portò indubbiamente ad una maturazione della propria fede. È un concetto, quello della maturazione spirituale dei singoli in momenti così cruciali dell'esistenza, ripreso, tra gli altri, dalla già citata De Bernardis nelle sue ricerche condotte sul ruolo e funzione dei cappellani militari nei lager tedeschi: »La sofferenza del Lager vissuta in una dimensione di fede può diventare tramite di maturazione spirituale /.../ alla propria ricchezza e libertà interiore essi attinsero le energie e gli strumenti per contrastare schiavitù e soprusi incumbenti. Per un cristiano la sofferenza può significare una rinnovata partecipazione dell'individuo al piano redentore del Cristo sul mondo e sulla morte. L'asprezza della vita del Lager può diventare occasione di riflessione sul significato della scelta di resistenza compiuta e indurre ad approfondire il rapporto con la sostanza intellettuale delle proprie convinzioni.« (De Bernardis 2008, 48)

È quanto affiora anche nelle memorie di Hrastelj a più riprese. Anzi, si potrebbe dire che tutto il libro *Il suo cammino* è scritto da questo punto di vista, nel desiderio di dare cioè testimonianza della presenza di Dio anche a Dachau, nonostante tutto, nonostante la presa di coscienza evidente di tutti i limiti personali anche da parte degli stessi sacerdoti, come Hrastelj stesso fa notare e come hanno rilevato anche altri autori³⁵.

³⁵ Hrastelj accenna più volte al problema della fame, che faceva nascere comportamenti diversi nelle persone, alcuni di egoismo, altri di sacrificio della propria ragione a favore degli altri fino al rischio della vita. Importante fonte di sopravvivenza e di benedizione furono soprattutto i pacchetti di cibo ricevuti da amici e parenti. Su questi temi si veda anche De Bernardis 2008, 49.

Da molti è stato sottolineato che dal Lager non si tornò con la stessa fede con cui si era entrati; le dure prove a cui essa fu sottoposta costituirono un processo di verifica attraverso il quale essa poteva dissolversi (ravvisando nel Lager il «silenzio di Dio») o affinarsi, cogliendo nel tempo nascosto tra i reticolati il «tempo di Dio», che condivide la sofferenza umana (De Bernardis 2008, 48; Giuntella 1979, 259–295; Guasco 1989, 92–103). Questo ultimo punto viene ad esempio espresso anche nelle memorie, nel racconto intitolato *Dio a Dachau*, che ci rende partecipi di una simile comprensione delle vicende da parte dell'autore. Narra infatti il colloquio tra Andrej ed un tedesco, in uno stato di disperazione interiore, sapendo di recarsi a Dachau, da lui ritenuto l'inferno sulla terra. Alle sue argomentazioni Andrej seppe con molta sensibilità e umanità rispondere con altre basate sull'esperienza umana trasmessa dalla stessa Bibbia. Così facendo riuscì ad aprire nel cuore di quella persona una breccia di speranza, per poter affrontare la terribilità della vita nel Lager aperto ad una dimensione interiore di maggiore fiducia (Hrastelj 2004, 70–72).

Nonostante le prove e le durissime privazioni a cui i sacerdoti furono costretti, il «tempo del Lager» non viene ricordato dai sopravvissuti come tempo vuoto, ma come «tempo di Dio», in cui cioè, come espresso dalla De Bernardis: «la condivisione della sofferenza inflitta a milioni di esseri umani permette al prete di sentirsi parte del disegno divino di redenzione; l'apparente assenza di Dio nel Lager si capovolge in partecipazione al mistero della croce. Ciò non significa che nel percorso esistenziale dei singoli sacerdoti non si siano presentati momenti e giorni di dubbio, di sconforto, anche di disperazione, ma comunque non sono queste le cifre complessive sotto le quali – nella memorialistica – ci viene restituita la loro esperienza, che anzi viene ricordata come ricca di una pienezza che solo di rado verrà raggiunta in seguito, dopo il ritorno a casa e la ripresa della vita in tempo di pace.» (De Bernardis 2008, 59)

In modo simile si esprime anche il nostro protagonista, specie quando si trova a narrare dell'apostolato e del servizio sacerdotale offerto ai suoi connazionali, soprattutto tramite l'ascolto silenzioso e segreto delle confessioni, sacramento a cui molti internati ricorsero in quei momenti difficili per ritrovare la pace con Dio³⁶, oppure nel mettere a disposizione anche i talenti letterari per aiutare i mariti a scrivere affettuose lettere alle mogli, ai figli e ai parenti lontani (Hrastelj 2004, 99–100). Nel capitolo intitolato *Beati i miti, perché erediteranno la terra* ci viene messa poi davanti agli occhi la difficoltà, vissuta anche dal protagonista, per giungere a vivere sinceramente nel proprio cuore il perdono nei confronti degli offensori, senza cioè coltivare minimamente nel proprio intimo sentimenti di odio, ma aprendosi all'amore gratuito (Hrastelj 2004, 92–94)³⁷. Il non rispondere al male

³⁶ Aspetto messo in luce soprattutto nel racconto *Beati i puri di cuore perché vedranno Dio* (Hrastelj 2004, 100–101).

³⁷ Traduzione in italiano: «Dolce è la vendetta! /.../ Anche Andrej molte volte coltivò pensieri e progetti di vendetta, da realizzare alla fine della guerra. L'odio che aveva gettato lui e moltissime altre persone nell'infelicità, aveva originato nuovo odio. Tuttavia sarebbe stato sciocco lasciarsi prendere ora da questo sentimento. Il nemico infatti è forte, Andrej è debole. È necessario dunque agire per ammansire l'odio e il desiderio di vendetta. Si trattò di una lotta difficile. Troppe erano le occasioni che si presentavano per lasciare trapelare l'ira. Quante volte dovette svolgere, assieme ai Polacchi, per il fatto di essere slavo,

con il male, con la vendetta, ma con il bene, con il dono di sé, con la rinuncia al giudizio sulla persona che opera la violenza, ricorrendo per questo all'aiuto di un'ottica di comportamento e di opzioni basati sulla fede, crea uno spazio di possibilità nuova, uno spazio aperto, capace, nel presente o nel futuro, di dischiudere nuove possibilità di cambiamento anche per l'offensore.

Tale aspetto della mitezza, del perdono incondizionato, della misericordia, ripreso anche in altri momenti del memoriale, sembra emergere come la disposizione del cuore più elevata, come la virtù cristiana più alta, quella che rende gli uomini più simili a Cristo e più partecipi del Suo disegno di redenzione per tutta l'umanità.

6. Conclusioni.

Abbiamo potuto brevemente accostarci alla testimonianza di un uomo, di un sacerdote, che nei terribili anni del secondo conflitto mondiale, della deportazione in Germania e poi anche nel dopoguerra sperimentò di persona la crudel-

i lavori più pesanti. Quante volte dovette ascoltare in silenzio le offese più ripugnanti, che lo ferivano essendo condotte in modo particolare nei confronti della sua identità sacerdotale. In quelle occasioni alle SS si affiancavano anche gli altri compagni di prigionia che non vedevano nei sacerdoti delle persone sofferenti come loro. Molte volte le lacrime salirono agli occhi di Andrej, quando dovette abbandonare ogni difesa, riconoscendo la propria impotenza. Quando poi si trovava ad essere solo, stringeva i pugni per la rabbia, digrignando i denti contro di loro, dicendosi che non avrebbe mai potuto dimenticare quelle offese. Si trattava di mitezza, se era rimasto in silenzio e calmo nel momento dell'umiliazione? Fu un grande sforzo di vincere se stesso, ma mitezza certo non fu. Quando si trovò a riflettere su questo aspetto, Andrej decise di voler raggiungere la vera mitezza. Come fare? Un giorno di pioggia, mentre Andrej stava giusto ritornando dall'ospedale, dove lo avevano appena 'operato' con un coltello da cucina, tagliandogli un gigantesco bubbone sulla schiena e fasciandolo con delle fasce di carta, 'il vecchio', cioè il responsabile del suo blocco, si stava comportando in maniera crudele nei confronti dei sacerdoti polacchi a cui aveva prima ordinato di rotolarsi nel fango e poi di pulirsi gli abiti. Volle fare lo stesso anche con Andrej. Lo aveva messo già in fila con gli altri, ma quando gli comandò di buttarsi nel fango, Andrej gettò a terra solo il suo abito, rimanendo in piedi al suo posto. Una guardia delle SS che si trovava ad osservare quell'umiliante scena dei sacerdoti polacchi, ordinò ad Andrej di lasciare la fila. Così rimase a fianco della baracca a guardare quanto stava accadendo. Quando i sacerdoti polacchi tornarono in fila con i vestiti lavati, il capo baracca guardò loro le teste, dicendo che le avevano sporche. Facendo questo incise profondamente sulle loro teste con una matita colorata delle croci, ordinando loro di lavarsi la testa. Naturalmente quel colore non poteva essere cancellato dall'acqua e così ritornarono di nuovo in fila davanti al capo baracca che li esaminò nuovamente, ma questa volta con una spazzola di ferro. Con essa ferì le loro teste così da farle sanguinare e a molti il sangue iniziò a colare sulle guance. Andrej non poté più sopportare un tale spettacolo. Cadde a terra, come colto da malore. Nessuno si prese cura di lui. Nascose il volto nel petto e iniziò a pregare. Lo scosse un gridare selvaggio. 'Cosa hai detto?', gridò l'anziano capo baracca ad un sacerdote polacco. 'Cosa hai detto?' Ripeté dietro a lui la guardia delle SS. Quel sacerdote polacco si drizzò e disse ad alta voce: 'Ho pregato Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno'. 'Cristo, che pregasti così', risuonò ora la voce in tutte le file dei sacerdoti, 'Cristo, donaci la forza!' 'Cosa, cosa', urlò il capo baracca, fuggendo intorno e cercando cosa afferrare per far tacere l'intera fila dei sacerdoti. La guardia SS giudicò a mente fredda che forse si sarebbero diretti a protestare dal comandante e così ordinò: 'Basta per oggi. Andate'. E per quel giorno ci fu pace. E così anche il giorno successivo. Il terzo giorno il capo del blocco ricevette l'ordine di lasciare il proprio posto e fu trasferito in un altro lager con un particolare trasporto. Nessuno di essi fece ritorno. Andrej si ricordò molte volte questa scena in cui imparò cosa significasse essere veramente miti: vincere l'odio e la vendetta dentro di sé e perdonare. Cristo, che in croce pregò per i suoi persecutori: 'Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno', raggiunse tutta la terra. Egli stesso aveva profetizzato: 'Quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti a me'. Fu in quel momento a vincere. Ad essere il più grande. Chi può ripetere tale gesto dietro a Lui, è mite. Ed è beato.»

tà dei metodi di distruzione e di annientamento della persona umana, uniti al disprezzo nei confronti della sacralità dell'esistenza, di cui fecero uso i sistemi totalitari. Si tratta di esperienze che non si possono dimenticare, che lasciano un segno indelebile nell'intimo della persona. Franc Hrastelj portò con sé fino alla morte la memoria viva di quei giorni, degli eventi esteriori ed interiori che li caratterizzarono, come ancora oggi ricorda chi ha avuto modo di conoscerlo e di accostarlo personalmente un po' di più. Tuttavia, nonostante una così difficile esperienza nell'abisso dell'abiezione umana, Hrastelj seppe approfondire la propria fede nell'amore infinito di Dio e anche nell'uomo. Ne costituiscono prova evidente proprio i ricordi e il memoriale considerato, che non suscitano nel lettore alcun sentimento di vendetta o di rancore, ma offrono occasione di riflettere sulla sofferenza umana, tracciando le linee di un'esperienza religiosa in cui la sofferenza e i momenti di prova vengono sperimentati come possibili momenti di vicinanza di Dio, come possibilità di maturazione spirituale e umana. Ci vengono in mente considerazioni simili, rilasciate dal sacerdote italiano Giovanni Scarrone in un'intervista ad Antonella De Bernardis: »La prova delle sofferenze subite induce l'animo di un sacerdote ad essere più comprensivo dei mali e delle sofferenze altrui /.../ attraverso la sofferenza ci si avvicina a Dio /.../ Le prove della vita inducono a riflettere sulla limitatezza della natura umana e quindi ad alzare gli occhi, a cercare una spiegazione superiore. Ho conosciuto persone che sono tornate alla fede dopo aver constatato le miserie umane, la guerra; di quella esperienza hanno mantenuto l'amore per il prossimo.« (De Bernardis 2008, 59)³⁸ Si tratta in fondo, come ricordato da Hrastelj stesso nel corso delle sue memorie, di un'esperienza umana simile a quella trasmessaci dalla Bibbia, soprattutto quando ci mette di fronte alle vicende di Giobbe e alla sua maturazione nella fede attraverso le prove della vita.

Ogni tempo, ogni epoca, ogni esistenza umana è segnata dall'esperienza della sofferenza e della prova. Le riflessioni suscitate dal memoriale toccano e scuotono pertanto anche il nostro quotidiano di uomini del XXI secolo. Non possono non farci riflettere, mettendo in questione soprattutto la qualità del nostro vivere, dei nostri comportamenti, delle nostre relazioni interpersonali, illuminando nello stesso tempo la nostra ricerca di senso, confermandoci nel cammino esigente ma liberante di un continuo e quotidiano imparare a vivere la fede.

Abbreviazioni

Bd. – Band

fasc. – fascicolo

NŠAM – Archivio arcidiocesano di Maribor

NŠOM – Ordinariato dell'Arcidiocesi di Maribor

zv. – zvezek (quaderno)

št. – številka (numero)

³⁸ L'autrice fa riferimento al suo archivio privato, testimonianza orale di Giovanni Scarrone, 13 luglio 1992.

Referenze

Fonti d'Archivio

NŠAM / Golec – Nadškofijski arhiv Maribor, Fond Zapuščine duhovnikov, Januš Golec, Spomini.

NŠAM / Hrastelj – Nadškofijski arhiv Maribor, Fond Zapuščine duhovnikov, Franc Hrastelj, fasc. 12, Njegova pot, tipkopis [copia regalata al vescovo M. Držečnik]; fasc. 12, Beseda o lagru Dachau [appunti personali dattiloscritti]; fasc. 12, Duhovniki v lagru Dachau [appunti personali dattiloscritti]; fasc. 12 bis; fasc. 24, št. 1, Tiskarna sv. Cirila; fasc. 24, št. 5, Tiskarna sv. Cirila, zv. 2.

NŠAM – Nadškofijski arhiv Maribor, *Ergebnisse der Bevölkerungsbestandsaufnahme in der Unter-*

steiermark vom 29. November 1942, Tabelle IV, Sprachvermögen der Wohnbevölkerung.

NŠAM / Tomažič – Nadškofijski arhiv Maribor, Zapuščine škofov, Tomažič Ivan Jožef, fasc. 13/2, Diarium 1941.

NŠOM – Nadškofijski ordinariat Maribor, Okupacijski akti, fasc. 1, Pisma duhovnikov.

NŠOM / Tomažič – Nadškofijski ordinariat Maribor, Okupacijski akti, fasc. 1, Zapiski dr. Ivana Jožefa Tomažiča o prvih dneh okupacije, št. 21, Vrsta dogodkov.

Letteratura

Agostinelli, Maurizio. 2002. Il portale italiano sulla Shoah: campo di concentramento – Konzentrationslager Dachau. 22 dicembre. <http://www.lager.it/dachau.htm> (sito consultato il 13.1.2012).

De Bernardis, Antonella. 2008. Cappellani militari internati nei Lager nazisti: Resistere nel nome della fede. *Le porte della memoria*, 43–65. http://www.anrp.it/edizioni/porte_memozia/2008_01/pag_43_de_bernardis.pdf (Sito consultato il 3.1.2009).

Dolinar, France M. 2002. Cerkvenoupravna podoba Slovenije. In: *Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju*, 7–24. Ljubljana: Družina.

---. 2004. Dachau, taboriščna številka 27640. In: Franc Hrastelj. *Njegova pot*, 7–10. Ljubljana: Družina.

Ferenc, Tone. 2001. Okupacijski sistemi v Evropi in Sloveniji 1941. In: *Slovenci in leto 1941: znanstveni posvet Šestdeset let od začetka druge svetovne vojne na Slovenskem: Ljubljana, 11.–12. april 2001*, a cura di Zdenko Čepič, 105–112. Prispevki za novejšo zgodovino XLI/2. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino.

Giuntella, Vittorio Emanuele. 1979. *Il nazismo e i Lager*, 259–295. Roma: Studium.

Griesser-Pečar, Tamara. 1999. I sacerdoti nel "processo di Natale" a Lubiana. In: *Chiese di frontiera: miscellanea di studi in onore di Luigi Tavano in occasione del suo settantacinquesimo compleanno*, 179–186. Gorizia: Istituto di storia sociale e religiosa.

---. 2004. *Razdvojeni narod: Slovenija 1941–1945: okupacija, kolaboracija, državljanska vojna, revolucija*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

---. 2005. *Cerkev na zatožni klopi: sodni procesi,*

administrativne kazni, posegi "ljudske oblasti" v Sloveniji od 1943 do 1960. Ljubljana: Družina.

Guasco, Maurilio. 1989. Credere in Dio dopo Auschwitz. *Rivista di storia contemporanea* 18, n° 1:92–103.

Hrastelj, Franc. 1999. *Otrok luči: zgodovinska povest o Antonu Martinu Slomšku*. Ljubljana: Družina.

---. 2004. *Njegova pot*. Ljubljana: Družina.

Letopis Cerkev na Slovenskem 2000. 2000. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

Liggeri, Paolo. 1996. Testimonianze di sopravvissuti. In: ... *per non dimenticare: Atti: Donne nei Lager; La scelta di testimoniare e Sacerdoti nei lager*, a cura di Laura Deleidi e Giuseppe Paleari. Nova Milanese: Comune. <http://digilander.libero.it/francescoluccio/testimonianze/7.liggeri.htm>.

KZ-Gedenkstätt Dachau. S.a. Homepage. <http://www.kz-gedenkstaette-dachau.de/index-e.html> (sito consultato il 13.1.2012).

Mikrut, Jan. 2005. *Die christlichen Martyrer des Nationalsozialismus und Totalitarismus in Mitteleuropa 1938–1945*. Wien: Dom Verlag.

Montanar, Ilaria. 2007. *Il vescovo lavantino Ivan Jožef Tomažič tra il declino della monarchia austro-ungarica e l'avvento del comunismo in Jugoslavia*. Roma: Edizioni Liturgiche.

Ožinger, Anton. 2004. Jezik v Mariboru v luči nemškega štetja (29. novembra 1942). In: *Hartmanov zbornik*, 541–558. Studia Historica Slovenica 4. Maribor: Zgodovinsko društvo dr. Franca Kovačiča.

Rybář, Miloš. 1978. Nacistični ukrepi zoper duhovščino lavantinske škofije 1941–1945. In: *Zbor-*

nik ob 750-letnici mariborske škofije: 1228–1978, a cura di Anton Ožinger, 44–102. Maribor: Mariborski škofijski ordinariat.

Seidl, Horst. 2001. Zum Geleit: In: Wendel-Gilliar 2001, XI.

Slomškov simpozij v Rimu. 1983. Rim: Slovenska bogoslovna akademija.

Wendel-Gilliar, Manfred W. 2001. *Das Reich des Todes hat keine Macht auf Erden: Priester und Ordensleute 1933–1945 KZ Dachau*. Bd I. Rom: Herder.

---. 2004. *Das Reich des Todes hat keine Macht auf Erden: Priester und Ordensleute 1933–1945 KZ Dachau*. Bd. III. Rom: Herder.

Žnidarič, Marjan. 1997. *Do pekla in nazaj: nacistična okupacija in narodnoosvobodilni boj v Mariboru 1941–1945*. Maribor: Muzej narodne osvoboditve 1997.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 73 (2013) 4, 575—588
 UDK: 27-36THEO
 Besedilo prejeto: 04/2013; sprejeto: 08/2013

Simon Malmenvall

Podoba ženskosti v *Življenju prečastitega Teodozija Pečerskega*

Povzetek: Članek obravnava srednjeveško religiozno pojmovanje ženskosti, ki ga najdemo v najdaljši hagiografiji Kijevske Rusije z naslovom *Življenje našega prečastitega očeta Teodozija, igumena pečerskega*; najverjetneje je nastala konec 11. stoletja. Svetniški življenjepis Teodozija, predstojnika Kijevisko-pečerskega samostana in prvega vzhodnoslovanskega svetnika iz vrst menihov, se na tematico ženskosti navezuje s predstavitevjo lika svetnikove oblastne matere, ki je v Teodozijevih mladostnih letih pomenila glavno oviro pri njegovi odločitvi za meniško življenje.

Glavne besede: Teodozij Pečerski, Kijevska Rusija, stara Rusija, ženskost, meništv, srednji vek

Abstract: **The Image of Feminity in *The Life of Our Venerable Father Theodosius, Hegumen of the Kievan Caves Monastery***

The article deals with medieval religious concept of femininity as expressed in the longest hagiography of the Kievan Rus' period, *The Life of our Venerable Father Theodosius, Hegumen of the Kievan Caves Monastery* (most probably written in the late 11th century). Theodosius was the first Eastern Slavic monk-saint. The concept of femininity is presented in the description of the personality of the saint's patronizing mother, who was the main obstacle to Theodosius' decision on taking up a monastic way of life.

Key words: Theodosius of the Kievan Caves Monastery, Kievan Rus', Rus', femininity, monasticism, Middle Ages

Življenje našega prečastitega očeta Teodozija, igumena pečerskega (izvirno cerkvenoslovansko: *Житие преподобнааго отьца нашего Феодосия, игумена Печерьскаго*) ali okrajšano (kakor je uveljavljeno v znanstveni literaturi) *Življenje svetega Teodozija Pečerskega*¹ je eden od glavnih virov, neprecenljiv za

¹ Citiranje vira se v besedilu opira na utečeno prakso v medievistiki (in v antičnih študijah), ki uporablja standardne (v evropskem prostoru najpogosteje latinske) kratice, arabske številke za posamezne knjige ali poglavja, za piko sledi arabska številka vrstice (npr. *Življenje Teodozija*, 4. 7). Besedilo vira je vzeto iz 1. zvezka zbirke izdanih del staroruskega slovstva pred 18. stol., ki ga je uredil Oleg Tvorogov (1978, 305–391). Cerkevoslonski in ruski izraz »преподобный« (»преподобный«) je v slovenščini zamenjan s prilagoditvijo, ki se glasi »prečastiti« in velja za zahodno (latinsko-katoliško) cerkveno izrazoslovje, v katerem

preučevanje ruske srednjeveške zgodovine. Sodi med najbolj informativna dela slovanskega srednjeveškega slovstva (Franklin in Shepard 1996, 312–313; Zenkovsky 1974, 116–117). Skozi obravnavo prvih dosežkov na področju verskega življenja v Kijevski Rusiji (najstarejša stabilna državna tvorba na vzhodnoslovanskih tleh, ki je obstajala od konca 9. do začetka 13. stoletja) bralcu ponuja tudi zanimivo podobo ženskosti, ki zadeva mater sv. Teodozija Pečerskega. To je hagiografija, nastala na prelomu 11. in 12. stoletja, ki je želela prikazati hvalevredna dejanja Teodozija, kijevskega meniha in ustanovitelja ter predstojnika (igumena) prvega ruskega srednjeveškega samostana, Kijevsko-pečerske lavre svetega Zaspnja (dobesedno je to »véliki samostan kijevskih jam svetega Zaspnja«), po katerem je svetnik dobil vzdevek. Vir se v prvi vrsti osredotoča na svetnikovo krepost v luči etičnega sistema pravoslavnega krščanstva in na vzpostavljanje samostanskega življenja na staroruskih² tleh po vzoru, prevzetem iz Bizanca. Namenjen je bil tako poživljanju čaščenja Teodozija kot svetnika in dajanju zgleda njegovim meniškim posnemovalcem kakor tudi višanju samozavesti predstavnikom staroruske elite (sekundarnim naslovnikom) z ozirom na dejstvo, da je Kijevska Rusija v kratkem času po uradnem pokristjanjenju (leta 988 ali leta 989) uspešno udeležila bizantinske vzorce in doživela nastop svojih lastnih zglednih osebnosti (tukaj Teodozij Pečerski), ki so pomenile nadaljevanje tako imenovane zgodovine odrešenja (verski historiozofski pojem, značilen tako za krščanski Vzhod kakor Zahod; zgodovina naj bi bila odsev pestrega in pogosto nepredvidljivega odnosa med Bogom in človekom, takšen odnos naj bi bil usmerjen h koncu sveta, h končnemu »vstajenju mesa« in s tem k večni blaženosti) tudi na ozemlju, močno oddaljenem od avtoritetnih krščanskih središč (Hollingsworth 1992, XIII–XIX; Obolensky 2011, XXII–XXIII; Toporov 1995, 618–622; Černaja 2007, 90).

Večpomenski pojem »ženskosti« in njegovo razumevanje sta v članku presojana s stališča razlikovanja med biološkim in družbeno interpretiranim spolom (angl. *sex* na eni in *gender* na drugi strani), ko je dejanski obstoj dveh spolov (v tem primeru govorimo o ženski) deležen zgodovinskega in geografskega osmišljanja, združenega s spremenljivimi družbenimi normami in hierarhijami (utemeljiteljica takšnega presojanja je, resda za mnoge sporna, francoska filozofinja sredine 20. stoletja, Simone de Beauvoir). Uporabljen je torej izhodiščni (filozofski in metodološki) pristop, ki se je uveljavil v večini ženskih (tudi feminističnih) študij v osemdesetih in v devetdesetih letih 20. stoletja. V takšnem okviru naj bi bilo ponavljajoče se (družbeno) vzpostavljanje »moškosti« in »ženskosti« (kljub pestrosti) res-

so pridevka »prečastiti« (lat. *venerabilis*, »stiti, ki je vreden čaščenja«) deležni svetniki iz vrst menihov. Meniški svetniki, ki so v pravoslavnem slovanskem svetu označeni z (v slovenščino) neprevedljivim (in teološko nabitim) izrazom »prepodobnyj«, so tako po smislu podobni zahodnim »prečastitim«. Izraz »prepodobnyj« drugače dobesedno pomeni »nadvse podoben Kristusu«. (Pasini 2011, 38–39)

² Oznake kakor »stara Rusija« ali »staroruski« (in njene izpeljanke) so slovenska prilagoditev izvirnega imena »Русь« (»Rus'«), ki nastopa bodisi kot predmoderno ime za enotno vzhodnoslovansko etnokulturno skupnost bodisi kot oznaka za različne politične tvorbe na ozemlju današnjih evropske Rusije, Ukrajine in Belorusije od 9. do 18. stoletja. Te tvorbe so se sklicevale na dediščino Kijevske Rusije in na poslanstvo obrambe pravoslavne veroizpovedi. Kijevska Rusija je potemtakem prva oblika državnosti notraj širše razumljenega zgodovinskega pojma stare Rusije (ta je z moderno oznako »Rusija« [»Россия«] povezana predvsem jezikovno-etimološko, mnogo manj politično ali narodnostno).

da nekaj stalnega v vseh kulturah in obdobjih, obenem pa odvisno od raznovrstnih zgodovinskih okoliščin. Prav to naj bi upravičevalo smotrnost zgodovinskih raziskav na področju odnosov med spoloma in dajalo dokaz, da je srečanje z (bodisi biološko bodisi družbeno) vzpostavljenimi razlikami med moškim in žensko najzgodnejša oblika socializacije in gradnje osebne istovetnosti vsakega posameznika (de Beauvoir 1953, 13–22; Dayton in Levenstein 2012, 795, 797, 800; Scott 2001, 57–59).

1. Svetnikova življenjska pot

Teodozij Pečerski se je rodil v prvi polovici 11. stoletja (pogosto se v znanstveni literaturi omenjata letnici 1008 in 1036) v mestecu Vasiljev blizu Kijeva. Njegov oče je bil vojaški poveljnik. Kmalu po Teodozijevem rojstvu se je z družino preselil v Kursk (vzhod Kijevske Rusije), verjetno na ukaz kijevskega kneza Vladimirja I. (980–1015) ali Jaroslava Modrega (1019–1054); v tem kraju je prihodnji svetnik preživel otroštvo. Oče mu je umrl, ko je bil star trinajst let. Že od zgodnjega otroštva (kakor nam poroča hagiografija) se je Teodozij od svojih vrstnikov razlikoval po velikem zanimanju za verski nauk, po redni molitvi in po pogostem obiskovanju svete liturgije ter po ponižnem vedenju. Svojo pobožnost je želel usmeriti v služenje Bogu kot menih, s tem pa si je nakopal močno nasprotovanje in jezo izrazito zaščitniške matere, ki je po moževi smrti prevzela skrb za dom in za družinsko premoženje. Hrepenenje po meništvo je izražal tudi z nošnjo verig (značilni meniški izraz mrtvičenja), ki jih je (pred materinim gnevom) skrival pod obleko. Mati ni bila pripravljena sprejeti Teodozijevih načrtov, saj je bila nanj močno čustveno navezana, obenem pa je menila, da je meniški stan premalo ugleden in preveč siromašen za nekoga, čigar predniki so delovali v vojaški službi kijevskega kneza. Teodozij je verjetno sredi 11. stoletja zapustil Kursk in se odpravil v jame pečin nad Dneprom v bližini Kijeva, kjer so v samotarskem življenju prebivali posamezni asketski menihi, ki jih je vodil Antonij (svetnik in prvi staroruski meniški vodja). Že kmalu po vstopu v meništvo ga je Antonij spoznal za (v tistem okolju tako zaželenim) odpovedim predanega in modrega moža, njegov naslednik Barlaam pa ga je večkrat spraševal za nasvete in ga izbral za pomočnika pri nadzorovanju gradnje samostana, ki naj bi postal temelj za vzpostavitev sistema skupnostnega meništva (prekinitev z dotedanjim bivanjem v jamah). Leta 1057 je Teodozij postal igumen (predstojnik) samostana, to nalogo je opravljal vse do smrti leta 1074. Pod njegovim vodstvom je število menihov močno naraslo (na začetku šestdesetih let 11. stoletja jih je bilo približno sto), samostan pa je postal pomembno romarsko in izobraževalno središče za celotno Kijevsko Rusijo (v njem je dobila mesto tudi ena od prvih cerkvenih knjižnic). Zaslužen je bil za gradnjo samostanskega kompleksa (v pravoslavnem izrazoslovju imenovanega *lavra*), v katerega je bila vključena osrednja cerkev svetega Zaspinja presvete Bogorodice (po njej je lavra tudi dobila ime), in za prenos pravilnika meniškega življenja iz bizantinskega cesarstva na staroruska tla; pravilnik je sestavil sv. Teodor Studit (759–826). Za

starorusko okolje povsem nova načela (ki so bila v naslednjih desetletjih prilagojena) so predvidevala uresničitev strogo organizirane skupnostne oblike meništva z odprtostjo do zunanjih obiskovalcev in z zavezanostjo dobrodelni dejavnosti. To je bilo tako imenovano kenobitsko meništvo, ki je drugače (v vzhodnorimskem svetu) izviralo iz pozne antike, a je na začetku 9. stoletja pod vodstvom Teodorja, igumena carigrajskega samostana Studios, doživelo temeljito prenovu. Teodozij je bil tudi občasni (duhovni) svetovalec kijevskih knezov, vendar obenem njihov véliki kritik, saj je ostro nastopal (v pismih, v pridigah in s prepovedjo obiskovanja samostana) proti njihovim bojem za oblast in proti rodbinskim sporom. Sestavil je dve versko-didaktični poslanici kijevskemu knezu Izjaslavu (1054–1073, 1076–1078), osem pisnih podukov o uresničevanju krščanskega življenja v vsakdanjosti in eno molitev. Leta 1091 ga je zbor staroruskih škofov pod vodstvom kijevskega metropolita prištel k svetnikom (in to v rangu »Kristusu nadvse podobnih mož«, to pa je v pravoslavju značilno za posebno izstopajoče menihe). Sv. Teodozij Pečerski je postal tretji staroruski svetnik (takoj za bratoma Borisom in Glebom, pripadnikoma velikoknežje rodbine Rjurikovičev) in prvi kanonizirani menih. Spomin na njegovo svetništvo se v pravoslavnem svetu obeležuje 3. maja (dan smrti) in 14. avgusta (dan prenosa relikvij) po julijanskem koledarju (Lihačev 1987, 457–458; Tvorogov 1978, 50–52; Fedotov 1965, 110–115, 121, 124–126; Pasini 2011, 39).

2. O hagiografiji

Življenje prečastitega Teodozija Pečerskega je svetniški življenjepis, najverjetneje nastal kmalu po Teodozijevi smrti. Da bi dejanja utemeljitelja organiziranega staroruskega meništva ne odšla v pozabo, da bi se spodbudil razmah njegovega kulta in prikazala življenjska moč cvetočega meniškega življenja v stari Rusiji ter s tem povečala samozavest staroruske elite (cerkvene in posvetne), se je menih Nestor, eden od članov (nekdanjega) Teodozijevega samostana »kijevskih jam« svetega Zaspanja, v soglasju z igumenom in s celotno skupnostjo odločil napisati podroben življenjepis svojega vzornika. Snov za življenjepis je dobil od svojih starejših samostanskih sobratov, ki so se Teodozija še dobro spominjali, in od svetnikove matere, ki je preživela sinovo smrt. Delo je verjetno nastalo v osemdesetih letih 11. stoletja (po svetnikovi smrti in pred njegovo kanonizacijo), vsekakor pa ne pozneje kakor v prvih dveh desetletjih 12. stoletja (po Nestorjevi smrti) (Hollingsworth 1992, LVIII–LX; Toporov 1995, 643–6). Menih Nestor (živel je od srede 11. do srede dvajsetih let 12. stoletja) velja za najstarejšega in (tako po informativni izčrpnosti kakor po slogovni izpiljenosti) najboljšega staroruskega hagiografa in letopisca. S tem se uvršča v sam vrh ruske (in širše pravoslavne slovanske) srednjeveške kulture. Poleg literarne predstavitve Teodozijevega življenja je Nestor avtor prve staroruske hagiografije, to je *Življenja Borisa in Gleba*, bratov iz dinastije kijevskih knezov, žrtev rodbinskega boja za oblast in hkrati prvih svetnikov Kijevske Rusije (z ozirom na čas, v katerem sta živela, in glede na kanonizacijo, ki se je najverjetneje zgodila leta 1072, sedeminpetdeset let po njuni smrti).

Njegov največji intelektualni dosežek je pregled, predelava in združitev različnih fragmentov v enotni letopis (historiografski žanr, mešanica med kroniko in zgodbami o pomembnih zgodovinskih osebnostih) z naslovom *Povest o minulih letih*, ki je nastal v dvajsetih letih 12. stoletja. To je prvovrsten zgodovinski vir ter najobsežnejše in najpopolnejše delo celotne staroruske pismenosti (Lihačev 1987, 274–7; Košelëv 2000, 14–5; Černaja 2007, 90–1). Nestorjevo *Življenje Teodozija* je v naslednjih stoletjih prihajalo v mnogih prepisih in bilo vključeno v različne kodekse oziroma (versko-moralna) dela staroruskega slovstva, ki so bila razširjena po celotnem območju nekdanje Kijevske Rusije. Rdeča nit hagiografije je poudarjanje nenehnega in premočrnega duhovnega »dviganja« Teodozija, ki se je tako s svojim lastnim trudom kakor s svojo značilno ponižnostjo vedno bolj dotikal »krščanske popolnosti« in naposled z globokim notranjim mirom odšel v »večno življenje«. Glavna poteza Teodozijevega duhovnega in nasploh življenjskega sloga je pomirjenost s svetom in z njegovimi pretiranimi skrbmi, takšna pomirjenost, ki v svojem lastnem življenju prepozna zadostnost bistva, to je molitve, dobrotelčnosti in materialne skromnosti (in ne toliko asketskega mučenja telesa), potrebne za »rešitev duše« oziroma dosego večnega življenja. Kljub hvaljenju zmerne askeze (a le kot sredstva za osredotočenje na »bistvo«) in prvenstva molitve se prikaz Teodozijevega življenja odlikuje po zelo pestri in občasno dramatični pripovedi, v katero so vključeni številni posvetni dogodki (življenje z materjo, njegova potovanja, pogovori z laiki, srečevanje s knezi, dobrotelna dejavnost, vsakdanje življenje v samostanu), ki pričajo o svetnikovi naklonjenosti do sveta zunaj samostana in o njegovi dobrohotnosti do vseh, s katerimi se je imel priložnost srečati (Tvorogov 1978, 50–2; Košelëv 2000, 622–8; Zenkovsky 1974, 14; Toporov 1995, 614–6; Pasini 2011, 42). Delo se tudi razlikuje od (za bizantinsko kulturo) avtoritetno-vzorčnih poznoantičnih hagiografij, saj se izogiba šablonskim retoričnim formulacijam in standardnemu poteku dogodkov (navadno brez upoštevanja posebnih zgodovinskih okoliščin in individualnih potez nekega svetnika). Tudi vseskozi poudarjena Teodozijevega blagost ni izvzeta iz konkretnega zgodovinskega dogajanja, saj se Nestor prav tako posveča svetnikovemu negativnemu odnosu do boja za oblast med knezi in spodbujanju k spravi v korist politično enotne Kijevske Rusije (leta 1073 je Teodozij ostro obsodil izgon kijevskega kneza Izaslava Jaroslaviča; za to je bil kriv njegov brat Svjatopolk Jaroslavič). Posebno mesto (kakor nasploh v žanru hagiografije) zavzemajo čudeži, ki tukaj niso toliko izraz božje moči in vsemogočnosti, temveč mnogo bolj odsev Teodozijevega zaupanja v božjo previdnost, njegovega asketskega truda in pomirjenosti tako s samim seboj kakor s »pokvarjenim« svetom, torej takšne duhovne moči, ki temelji na predanosti Bogu (viru vsakršnega čudežnega razpleta) in na prizanesljivosti (v mislih, v besedah in v dejanjih) do grešnikov. Kljub predstavljanju čudežev izkazuje hagiografska pripoved veliko večjo pozornost svetnikovim podukom oziroma »besedam, polnim modrosti« in njegovim organizacijsko-gradbenim prizadevanjem pri vzpostavljanju Kijevisko-pečerskega samostana. Teodozijevega (zgledevo polna) vloga je potemtakem umeščena v okvir utrjevanja krščanstva v stari Rusiji, pri tem pa čudeži in (zmerna) askeza še ne zagotavljajo absolutnega merila za svetost. Umanjkanje Teodozijevega obsoja-

nja sveta se skladno povezuje s povsem »realističnimi« omembami težav meniškega življenja (strogost molitve in raznih materialnih odpovedi), s katerimi so se (tudi neuspešno) spopadali vsi člani Teodozijevega (vzpostavljaljočega se) studitskega samostana, nekateri pa so meniško skupnost celo zapustili, saj tovrstnega življenja niso bili zmožni prenašati (Zenkovsky 1974, 116–7; Franklin in Shepard 1996, 305–11; Obolensky 2011, L–LII; Košelëv 2000, 90; 92). Oseba, ki je v svetnikovem življenju pred odhodom v Kijev odigrala najpomembnejšo vlogo, je bila Teodozijeva mati. Nestor jo slika kot skrbno in delavno, vendar obenem roboto, nepotrpežljivo, oblastno, posesivno in občasno celo nasilno žensko, ki je na svetnikovi poti do meništva delovala kot »orodje hudiča« in bila tako nesposobna razumeti plemenitost sinovega hrepenenja po »nebeškem podvigu«, čeprav se je naposled tudi sama uklonila »božjemu klicu« (pomešanemu s silami razmer) in sledila sinovi odločitvi; postala je namreč redovnica in v samostanu dočakala smrt (Tvorogov 1978, 51–52; Lihačëv 1987, 457–458; Levin 1995, 52–54). Vloga matere je v *Življenju prečastitega Teodozija Pečerskega* dvojna: nastopa kot najvidnejši odstop od običajnih literarnih postopkov, ki so značilni za žanr hagiografije, saj ni predstavljena v šablonski luči tihe ženske in »pobožne matere«; po drugi strani pa nastopa kot glavna ovira na svetnikovi poti do meništva in tako pomeni od Boga dano preizkušnjo, ki jo Teodozij naposled premaga in s svojo vztrajnostjo in ponižnostjo v odnosu do matere dokaže, da je vreden prihodnjih meniških podvigov zunaj (za večino ljudi) utečenega vsakdanjega življenja (Tvorogov 1978, 51–52).

3. Prepoznanje »božjega klica« in materino negodovanje

Teodozijevi starši so (po menihu Nestorju) izpovedovali krščansko vero in se odlikovali po krepostnem življenju, Teodozij pa je bil že kot otrok umirjene narave, bistrega uma, trdne vere in zavezan dobrim delom. Izogibal se je otroškimi igram, nosil stara in umazana oblačila (ker je želel biti podoben ubogim menihom) in vsak dan z veliko pozornostjo obiskoval sveto liturgijo. Čeprav so ga starši prepričevali, naj se gre igrati in naj obleče čista oblačila, jih pri tem ni upošteval. Močno si je želel oditi v cerkveno šolo, kjer bi se naučil branja svetih knjig; to so mu starši tudi izpolnili. Tam se je izkazal z izjemno hitrim pomnjenjem in s tem požel občudovanje vseh, ki so ga poznali. Njegovo prihodnje razlikovanje od vrstnikov je posredno napovedal že duhovnik, ki ga je krstil, saj je bil sam pri sebi prepričan, da se bo ta otrok nekoč posvetil Bogu (*Življenje Teodozija*, 1. 25–26; 3. 1–6; 7. 1–9). Prav iz tega razloga mu je izbral povedno ime Teodozij (s tem so se starši strinjali), ki v grščini pomeni »dan (v dar) Bogu« (»Bogdan«) (Toporov 1995, 647).

Potem ko je Teodoziju pri trinajstih letih umrl oče, se je mladenič začel še bolj truditi v pobožnosti in ponižnosti. Prostovoljno je opravljal dela na polju in tako pomagal kmetom (ki so bili na nižji stopnički družbene lestvice kakor on). Mati mu tega ni dovoljevala in ga je zato karala, obenem pa ga je ves čas prepričevala, naj si nadene lepša in čistejša oblačila in naj se končno začne družiti s svojimi vrstniki. Govorila mu je, da s svojim izgledom sramoti tako samega sebe kakor čast družine.

Ker je ni poslušal in ker je bila mati vzkipljivega značaja, ga je pogosto pretepala, »kajti bila je krepkega telesa in močna kot mož. Če bi jo kdo le slišal govoriti, ne pa tudi videl, bi začel misliti, da je možki.« (*Življenje Teodozija*, 8. 1–9) Pisec hagiografije Teodozijevo mater primerja z moškim na podlagi telesne postave in moči, globokega glasu in telesnih kazni, ki so zaradi njenih tako telesnih kakor duševnih značilnosti za sina postale še bolj neprijetne. Iz tega sledi, da je Nestor običajno žensko pojmoval (navezujoč se na družbene norme svojega časa in prostora, zato tudi dodaja formulacijo »vsak bi začel misliti«) kot takšno, ki nima krepkega telesa in moči, ki nima globokega glasu in nagnjenja k (nasilnim) telesnim odzivom. Vse to naj bi bilo namreč značilno za moške.

Poleg (vsaj za hagiografije) neobičajne podobe matere (oziroma ženske) Nestor prikazuje nič kaj »svetniško« brezpogojno poslušnega mladega Teodozija, saj se izkaže za svojeglavega sina: že v času zgodnjega prepoznavanja svoje posebne (verske) poklicanosti je zavračal materina navodila o čistih oblekah in o igri z vrstniki. V tem svetnikovem življenjepisu je namreč navzoče bivanjsko trčenje med dvema predstavama o »pravilnem« življenju: prva je značilno posvetna, usmerjena k materialnim dobrinam in k družbenemu ugledu (nosilka te predstave je Teodozijeva mati) in druga za večino ljudi nesprejemljiva duhovno-asketska, usmerjena k molitvi in k odpovedim (nosilec te predstave je Teodozij) (Toporov 1995, 650–2).

Kljub materinim grožnjam in kaznim, porojenim iz njene zaščitniške drže, se Teodozij ni dal omajati. S še večjo ponižnostjo je sprejemal (duševno in telesno) bolečino, ki mu jo je povzročala mati (kot od Boga dano pripravljanje na prihodnje duhovne podvige), in si s še večjim žarom želel postati popolnoma predan Bogu. Spomnil se je, da bi bilo nadvse dobro (ne samo da bi dodatno utrdil svojo vero, temveč bi se tudi otresel materinega nadležnega nadzora), če bi mu uspelo (kot romarju) priti do Svete dežele, to je do krajev, kjer je Jezus Kristus živel, trpel, umrl in vstal od mrtvih. Da bi se to uresničilo, se je zatekel k ponavljajočim se prošnjam, naslovljenim na Boga. Čez nekaj časa so v Kursk prispeli popotniki, ki so se strinjali, da ga naslednjega dne vzamejo s seboj na pot. Teodozij se je z velikim veseljem vrnil domov, toda, kakor dodaja Nestor, »milostni Bog ni dopustil, da bi odšel iz te dežele, kajti že od rojstva mu je bilo namenjeno, da v tej deželi postane pastir ovac, ki bodo glasnice Boga« (*Življenje Teodozija*, 9. 1–3, 6–7, 9–10, 12–16). Čez tri dni je mati izvedela, da se je pridružil romarjem, in se zato s svojim drugim sinom, Teodozijevim mlajšim bratom, odpravila na zasledovalno pot, da bi prestregla romarsko skupino in ujela Teodozija. Ko je po dolgi prehojeni ali prejahani poti (Nestor namreč ne omenja, na kakšen način naj bi potekalo to zasledovanje) naposled dohitela svojega starejšega sina, ga je v gnevu zgrabila za lase, vrgla na tla in začela brcati, nato pa ga je zvezanega »kakor razbojnika« privedla domov. »In bila je prevzeta od takšnega gneva, da ga je po prihodu domov tepla tako dolgo, dokler ni omagala.« (*Življenje Teodozija*, 10. 1–7) Zatem ga je zvezala in zaklenila v hišo. Toda »od Boga razsvetljeni« mladenič je vse to sprejemal z radostjo in se Bogu zahvaljeval za vse, kar je moral prestati. Čez dva dni ga je mati osvobodila vrvi in mu dala jesti, vendar mu je, ker njena jeza še ni popustila, na noge nadela okove,

da bi je več ne mogel zapustiti. Pozneje (»po mnogih dneh«) se ji je začel smiliti in odločila se je, da bo ubrala drugačen pristop: v žalosti ga je prosila, naj ji obljubi, da je ne bo nikoli zapustil, saj ga neizmerno ljubi in si ne predstavlja življenja brez njega. Ko ji je Teodozij obljubil, da je ne bo zapustil, mu je z nog snela okove in mu »dovolila delati vse, karkoli bi si želel« (*Življenje Teodozija*, 10. 9–15). Materina »moška« navzočnost se tukaj (in v nadaljevanju) tesno povezuje z njeno posesivnostjo in (materinskim) zaščitništvom, ki ga sama opravičuje z ljubeznijo do sina in s čustveno bolečino, s katero se spopada zaradi trdovratnih sinovih »verskih muh«, ki bi povzročile njegov odhod od doma oziroma materino žalost ob dokončni ločitvi od Teodozija. Njena čustvena razbrzdanost (od pretepanja, storjenega v gnevu, do gorečih prošelj prizadete ženske) je potemtakem zgolj izkoriščala »moškemu podobno« telesno postavo in moč, skozi katero se je na zunaj izražala močna materinska navezanost na sina.

4. Zaostritev odnosa med materjo in sinom

Ker Teodozij ni hotel prelomiti obljube in je hkrati želel nadaljevati čimbolj pobožno življenje, se je odločil, da se začne ukvarjati s peko liturgičnega kruha (ki je bil namenjen uživanju pri obhajilu kot »Kristusovo telo«). Te vrste kruha je namreč v mestu primanjkovalo, zato svete liturgije niso potekale redno, to pa je škodilo tudi Teodoziju samemu, ki je vsak dan hotel biti navzoč pri tem svetem opravilu. Liturgični kruh je pekel »dvanajst let ali več«, denar od prodaje pa je razdal siromakom. Zaradi tega opravila je bil vsa leta deležen zasmehovanja svojih vrstnikov (*Življenje Teodozija*, 10. 16–26). Peka liturgičnega kruha je bila namreč v staroruskem miselnem ustroju povezana z nizkim družbenim statusom in je veljala za delo, ki se je gibalo med priložnostnim zaslužkom in miloščino (dajala jo je Cerkev kot priznanje za pomoč pri liturgiji, najpomembnejšem dogodku v življenju pravoslavnega kristjana). Teodozijeva pobožnost in brezbriznost do družbenega pojmovanja »visokega« in »nizkega« sta bili tako močni, da sta mu iz ljubezni do izkazovanja pravilne slave Bogu (liturgija) narekovali vztrajanje v dejavnosti, ki se ni ujemala niti z njegovim družbenim izvorom niti z materinimi željami po priznanju okolja, v katerem je živel (Pasini 2011, 44–5).

Čeprav se je z materjo spravil, mirno življenje ni dolgo trajalo. Hudič jo je namreč izbral za svoje orodje proti premočrtnemu Teodoziju. Pripravil jo je do tega, da je postala zelo občutljiva do zasmehovanja, ki ga je bil deležen njen sin, in ga začela milo prositi, naj opusti peko liturgičnega kruha, saj naj bi s tem (za njegov družbeni položaj povsem nespodobnim početjem) povzročal sramoto družini, njej sami pa razžaloščenost ob vsem norčevanju, izrečenem na njegov račun. Materina skrb za dobro ime družine in sina se je kazala v izmenjavanju ponižnih prošelj, vročekrvnega prepričevanja, groženj in pretepanja. Ta dejanja so vedno znova potrjevala njeno duševno nestanovitnost, prepleteno z ukazovalnostjo in z zaščitništvom. Hudičevo delo je bilo tako učinkovito, da je Teodozij podvomil o vsej svoji dotedanji poti in ni vedel, kako ravnati v prihodnje. Neke noči pa je na skrivaj

zapusti domačo hišo in se odpravil živet v drugo mesto (Nestor ne navede, v katero). Preselil se je k nekemu duhovniku, pri katerem je nadaljeval svojo že utečeno dejavnost (peko liturgičnega kruha). Po Teodozijevem pobegu je mater znova zajela žalost, saj ga je iskala po vsem mestu (Kursk), a ga ni mogla najti. Ko je čez nekaj časa (»mного dni zatem«) izvedela, da se je preselil v drugo mesto, se je nemudoma odpravila za njim in ga iz duhovnikove hiše z velikim gnevom »bijoč privlekla v svoje mesto«. Potem ko sta prišla domov, ga je dala zakleniti, Teodozij pa je kmalu zatem zopet začel vsak dan obiskovati cerkev in molil, da bi bil »miren v srcu in do vseh pokoren« (*Življenje Teodozija*, 11. 1–6, 17–32). Teodozijeva odločnost je bila nepremagljiva, materina trma pa še kako vztrajna. Kakor je Teodozij želel ohranjati sprizajznjenost z danimi preizkušnjami, ki mu jih je (kakor je bil trdno prepričan) naložil Bog, da ga sebi napravi še zvestejšega (odpornost na življenjske težave bi mu še kako koristila na nadaljnji življenjski poti), je mati upoštevala vedno iste (sebične) razloge in ubirala vedno enake (izsiljevalske) prijeme, da bi sina odvrnila od njegovih »svetniških« zamisli.

Kljub nenehni skrbi za sina in za ugled družine pa mati ni mogla vedeti vsega, kar se je dogajalo z njenim ljubljencem. Ob nekem prazniku je Teodoziju naročila, naj se preobleče in si nadene praznično obleko. Poslala ga je na gostijo, kjer je moral streči mestnim veljakom. Ko se je začel preoblačiti, je na njegovi dolgi srajci (za vsakdanjo rabo) opazila madeže krvi, na stegnih pa sledove ran, ki so jih povzročile železne verige. Teodozij jih je namreč, posnemajoč običajno meniško asketsko mrtvičenje, dolgo časa spretno skrival pod svojim oblačilom. Posesivna mati je tudi tokrat podlegla svojemu gnevu: odstranila mu je verige, raztrgala srajco in ga pretepla. Teodozij pa je ponovno dokazal svojo duhovno trdnost: ponižno je sprejel prizadejane mu (duševne in telesne) bolečine in se povsem mirno odpravil na gostijo (*Življenje Teodozija*, 13. 1–4, 6–11).

Nekega dne je Teodozija nadvse presunilo sporočilo iz evangelija, ki navaja Kristusove besede o tem, da je vsakdo, ki ni pripravljen zapustiti očeta in matere in mu slediti, njega nevreden. Ko je ponotranjil sporočilo teh besed, ga je preplavila močna ljubezen do Boga. Odločil se je, da bo svojo mater zapustil enkrat za vselej in se napotil v Kijev, v zanj idealno mesto, kjer naj bi (kakor je sam slišal) cvetelo meniško življenje. Dodatno znamenje v potrditev te odločitve je videl v dejstvu, da matere ni bilo doma, saj je za dolgo časa (»mного dni«) odšla na podeželje. Ker poti do Kijeva ni poznal, je molil k Bogu, naj mu pošlje popotnike, ki bi mu povedali za pot. »Po božji volji« se je zgodilo, da je srečal trgovce, za katere je izvedel (ker jim je prisluškoval), da so namenjeni prav v Kijev. Zgrabil je priložnost in jih na skrivaj zasledoval in po treh tednih hoje naposled prišel na cilj. Obšel je vse meniške skupnosti (Nestor govori že kar o samostanih) in vztrajno ponavljal svojo prošnjo, naj ga sprejmejo medse, vendar neuspešno; nihče namreč ni bil voljan sprejeti tako naivnega in zanikrno oblečenega mladeniča (*Življenje Teodozija*, 14. 1–3, 5–8, 10–15, 17–20). Ko je že kazalo, da bo njegova pot v Kijev zaman, je izvedel novico o starem »blaženem menihu« Antoniju, voditelju puščavnikov, ki so živeli v pečinah nad Dneprom. Teodozij je pred njim pokleknil in ga s solzami rotill, naj ga sprejme v svojo skupnost. Antonij mu je odgovoril, da zaradi svoje mladosti

ne bo zmožgal prenesti vsega asketskega odpovedovanja, ki bi se mu moral že zelo zgodaj podvreči. V tistem usodnem trenutku pa je Teodozija preplaval božji navdih. Starcu je dejal, da ga je sam Bog privedel do njegove svetniške osebnosti in mu povedal, da se bo rešil z izpolnjevanjem njegovih (na videz starčevih, v resnici pa božjih) navodil. Duhovno prekaljeni Antonij je prepoznal Teodozijevo iskrenost in »božjo voljo«, ki se je skrivala za mladeničevo prošnjo, in ga tako sprejel k sebi (*Življenje Teodozija*, 15. 1–6, 8–12).

5. Materino »očiščenje« in začetek novega obdobja

Materina navezanost na sina je tedaj dosegla vrhunec. Izkazalo se je, da so bila Mvsva poprejšnja zaščitniška in pogosto tudi nasilna dejanja te robate in trmaste ženske v samem bistvu močno neposrečeno sporočanje njenega globokega nesrečnega hrepenenja, da bi po moževi smrti obdržala, kar ji je še ostalo. Edini smisel življenja je namreč videla v svojem prvorojencu Teodoziju. Potem ko je odšel od doma, ga je iskala v domačem mestu in po njem povpraševala po sosednjih. Ker sina ni našla, je bridko jokala, se tolkla po prsih in žalovala za njim kakor za pokojnikom. Po vsej Kijeviski Rusiji je dala objaviti novico, da je pripravljena tistemu, ki ji bo priskrbel novico o sinu, izročiti bogato nagrado. Kmalu so k njej prišli neki ljudje iz Kijeva, ki so ji sporočili, da so ga opazili pred štirimi leti, ko je hodil od samostana do samostana, da bi ga v kakem od njih sprejeli za meniha. Nemudoma se je odpravila v Kijev, kjer se je nadejala najti svojega sina. Potem ko je zaman obredla že vse samostane, je izvedela, da je Teodozij v jamah pri prečastitem Antoniju. Ko je prispela k pečinam nad Dneprom, je začela lizunsko prositi, naj ji privedejo Antonija, s katerim je želela govoriti. Starec se je proseče ženske usmilil in se z njo začel pogovarjati. Teodozijeva mati je bila tako pretkana, da mu je pravi razlog svojega prihoda predstavila šele ob koncu pogovora. Antonij ji je naročil, naj se naslednjega dne znova zgłosi pri njem. Rekel ji je, da bo njenega sina poskušal prepričati v srečanje, obenem pa jo je opozoril, da se Teodozij drugače ne želi z nikomer videvati. Ko je naslednji dan prišla na dogovorjeno mesto, je Antonij Teodozija, ki je bil užalostčen nad tem, da niti v jamah nad Dneprom v (od njegovega doma) daljnem Kijevu ni mogel biti varen pred materinim zasledovanjem, zaman prepričeval, naj se z njo sreča. Ko ji je Antonij povedal za sinovo odločitev, je pri priči opustila svoje prejšnje mirno vedenje in začela nanj kričati ter ga obtoževati, da ji je s silo ugrabil sina in da ga pred njo skriva v jamah. Zatekla se je tudi h grožnji in ga izsiljevala s samomorom. Bila si je pripravljena vzeti življenje, če ne bi videla svojega sina. Krivdo za to dejanje pa je pripisala Antoniju, saj je bil po njenem prav on kriv za njeno bridko usodo. Trdila je, da brez sina tako ali tako ne more več živeti. Starec se je nad takšno ihtavostjo razžalostil in ukazal Teodoziju, naj stopi pred svojo mater. Ko je videla, da je sinovo telo izčrpano, obraz pa spremenjen od asketskih podvigov, se je nad njim zjokala. Jokaje ga je prepričevala, naj je nikar ne zapusti. Obljubljala mu je, da mu bo omogočila vse, kar bi mu »rešilo dušo«, vendar ga je rotila, naj to počne doma in ne v oddaljenem Kijevu, drugače bo (tako ga je prepričevala)

umrla od žalosti (*Življenje Teodozija*, 17). Sin ji je odgovoril: »Če me hočeš vsak dan videvati, ostani v tem mestu in vstopi v enega izmed ženskih samostanov ter postani redovnica. Tako boš lahko prihajala sem in me videvala. Poleg tega boš s tem dosegla odrešenje duše. Če tega ne boš storila, potem, resnico ti govorim, ne boš nikoli več videla mojega obličja.« (*Življenje Teodozija*, 17. 1–40, 42–45) Na tak način (ob navajanju še drugih razlogov) je z njo govoril iz dneva v dan, dokler se mu ni uklonila. Mati nikakor ni hotela sprejeti sinovega predloga, toda Teodozijeva iskrena molitev je bila močnejša od njenega vztrajanja. Nekega dne mu je sporočila, da bo izpolnila njegovo željo in vstopila v samostan, kjer bo dočakala zadnjo uro. Dejala mu je, da so se je dotaknile njegove besede o ničevosti »našega kratkotrajnega sveta«. Teodozij se je materine dokončne odločitve silno razveselil in sporočil svojemu duhovnemu očetu Antoniju, da ji je Bog omehčal srce za temeljito spreobrnjenje. Antonij se je zahvalil Bogu za storjeni premik in pristopil k njej, da bi jo poučeval »v korist za rešitev duše«. Zatem jo je poslal v ženski samostan sv. Nikolaja, kjer je preživela še »veliko let v iskrenem kesanju in tam mirno zaspala« (*Življenje Teodozija*, 17. 46–61). Njena odločitev za odhod v samostan je predstavljena nejasno: po eni strani je bila to edina možnost, da bi se mati in sin videvala (če ne bi postala redovnica, ga nikoli več ne bi mogla videti), po drugi strani pa nam Nestor namigne, da je ključno vlogo odigralo njeno spreobrnjenje v odnosu do posvetnih želja, kakor ji je to razlagal Teodozij in jo na koncu tudi pripravil do omenjenega odločilnega koraka, ko se je ob poslušanju njegovih besed (skupaj z delovanjem »božje milosti«, ki je bila odgovor na Teodozijeve molitve) oklenila »nebeških standardov« in sprejela kesanje za vsa svoja (krivična) pretekla dejanja. Nekdaj posesivna in trmasta mati, ki je na vso moč nasprotovala sinovi podaritvi Bogu, je naposled sama prevzela nekoč tako osovraženo držo in obenem Teodoziju več kakor očitno priznala pravilnost njegove življenjske odločitve.

Pripovedovanje omenjenega dogodka (vrhunca) se konča s temi besedami: »O tem življenju našega blaženega očeta Teodozija, od mladih let do tega trenutka, ko je prišel v jamo, je njegova mati pripovedovala enemu izmed bratov po imenu Teodor, ki je bil pri našem blaženem očetu Teodoziju kletar. Jaz [Nestor] pa sem vse to od njega slišal, on mi je namreč povedal, in zapisal, da bi si to zapomnili vsi tisti, ki ga [Teodozija] častijo.« (*Življenje Teodozija*, 18. 1–4) Tukaj se (Nestorjevo) predstavljanje odnosa med materjo in sinom konča, Teodozijeva mati pa v hagiografiji ne nastopi več. Od tod dalje sledi »pravi«, jedrnati in najdaljši del svetnikovega življenjepisa, ki obravnava njegove duhovne boje, delanje čudežev in organizacijske korake, posvečene pionirskemu vzpostavljanju (materialno in idejno) urejenega staroruskega menišтва.

6. Vrednostna razsežnost ženske in lika Teodozijeve matere

Teodozij matere ni doživljal zgolj kot nadvse nadležno nasprotnico, ki ga je hotela čimbolj oddaljiti od meniškega življenja, ampak tudi kot dejavno soude-

leženko na naporni poti, ki ga je vodila do mladostnega cilja. Kakor mu je povzročala preglavice, zaradi katerih je izkušal trpljenje, mu je prav tako (čeprav kot »orodje hudiča«) posredno pomagala k utrjevanju značaja in k prečiščevanju osebnega hrepenenja. Kakor sta se njuni predstavi o »pravilnem življenju« (dolgo časa) v temelju razlikovali, sta se njuni poti naposled združili. Končna sprava ni bila zgolj razrešitev materinega čustvenega konflikta, temveč je (še bolj) pomenila preseganje dveh (sprva) nepredstavljenih in nezdružljivih možnosti: mati in sin sta si izbrala enak način »reševanja svoje lastne duše«, to je sprejetje meniškega življenja, hkrati pa sta s tem svoj odnos ohranjala na izrazito duhoven način, to je s prepoznavanjem prvenstvene vrednosti odpovedovanja »posvetnim skrbem« in medsebojne ljubezni, ki se ne potrjuje skozi posesivni odnos v vsakdanjem posvetnem okolju, marveč skozi zavezanost »nebeškim standardom«. Ločitev kraja bivanja je tako v okviru »duhovne ljubezni« in pomirjenosti z »božjo voljo« postala nepomembna. Kakor je Teodozij s svojim dokazovanjem potrpežljivosti do materine vročekrvne narave in zaupanja v Boga (vsem oviram navkljub) postal »vreden« meniškega poslanstva, tako je mati s sprejetjem (na Teodozijevo pobudo) življenjskega preobrata, ki je temeljil tako na njeni brezpogojni ljubezni do sina kakor tudi na božjem posegu, postala »vredna« svojega najmočnejšega hrepenenja, to je svojega prvorojenca (Toporov 1995, 667–8; 673–4). Bistvena značilnost matere pred končnim preobratom je bila v nesposobnosti, prisluhniti sinovim željam, približati se njegovemu miselnemu svetu, iz tega pa je izhajal njen neustavljivi gnev (pomešan z veliko skrbjo za sinovo blaginjo), ki se je pokazal ob vsakem Teodozijevega dejanju, neskladnim z njenimi pričakovanji. Materini nasilni izpadi so bili (neuspešno) sredstvo zastraševanja in iskanja pozornosti, čeprav je bila zanje prepričana, da bodo Teodozija (prej ali slej) odvrnili od njegovih »svetih« načrtov. Rdeča nit Nestorjevega prikaza matere je slikanje podobe ihtave ženske, ki preprosto »ne razume«: ne razume niti sinovih želja in njegovih razlogov niti duhovne razsežnosti življenja. To je namreč ženska, ki je v celoti »zemeljska«, brez duhovne globine (Toporov 1995, 670–3).

V liku Teodozijeve matere je moč najti najstarejši staroruski natančnejši literarni prikaz kake ženske (Toporov 1995, 669). Omenjena rdeča nit, veljavna za žensko, ki »ne razume«, v bistvenih potezah ne odstopa od ustaljenega pojmovanja ženske. Takšno pojmovanje je bilo navzoče v večini teoloških razprav in versko-moralnih besedil, ki so bila avtoritativna za (cerkveno in posvetno) elito pravoslavnega slovanskega sveta od 10. do 17. stoletja. To pojmovanje je izhajalo iz tradicije vzhodnokrščanskega meništva pozne antike. Normativno (versko) pojmovanje žensk se je pri pravoslavni Slovanih predmoderne dobe razcepilo v tri glavne smeri: mlada in povečini samska ženska naj bi bila vir pohotnega zapeljevanja, uničevalka moške zmernosti in povzročiteljica sebične, strastne, zgolj na spolnosti temelječe bližine, ki tako moškega kakor njo samo vodi v greh, od tod pa v pogubljenje; poročena ženska naj bi bila nežna, tiha, pobožna, skromna, delavna, možu poslušna in do družine izredno skrbna oseba, ki možu s svojo značilno »hišno« vlogo odločilno pomaga pri doseganju vsestransko urejenega in krepostnega (družinskega) življenja; ženska kot redovnica naj bi bila deležna najbolj plemenite in

zanesljive poti za »rešitev svoje lastne duše«, bila naj bi zgled popolne predanosti Bogu in bojevanja proti nevarnim (spolnim) strastem. Prvima dvema smerema se je pridruževal večkrat poudarjeni pogled (še posebej zanimiv pri Teodozijevi materi), ki je žensko (v primerjavi z moškim spolom) ocenjeval kot bitje nižjih duhovnih zmožnosti. Ženska naj bi bila »priklenjena na zemljo«, navezana na vsakdanje skrbi, na praktična opravila, na zaščitništvo do otrok in na iskanje moške (spolne in čustvene) pozornosti. Njena »zemeljskost« naj bi izhajala iz biološkega dejstva rojevanja in dojenja otrok in iz materinskega nagona, ki jo (v skladu s takšnim prepričanjem) v mnogo večji meri kakor moške približuje podobnosti »plodne zemlje« (telesnosti in spolnosti). Te vrste pomanjkljivost naj bi ženske zmanjševale na dva načina: bodisi s poroko in kot posledica tega s sledenjem moževima »bolj razvitema duhu in razumu« bodisi z odhodom v samostan in kot posledica tega s sledenjem božjim navdihom. Upoštevali omenjeni (pravoslavni) zorni kot, se Teodozijeva mati, torej ženska, ki »ne razume« in ki je v odnosu do sina posesivna, razkriva kot ena od najzgodnejših literarnih potrditev duhovno »zaslepljene« in na posvetna merila (pre)občutljive ženske (Levin 1995, 39–40; 46; 49; 52–5; 59–61; 63; 69–70; 73; 77; 79; 133–5; 260–3; Brown 2007, 272–80; 304–5; 320; 329–31; 335–7; 369–71; 389–90). Razlika, ki jo je ločevala od tedaj ustaljenih družbenih norm in predstav, pa je bila njena samosvoja (telesna) posebnost, to sta bila videz in glas, ki sta jo delala podobno moškim (ali vsaj večini od njih). Tej razliki sta se pridruževali grobost in vzkipljivost, za »vzorno« žensko (tiste dobe) povsem nezaželeni značilnosti.

7. Sklep

Življenje prečastitega Teodozija Pečerskega daje vpogled v enega od izčrpnih (toda redkih) staroruskih prikazov ženskega lika, ki je povrh vsega v marsičem (ne pa v celoti) odstopal od pričakovanih (idealiziranih) predstav. V mnogočem neobičajna svetnikova mati je namreč (le) del splošne zasnove hagiografije, ki si jo je menih Nestor zamislil kot zanesljivo, tu in tam napeto in čimbolj »realistično« (neukalupljeno) pripoved o življenju sv. Teodozija, napolnjenem s pestrimi dogodki. Spomenik pravoslavnega slovanskega slovstva in (glede na poznejša obdobja) prvovrsten zgodovinski vir se resda v glavnem posveča npravstvenim in teološkim razsežnostim začetkov staroruskega meništva (obravnavano hagiografijo je potemtakem nujno treba meriti z verskimi merili in se »vživeti« v duhovne prioritete takratne dobe), a kljub temu sodobnemu preučevalcu omogoča nadvse zanimivo seznanitev z literarnimi postopki, z vsakdanjim življenjem menihov, z odnosi med posvetno oblastjo in cerkvenimi avtoritetami, z (vsaj delno tudi) družbeno strukturo Kijevske Rusije in naposled s svojevrstno podobo ženskosti, katere nosilka je mati »našega prečastitega očeta« Teodozija Pečerskega.

Znanstvenokritična izdaja vira

Tvorogov, Oleg V., ur. 1978. Žitje prepodobnaago ot'ca našega Feodosija, igumena Pečer'skago. V: *Pamjatniki literatury Drevnej Rusi. Načalo ruskoj literatury. XI-načalo XII veka*, 305–391 [Življenje našega prečastitega očeta Teodozija, pečerskega igumena. *Spomeniki književnosti stare Rusije. Začetek ruske književnosti. Od 11. do začetka 12. stoletja*]. Moskva: Nauka.

Reference

- Beauvoir, Simone de.** 1953. *The Second Sex*, prev. Howard M. Parshley. New York: Alfred A. Knopf.
- Brown, Peter.** 2007. *Telo in družba (spolno odrekavanje v zgodnjem krščanstvu)*. Prev. Mojca Dobnikar. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Černaja, Ljudmila A.** 2007. *Istorija kul'tury Drevnej Rusi* [Zgodovina kulture stare Rusije]. Moskva: Logos.
- Dayton, Cornelia H., in Lisa Levenstein.** 2012. The Big Tent of U.S. Women's and Gender History: A State of the Field. *The Journal of American History*, št. 3 (december): 795–817.
- Fedotov, George P.** 1965. *The Russian Religious Mind: Kievan Christianity, the Tenth to the Thirteenth Centuries*. New York: Harper&Row.
- Franklin, Simon, in Jonathan Shepard.** 1996. *The Emergence of Rus 750–1200*. Routledge.
- Hollingsworth, Paul.** 1992. *The Hagiography of Kievan Rus'*. Harvard: Ukrainian Research Institute of Harvard University.
- Košelëv, Aleksej D. et al.**, ur. 2000. *Iz istorii ruskoj kul'tury* [Iz zgodovine ruske kulture]. Zv. 1. Moskva: Jazyki slavjanskoj kul'tury.
- Levin, Eve.** 1995. *Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs*. Cornell University Press.
- Lihačëv, Dmitrij S.**, ur. 1987. *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi* [Slovar piscev in slovstva Stare Rusije]. Zv. 1. Moskva: Nauka.
- Obolensky, Dimitri,** ur. 2011. *The Paterik of the Kievan Caves Monastery*. Prev. Muriel Heppel. Harvard: Ukrainian Research Institute of Harvard University.
- Pasini, Giorgio.** 2011. *Il monachesimo nella Rus' di Kiev*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano.
- Scott, Joan W.** 2001. Rod i politika povijesti. *Kruh & ruže* 15:54–59.
- Toporov, Vladimir N.** 1995. *Svjatost' i svjatye v ruskoj duhovnoj kul'ture* [Svetost in svetniki v ruski duhovni kulturi]. Zv. 1. Moskva: Gnozis.
- Zenkovsky, Serge A.** 1974. *Medieval Russia's Epics, Chronicles and Tales*. Penguin.

Brigita Korošec

Motivacija odraslih za religiozno izobraževanje

Povzetek: Pri religioznem izobraževanju je eno od temeljnih vprašanj: Katera potreba motivira odrasle za religiozno izobraževanje? Raziskava, ki smo jo izvedli, je pokazala, da potreba po kompetentnosti, po avtonomnosti in po povezanosti vpliva pri odraslih na notranjo motivacijo za religiozno izobraževanje. Notranja motivacija jih vodi k iskanju novega religioznega znanja in k bogatenju življenja. Udeleženci v bibličnih skupinah pridobivajo novo znanje, ki jim omogoča, da dobijo odgovore na vprašanja iz vsakdanjega življenja. Molitev, branje in razlaga božje besede jim zagotavljajo osebno rast. Sveto pismo jim poskušajo približati strokovno usposobljeni voditelji. Pri organiziranju skupin je smiselno upoštevati, da interpretacija evangelijev in življenjska izkušnja posameznih udeležencev bibličnih skupin dajeta spodbudo v hoji za Kristusom v vsakdanjem življenju.

Ključne besede: notranja motivacija, potrebe odraslih, religiozno izobraževanje, biblične skupine, voditelj

Abstract: **Motivation of Adults for Religious Further Education**

One of the basic issues when considering religious further education is: Which need motivates adults for further religious education? The investigation that has been carried out has shown that the need for competence, autonomy and fellowship influences the intrinsic motivation of adults for further religious education. Intrinsic motivation drives them to acquire new religious knowledge and to enrich their lives. Members of bible groups obtain new knowledge, which enables them to answer questions connected with everyday life. Prayer, reading and exegesis of Scripture offer them personal growth. The approach to the Scripture is facilitated by trained bible group leaders. When organizing groups, it should be considered that the interpretation of the Gospel and the life experience of individual members of bible groups represent an encouragement to follow Christ in daily life.

Key words: intrinsic motivation, needs of adults, further religious education, bible groups, leader

Vzvezi z motivacijo premalokrat pomislimo na potrebo po kompetentnosti, po avtonomnosti in po povezanosti. Po teoriji samoodločenosti, katere glavni predstavniki so Deci, Ryan, Connel in Skinner, je pomembna notranja, naravna in

konstruktivna težnja vseh posameznikov, da bi bolj razvili in poenotili občutek samega sebe. Govorimo o predpostavki, da imajo posamezniki tri temeljne psihične potrebe, ki jim definirajo nujne pogoje za doseg psihičnega zdravja in zadovoljstva. Posamezniki uspešno funkcionirajo, če so njihove potrebe zadovoljene. Te temeljne potrebe so:

1. kompetentnost, to je občutek, da so učinkoviti v svojem delovanju in imajo učinek na okolje;
2. avtonomnost, to je potreba po izkušnjah in vedenju, ki ga izbirajo sami, in po tem, da so odgovorni za kompetentno izvajanje aktivnosti in ne nasprotujejo občutku avtonomije;
3. povezanost, to je potreba po povezanosti z drugimi ljudmi, po medsebojni ljubezni in skrbi do drugih in od drugih ljudi (Deci in Ryan 2002, 5–7). Za optimalni razvoj posameznikov ima vsaka od teh potreb pomembno vlogo. Zadovoljevanje teh temeljnih potreb kaže na notranjo motiviranost, ko izvajajo neko aktivnost zato, ker jim je všeč. Pomembno je, da aktivnost izberejo svobodno, jo obvladajo in čutijo, kako je povezana z drugimi. Teorija samoodločenosti zajema potrebe, ki so v bistvu posameznikov, ki so osnovne in naravne. Ljudje težijo k zadovoljitvi teh potreb.

Pri zadovoljevanju potreb skušajo zadovoljiti tudi religiozne potrebe. Ali potrebe po kompetentnosti, avtonomnosti in povezanosti povzročijo pri ljudeh motivacijo za religiozno izobraževanje? »Odrasel človek je motiviran za izobraževalne pobude, če v tem vidi potrebnost in koristnost. Njegova želja, da stopi na pot, je vedno motivirana s potrebami in interesi, ki so povezani s človeškim in verskim zorenjem, s problemi, ki jih mora vsakdo rešiti.« (Stegu 2009, 22) Pri tem se notranja motiviranost za religiozno izobraževanje kaže glede na jakost potreb po svobodi, po ljubezni in po pripadnosti, po zabavi in po moči in je odvisna od vsakega posameznika, a naravnana že ob rojstvu in se ne spreminja (Glasser 2007, 99). Za notranjo motivacijo lahko rečemo, da je samomotivacija, saj posameznik uporabi modrost, ki mu pove, kaj delati, in znanje, da ve, kaj narediti. Samomotivacija pri posamezniku nastopi takrat, ko to stori, kar si v duhu zamisli in nato deluje v tej smeri (Dermastja 2009, 8). Kakor smo že nakazali, lahko si zamislijo namen in cilj za religiozno izobraževanje, ko spoznavajo Sveto pismo po odlomkih, iščejo božjo govorico skozi svoje življenjske izkušnje in skušajo živeti po verskem sporočilu. Zadovoljevanje religioznih potreb daje odraslim smisel in odločenost. Odrasli so z vidika religioznih potreb nedokončana bitja, ki pišejo svojo osebno zgodovino (Luhmann 2000).

Odrasli imajo religiozne potrebe, ko se sprašujejo o smislu bivanja in o reševanju vsakdanjih vprašanj. Iščejo pot za poglobljeno razumevanje sveta. Po Fowlerju je verovanje način spoznavanja in razlaganja. To je tisti del popolnega in bistvenega spoznavanja sebe, s katerim posamezniki oblikujejo podobo o okolju in si prizadevajo s svojo močjo in z vrednotami presežnega smisla. Človekovi odnosi do samega sebe in do drugih ljudi ne vsebujejo samo logike razumske trdnosti, ampak tudi logiko prepričanja (Fowler 2000, 25). »Samo po milosti in z notranjo pomočjo Svetega Duha je mogoče verovati. Vendar je vera tudi pristno človeško

dejanje, v veri namreč sodelujeta človeški razum in volja ...« (Rode 2009, 11) Bi-blicist Maksimiljan Matjaž pravi: »Vedno, ko odprem Sveto pismo, podam roko Nekomu, ki je že dolgo ob meni, ki me pozna in ljubi mojo preteklost in prihodnost.« Notranjo motivacijo posamezniki uresničujejo s pomočjo Svetega Duha. Odločijo se zanj, za Boga, ki ga želijo spoznati, kljub njegovi skrivnostnosti. Hoditi hočejo za Jezusom Kristusom in tako so prek Sina povezani z Očetom in s Svetim Duhom. Sveti Duh deluje v ljudeh na skrivnosten način in jih preoblikuje.

Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem je povedal, da so »naloge kateheze odraslih, da pospešuje zorenje življenja v duhu vstalega Kristusa, vodi ljudi k bogoslužju, prebuja čut za dobrodelnost in razvija umske temelje vere. Osvetljuje današnje verske in moralne zahteve, pojasnjuje odnose med časno in cerkveno dejavnostjo ter vzgaja za pravo vrednotenje družbeno-kulturnih sprememb družbe v luči vere. Vzgaja za sprejemanje odgovornosti pri poslanstvu Cerkve in krščansko pričevanje v svetu.« (*Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem* 355) V današnji družbi se kaže potreba po »katehezi odraslih, ki resno upošteva značilnosti, kulturo, religiozna in bivanjska vprašanja odraslega človeka« (Stegu 2011, 7). Pri izobraževanju odraslih je pomembno: »zavestno, načrtno, ciljno pridobivanje znanja, spretnosti in navad; to so vse tiste dejavnosti, ki so usmerjene k razvijanju znanja, moralnih vrednot in k razumevanju na vseh življenjskih področjih« (7). Shinn našteje tri načine, da lahko pridejo posamezniki do primerne motivacije za svojo vero:

1. imeti morajo neki cilj ali smoter, ki ga določijo, in se osredotočijo na to, da ga dosežejo;
2. pripravljeni morajo biti, da prevzamejo tveganje, kajti v veri je vedno neka količina tveganja, a brez vere ni mogoče doseči ničesar;
3. začeti morajo z delom, a vera ni nadomestilo za delo; vera, podprta z našim delovanjem, ne pozna strahu in zavrača vsak obup (Shinn 2003, 175); potreba po religioznem izobraževanju privede posameznika do položaja, ko jo mora zadovoljiti.

Danes se lahko vprašamo: kaj je motiv za religiozno izobraževanje? Motiv je razlog in hotenje, da človek deluje. Motivacijo pojmuje kot usmerjanje človekove aktivnosti k želenim ciljem ob njegovih motivih. Torej je motivacija spodbujanje motivov na podlagi človekovih potreb. Posameznikova uspešnost je odvisna od njegovega znanja, od njegove usposobljenosti in od njegovih psihofizičnih in spoznavnih sposobnosti, da uresniči cilje, ki si jih je zastavil (Uhan 2000, 11). »Izobraževanje v odraslosti je modrost prilagajanja okolju, spreminjanja okolja in osebnostnega razvoja. V prepletenem scenariju postaja v zadnjih tridesetih letih vse jasnejša vozliščna vloga posameznika, ki se uči.« (Ličen 2006, 11)

V procesu izobraževanja je ključnega pomena dejstvo, da imajo odrasli realistične predstave o svojih lastnih sposobnostih, pri katerih pa so ključni element posameznikove izkušnje. Vključitev v proces izobraževanja in napor, ki ga bo odrasli vložil v izobraževanje, sta torej odvisna od prepričanja o svojih lastnih sposobnostih (Radovan 2000, 116).

Odrasli se vključujejo v izobraževanje po osebni izbiri s samomotivacijo, ker so prepričani, da potrebujejo znanje. Imajo namreč konkretne, jasne cilje, ki jih želijo doseči. Novo znanje želijo povezati s svojimi izkušnjami. Pričakujejo, da bodo obravnavani kot enakovreden partner in da bo izobraževanje potekalo kot dvo-smerna komunikacija (Možina 2003, 27–9). Izobraževanje odraslih ni le »zapolnjevanje izobrazbenih manjkov« posameznikov, ampak posamezniki dopolnjujejo že doseženo znanje in krepijo svoj osebni razvoj (18–9).

Pri izobraževanju so motivi tisti, ki spodbujajo k izobraževanju in izvirajo iz posameznikovih različnih potreb, kakor so želje po osebnostnem razvoju, zaradi pridobitve novega znanja ali zaradi osebnega bogatenja. Lahko so to tudi konkretne potrebe, kakor je izobraževanje zaradi nezadostne izobrazbe. Za izobraževanje pa se lahko odrasli odločijo tudi iz samega veselja do izobraževanja (Bračko 2002, 3). Pri odraslih je treba spodbujati notranje dejavnike motivacije za religiozno izobraževanje. Za dosego cilja je nujno upoštevati posameznikovo prvotno znanje, ki ga želi postopoma nadgraditi in tako uresničevati svojo hojo za Kristusom.

Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor je predložil pobudo za osebno rast in motivacijo izobraževanja odraslih, ki jo vidi v obliki kateheze odraslih: »Cilj katehetskega pouka je, da bi bila v ljudeh z naukom razsvetljena vera res živa, zavestna in dejavna. Zato naj pazijo, da se bo katehetski pouk marljivo in skrbno podajal tako otrokom kot doraščajočim, mladini in tudi odraslim pri čemer lahko pomaga kateheza odraslih in notranje motivira odraslega pri njegovi osebni rasti.« (Š 14)

Naš namen je dokazati, da odrasli ljudje danes hočejo religiozno izobraževanje, ki upošteva dejavnosti, s katerimi se srečujejo v vsakdanjem življenju. Notranja motiviranost za religiozno izobraževanje obogati življenje ljudi in jim omogoča druženje z Bogom. Jewel vidi in poudari temelj potrebe za religiozno izobraževanje odraslih na osebni veri, da živijo za nekoga, ki jih presega. Povezani hočejo biti z njim, vsak s svojo življenjsko zgodbo, in pridobiti modrost, ki jo lahko uporabijo danes in v prihodnosti za reševanje osebnih zadev in pri pomoči drugim. Namen vprašalnika, ki smo ga razdelili v bibličnih skupinah, je bil, uvideti motivacijo odraslih za religiozno izobraževanje, kompetentnost, avtonomnost in povezanost udeležencev v skupini in njihovo zaupanje Boga.

1. Motivacija v bibličnih skupinah

Motivacija odraslih za religiozno izobraževanje je navzoča tudi pri udeležencih v bibličnih skupinah. V raziskavi, ki smo jo izvedli v bibličnih skupinah, smo izpostavili naslednje hipoteze:

1. Predvidevamo, da so potrebe po kompetentnosti, avtonomnosti in povezanosti povzročile pri odraslih motivacijo za religiozno izobraževanje. Tako bomo potrdili teorijo samoodločenosti po Deciju, Ryanu, Connellu in Skinnerju.
2. Domnevamo, da udeleženci bibličnih skupin zaupajo v Boga in razmišljajo pozitivno. Kljub temu ob morebitnem porazu v življenju niso vedno pripravljeni, da bi

se bolj potrudili. Zanima jih smisel njihovega bivanja in tako se odločijo za religiozno izobraževanje, ki temelji na njihovi notranji motivaciji. To lahko nadgradijo tako, da »človek, ki se zaveda vrednosti lastnega bivanja, sprejme dano in ni otopel za ustvarjalno napetost med smislom, ki ga daje trg, in tem, ki ga sam potrebuje, bo odprt tudi za pomene, ki jim ne more biti sam izvor, ki so razodetje oblička drugega in oblička Boga, ki so nekakšen nadpomen« (Vodičar 2009, 172).

3. Naša hipoteza je, da se udeleženci bolje počutijo v številčno manjših bibličnih skupinah, zaradi medsebojne povezanosti in zaradi učinkovitejšega dialoga; zagotavlja jim ga strokovno usposobljen voditelj, ki ustvari ozračje zaupanja. »Ko je ustvarjeno ozračje zaupanja in simpatije, se rodi dialog, ki postopoma in brez prisile sogovornika privede do globljih vsebin.« (PIP 57)

2. Vzorec in potek raziskave

Raziskava je bila izvedena v bibličnih skupinah v župniji v Mariboru, na Ptuju in na Hajdini. V omenjenih župnijah se udeleženci bibličnih skupin srečujejo enkrat na mesec. Nekateri so redni obiskovalci srečanj, drugi pa se jih udeležujejo občasno. Skupine delujejo od tri do štiri leta. Pomenijo specifičen vzorec bibličnih skupin v Sloveniji. Pomagali smo si tudi z obstoječimi internetnimi viri.

Vprašalnik je izpolnilo v decembru 2012 in v januarju 2013 petdeset odraslih oseb. Povprečna starost udeležencev v navedenih bibličnih skupinah je petdeset let, v razponu od trideset do osemindeset let.

Udeležencem navedenih bibličnih skupin smo razdelili vprašalnik, ki je vseboval osem vprašanj, od katerih se štiri vprašanja členijo na podvprašanja. Vprašalnik je razdeljen na sklope, ki obravnavajo spodbudo za obisk biblične skupine (razmišljate pozitivno; spoštujete samega sebe in verjamete vase; vam poraz daje inspiracijo za večji trud; zaupate v Boga), doživljanje ob obisku skupine, odločitev za obisk skupine (želja po osebni rasti; iskanje smisla življenja in nehanja; želja po medsebojnem druženju; lažje premagovanje težav; želja po dobri poučenosti), številčna velikost biblične skupine, ali voditelj skupine dodatno motivira za religiozno izobraževanje (z dialogom, z zgledom, z izvirno metodo), kaj vas je nagovorilo za obisk skupine.

Komentarji so bili možni pri naslednjih vprašanjih: Kaj vas je nagovorilo za obisk biblične skupine?, Kaj doživljate ob obisku biblične skupine?, Ali vam ustreza velikost biblične skupine, glede na število članov? Vsi udeleženci so zapisali kratke komentarje s po eno do tremi povedmi. Po izpolnitvi vprašalnika so lahko tudi ustno dodali komentar na celoten vprašalnik.

Glede na odgovore v vprašalnikih bomo lahko potrdili ali ovrgli svoje hipoteze o motivaciji odraslih za religiozno izobraževanje v bibličnih skupinah. Hipoteze bomo potrdili, če bosta dve tretjini vseh udeležencev odgovorili pritrdilno na postavljene hipoteze. V nasprotnem primeru jih bomo ovrgli.

3. Religiozno izobraževanje

Voditeljica biblične skupine v Mariboru je povedala: »Srečanja ob božji besedi so smerokaz in spremljevalec na moji poti, so sooblikovalec življenja. Pogled na življenje skozi Besedo je oplemeniten z ljubeznijo, močjo, upanjem, tolažbo, pogumom. Biti skupaj z brati in sestrami ... Čutim, da smo si blizu in da vidimo drug v drugem dobrega človeka. To je prijeten občutek pripadnosti naši skupini, pomoč v osebnostnem zorenju. Prebiranje Besede same pa je vedno znova odkrivanje Gospodove milosti, je stalnica, brez katere se človek popolnoma izgubi.« Iz tega je razvidno, da odrasli zadovoljujejo potrebo po kompetentnosti, ko pridobivajo znanje in izkušnje in skušajo tako živeti v vsakdanjem življenju. Spoznanja in izkušnje delijo v skupini drug z drugim in osebno rastejo. Tako zadovoljujejo potrebo po povezanosti. S svobodno voljo so se samostojno odločili, da prisluhnejo razlagi Svetega pisma. Članica biblične skupine na Ptuju je zapisala: »Ponudila se je priložnost, da prisluhnem razlagi Svetega pisma, ki je knjiga vseh knjig.«

V omenjeni raziskavi je 80 % udeležencev začelo razmišljati pozitivno in so začeli spoštovati samega sebe in verjeti vase. Poraz daje inspiracijo za večji trud 70 % udeležencev navedenih bibličnih skupin. S svojim obiskovanjem so udeleženci izkazali zaupanje Bogu, začutili božjo bližino in osebno zadovoljstvo. Anica iz župnije Ljubljana Vič pričuje: »Meni osebno skupina veliko pomeni, ker se med seboj bogatimo vsak s svojim pogledom oziroma besedami, ob prebranem odlomku iz Svetega pisma. /.../ Ob božji besedi molim in se trudim vsaj delno udeležiti v vsakdanjem življenju. V tej skupini se počutim dobro, ker smo vsi potrebni poglobljanja, znanja in spreobrnjenja, da bomo hodili po pravi poti za Jezusom.« Iz tega je razvidno, da odrasli želijo takšno katehezo, da zadeva vprašanja odraslih in stvari, ki se jim dogajajo v vsakdanjem življenju.

Udeleženec biblične skupine iz Maribora je v vprašalniku odgovoril, da sta ga za obisk biblične skupine nagovorili branje in poglobljanje božje besede, pa tudi druženje s prijatelji. Z obiskovanjem biblične skupine zadovoljuje potrebo po avtonomnosti, ko se bogati s skupno molitvijo in z deljenjem božje besede. Potrebo po povezanosti je izkazalo 95 % udeležencev. Molitev, branje in razlaga Svetega pisma so jim omogočili, da so zadovoljevali religiozne potrebe. Udeleženec biblične skupine na Hajdini je zapisal: »Naučim se nekaj novega, odprejo se novi pogleddi, spoznanja za življenje.« Tudi biblična skupina v župniji Vrhnika se srečuje ob branju bibličnega besedila, ki ga z duhovnikovo pomočjo poskušajo čimbolj doumeti in povezati z življenjem. V polnosti poskušajo dojemati bistvo evangelija in uravnati svoje življenje. Vidijo, kako jih skupna razmišljanja povezujejo in opogumljajo za naprej. Globlje lahko začutijo pomen in bistvo svetopisemskih odlomkov. Božja beseda spreminja njihovo mišljenje in ravnanje. Odprti so za vse, ki želijo poglobljati znanje in sporočilo Svetega pisma. Odrasli imajo notranjo potrebo po religioznem izobraževanju in se sprašujejo o človekovem smislu življenja in nehanja. S svobodno voljo in z ljubeznijo se odločijo za religiozno izobraževanje.

Član biblične skupine na Ptuju je svoje doživljanje ob obisku skupine izrazil takole: »Kjer sta dva ali trije zbrani v mojem imenu, tam sem jaz sredi med njimi.«

Danes odrasli potrebujejo poglobitev in utrditev osebne vere. K temu jih vodi notranja motivacija. Z osebno religiozno vero imajo upanje v osebnega Boga, to pa je močnejše kakor smrt in sega onkraj nje (Jewell 2004, 27–41). To nam pokaže Prvo Janezovo pismo, v katerem je tisti, ki nas presega, »Bog, ki je ljubezen, zato tisti, ki živi v ljubezni, živi v Bogu in Bog živi v njem« (1 Jn 4,16). Da prepoznajo ljubezen, ki jo izkazuje Bog, omogoča udeležencem bibličnih skupin religiozno izobraževanje. V raziskavi so vsi udeleženci odgovorili, da z religioznim izobraževanjem zadovoljujejo svoje potrebe in hkrati osebno rastejo.

Odrasli ljudje iščejo smisel življenja, zorijo, osebno rastejo in v življenju iščejo pravo pot. »Vera ostaja pot. Dokler živimo, smo na poti, zato je tudi nenehno ogrožena. In zelo dobro je tudi, da ne postane ideologija, s katero bi bilo mogoče manipulirati; da ne otrdi in mi prepreči možnost mišljenja in tudi trpljenja z iščočim, dvomečim bratom. Vera lahko zori samo tako, da v vseh stopnjah življenja na novo kljubuje pritiskom in moči nevere, da slednjo prestopi, da si vedno znova utira pot.« (Ratzinger 2003, 24) To nam pove tudi raziskava Aufbruch 2007, ki je pokazala, da v Sloveniji pripada Cerкви več ljudi, kakor jih veruje v Boga. Dobri dve tretjini Slovencev se izjavljata za katoličane, v Boga jih veruje le dobra polovica (55,18 %), slabih 40 % jih veruje v Jezusa Kristusa, božjega Sina in Odrašenika, v vstajenje mrtvih pa slaba tretjina (29,71 %). Raziskava je zajela katoličane v Sloveniji, a to ni primerljivo z raziskavo bibličnih skupin. Udeleženci bibličnih skupin imajo celovito vero, hodijo za Kristusom in se ravnaajo po božji volji, ki je zapisana v Svetem pismu. Pri navedenih bibličnih skupinah, v katerih smo izvedli raziskavo, so vsi udeleženci raziskave izrazili željo po religioznem izobraževanju na podlagi pričevanja in dialoga. Vzpostavijo osebni stik z Jezusom tako, da v skupini molijo, se pogovarjajo z Bogom, mu zaupajo in tako gredo laže skozi življenje.

Po opravljeni raziskavi v omenjenih skupinah se je večina udeležencev izrekla za velikost biblične skupine, v kateri naj bi bilo do 15 članov. Tako odrasli lahko poskrbijo za svoj osebni razvoj, krepijo osebno vero in dobre odnose. V današnji družbi so navzoče potrebe odraslih za religiozno izobraževanje v manjših skupinah, v katerih lahko odrasli kvalitetno zadovoljujejo svoje potrebe in čutijo skupinsko pripadnost.

4. Voditelji bibličnih skupin

Pri doseganju ciljev za religiozno izobraževanje odraslih pomagajo strokovno usposobljeni voditelji. »Katehet je v bistvu posrednik, ki omogoča komunikacijo med ljudmi in božjo skrivnostjo, med posameznimi subjekti in s skupnostjo.« (SPK 156) Kateheti s svojim vsakdanjim življenjem kažejo odraslim – s svojimi dejanji in z odnosom – vse to, kar govorijo.

Vero v Boga kateheti pokažejo: odrasli dobijo občutek, da pričujejo resnico, ki je dejansko del njih. Odrasle poskušajo obogatiti z vero, za katero živijo. Nagovarjajo in pomagajo pri zadovoljitvi potreb za religiozno izobraževanje. Pri tem uporabljajo znanje iz katehetskih vsebin in metodologijo kateheze, vendar pa to pri-

lagodijo življenjskim razmeram v današnjem času. Odrasle naj bi spodbujali k svobodni odločitvi za rast v veri. Kateheti poskušajo povezati življenje iz vere z vsakodnevним življenjem v družinah, v podjetjih, na podeželju in v urbanih središčih.

V raziskavi je 90 % udeležencev omenjenih bibličnih skupin izjavilo, da jih voditelj s svojim zgledom motivira za religiozno izobraževanje. S katehetovo razlago religioznih vsebin in z izvirnimi metodami lahko odrasli zadovoljujejo svoje potrebe za religiozno izobraževanje.

Kateheti imajo za religiozno izobraževanje odraslih ustvarjalno vlogo. Odraslim poskušajo posredovati vero in jih religiozno izobraževati, kljub temu da je vero težko razložiti. »Vera v Boga in njegovega Sina Jezusa Kristusa ne dobiva več racionalne podpore, čeprav se na drugi strani kaže, da ljudje verujejo in dajejo velik pomen mnogim neracionalnim stvarim, kot so ljubezen, simboli, lepota, in estetskim občutkom. To je lahko pot, ki pelje k razumevanju in priznavanju resničnosti, ki nima realne materialne osnove, vendar vanjo človek verjame, jo priznava in sprejema. Je pot k veri v Boga, kjer si krščansko učenje vendarle mora prizadevati, da naredi vero razumljivo.« (Zorec 2008, 269) Pri religioznem izobraževanju kateheti prvenstveno uporabljajo v skupinah odraslih pot od nagovora k pogovoru. To je srečanje z božjo besedo v osebni izkušnji, ko besedilo nagovori vsakega odraslega posebej in mu tudi v različnem časovnem obdobju spregovori po svoje. Odraslemu je ponujena možnost bivanja, kakor ga ponuja besedilo in ga lahko uporabi v vsakdanjem življenju. Pokaže se, da je »božja beseda živa in dejavna ...« (Heb 4,12).

V raziskavi navedenih bibličnih skupin je 87 % udeležencev odgovorilo, da jih voditelj skupine z dialogom dodatno motivira za religiozno izobraževanje. »Komuniciranje, vodenje in motiviranje so pri delu s skupino organsko prepletena in so odvisna. /.../ Dobro se je zavedati, da z izbiro posameznega načina komuniciranja in s prizadevanjem za dobro ozračje v skupini ter z izbranim stilom vodenja tudi neposredno vplivamo na motivacijo posameznikov za delo, delitev izkušenj, pridobivanje znanja, delitev vrednot.« (Kalin 2005, 51)

5. Sklep

Na naše tri hipoteze smo dobili naslednje odgovore:

1. Potrjeno je bilo, da potrebe po kompetentnosti, po avtonomiji in po povezanosti povzročijo pri odraslih motivacijo za religiozno izobraževanje. Udeleženci v navedenih bibličnih skupinah so se s svobodno voljo odločili za obiskovanje skupine. Tako lahko prisluhnejo razlagi Svetega pisma in poglobljajo božjo besedo. Bogatijo se s skupno molitvijo in z deljenjem božje besede. Medsebojno so povezani ob branju knjige vseh knjig.
2. Po pričakovanju člani bibličnih skupin izkazujejo zaupanje Bogu, čutijo božjo bližino in osebno zadovoljstvo. Moč vere jim daje vero vase, spoštovanje samega sebe in pozitivno razmišljanje. Hočejo versko zoreti. Iščejo smisel življenja, oseb-

nostno rastejo in iščejo pravo pot. Potrjeno pa ni bilo, da se ob morebitnem porazu v življenju niso pripravljene bolj potruditi.

3. Udeleženci se bolje počutijo v številčno manjših bibličnih skupinah. V omenjenih bibličnih skupinah udeleženci pridobivajo religiozno znanje in uresničujejo svoja hrepenenja s pomočjo strokovno usposobljenega voditelja, ki ustvari ozračje zaupanja. Hočejo religiozno izobraževanje na podlagi dialoga in pričevanja.

Smernice za vodenje dela z odraslimi na področju verskega izobraževanja, ki jih lahko predložimo po raziskavi in po Shinnu, so naslednje:

1. Voditelj si mora prizadevati za ozračje, v katerem bodo udeleženci razmišljali pozitivno, kajti moč vere se bo pokazala in začela delovati takrat, ko bo duh udeležencev očiščen negativnih misli.
2. Skupina mora biti prostor spoštovanja samega sebe, verjetja vase in občutka pomembnosti.
3. Delati je treba na pozabljanju neuspehov in na razumevanju poraza kot nečesa začasnega, ki daje inspiracijo za večji trud in prepričanje za nov uspeh.
4. Skupina mora krepiti zaupanje v Boga, kajti z njim imajo vse, kar je v njihovem dosegu (Shinn 2003, 174–5). Zato odrasli najprej potrebujejo za dejavno vero in za osebno rast – pripravo duha.

Po raziskavi in po smernicah cerkvenih dokumentov je biblična skupina pot do verskega dela z odraslimi (Š 14; Sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem 355; PIP 57; SPK 156). Udeleženci bibličnih skupin bi bili pripravljene vložiti še več truda, ko bi se skupina srečevala pogosteje, vsaj dvakrat na mesec. Interpretacija evangelijev in življenjska izkušnja posameznih udeležencev bibličnih skupin sta spodbuda v hoji za Kristusom v vsakdanjem življenju; to skušajo uresničevati. Udeleženci skupin s svojo odprtostjo vabijo svoje bližnje, prijatelje in znance k srečanjem biblične skupine, v kateri poglobljajo svojo vero.

Kratice

PIP – *Pridite in pogledjte: Slovenski pastoralni načrt; Krovni dokument*. 2012.

SPK – Kongregacija za duhovščino. 1998.

Š – Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi.

Reference

Bračko, Alenka. 2002. *Izobraževanje zaposlenih v Zavodu za zdravstveno zavarovanje Slovenije*. Ljubljana: Ekonomska fakulteta.

Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi. 2004. V: Drugi vatikanski cerkveni zbor. *Koncilski odloki*. Ljubljana: Družina.

Deci, Edward L., in Ryan Richard M. 2002. *Handbook of self-determination research*.

Rochester: University of Rochester Press.

Dermastja, Tina. 2009. *Motivacija v poslovnem in zasebnem življenju*. Kranj: B in B izobraževanje in usposabljanje.

Fowler, James W. 2000. *Faith and Structuring of Meaning: toward Moral and Religious Maturity*. New York: Harper and Row.

- Glasser, William.** 2007. *Nova psihologija osebnosti svobode: teorija izbire*. Ljubljana: Louisa.
- Jewell, Albert, ur.** 2004. *Ageing, spirituality and well-being*. London: Jessica Kingsley Publ.
- Kalin, Jana.** 2005. Komuniciranje, vodenje in motiviranje pri delu s skupino. V: Marija Sraka, ur. *Kateheza – komunikacija vere*, 17–53. Ljubljana: Katehetski zavod.
- Kongregacija za duhovščino.** 1998. *Splošni pravilnik za katehezo*. Ljubljana: Družina.
- Luhmann, Niklas.** 2000. *Die Religion der Gessellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Možina, Tanja.** 2003. *Kakovost v izobraževanju*. Ljubljana: Andragoški center Republike Slovenije.
- Pogačnik, Marjan.** 2007. Duhovna pot iskanja ob Svetem pismu. *Družina*, 28. januar. <http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/8146580874071e30c1256ed200511bee/c20> (pridobljeno 6. 12. 2012).
- Pridite in pogledajte: Slovenski pastoralni načrt; Krovni dokument.** 2012. Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.
- Radovan, Marko.** 2000. Motivacija z vidika socialnokognitivne teorije Alberta Bandure. *Anthropos* 32:115–124.
- Radšel Horvat, Tanja.** 2012. Ali je Sveto pismo tudi zame? *Družina*, 29. januar. <http://www.druzina.si/icd/spletnastran.nsf/all/929D7FDB68ADA4fC125799100403A> (pridobljeno 24. 1. 2013).
- Ratzinger, Joseph.** 2003. *Bog in svet*. Ljubljana: Družina.
- Shinn, George.** 2003. *Čudež motivacije*. Ljubljana: Založba Tuma.
- Stegu, Tadej, Erika Prijatelj in Magda Burger.** 2011. *Kateheza odraslih*. Celje: Mohorjeva družba.
- Stegu, Tadej.** 2009. *Andragogika*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Uhan, Stane.** 2000. *Vrednotenje dela II*. Kranj: Moderna organizacija.
- Vodičar, Janez.** 2009. Poetičnost vzgoje in pouka o veri. *Bogoslovni vestnik* 69:163–174.
- Zorec, Franc.** 2008. Misijonska razsežnost v katehezi. *Bogoslovni vestnik* 68:265–277.
- Zulehner Paul M.** 2007. *Aufbruchstudien*. <http://www.zulehner.org/site/forschung/osteuropa> (pridobljeno 31. 10. 2012).
- Župnija Ljubljana Vič.** 2012. Biblična skupina. <http://www.zupnija-vic.si/index.php/content/display/107/arhivnovica-109/20> (pridobljeno 11. 12. 2012).
- Župnija Vrhnika.** 2012. Biblična skupina. <http://zupnija-vrhnika.rkc.si/index.php/meni-skupine/meni-biblicna-skupina> (pridobljeno 11. 12. 2012).

Pregledni znanstveni članek (1.02)
BV 73 (2013) 4, 599—610
UDK: 37.01:316.47:17
Besedilo prejeto: 08/2013; sprejeto: 10/2013

Mik Šetina

Vzgoja kot izhodišče oblikovanja etičnih družbenih odnosov

Povzetek: V sodobnem času se na področju splošnih družbenih odnosov pojem etike vse pogosteje uporablja. Za to obstajajo različni vzroki, eden pomembnejših pa je zanesljivo nedavna finančna in gospodarska kriza, saj ljudi sili, da etičnim vprašanjem posvečajo več pozornosti. Zagotovo so vsa prizadevanja za uveljavitev etičnega razmišljanja pri urejanju družbenih odnosov pomembna, vendar morajo pri rešitvah upoštevati tudi človeško naravo in njene zakonitosti, ki oblikujejo človeško ravnanje. Ker se človekova osebnost oblikuje v odnosu in je razvoj človeka najizrazitejši v prvih letih, imata starševstvo in vzgoja pomembno vlogo tudi na področju etične vzgoje. V članku zato avtor zagovarja stališče, da je vzgoja temeljno izhodišče za trajno zagotavljanje etičnih družbenih odnosov. Izhaja iz ugotovitev razvojne psihologije, ki potrjujejo stališče, da se človekova etična zavest oblikuje s starševsko ljubeznijo in vzgojo in da poznejša prizadevanja težko porušijo temelje, ki so bili postavljeni v prvih letih življenja.

Gljučne besede: družbeni odnosi, etika, simbolnost, dialog, starševstvo, vzgoja, razvojna psihologija

Abstract: **Education as Basis for Formation of Ethical Social Relationships**

Contemporary use of term ethics within social relationships is ever more recurrent. There are various grounds for this phenomenon; one of them is certainly recent financial and economic crisis, which urges people to devote more attention to ethical questions. It is important to welcome all efforts which stimulate ethical thinking, but they shouldn't however neglect human nature and its stipulation for human behavior. Considering fact, that human personality develops within human relationships and that intensity of development gradually decreases, more attention should be intended for ethical upbringing and education. Article therefore argues for education as basis for sustainable ethical social relationships. Findings of child psychology confirm that loving parents and appropriate education build ethical consciousness of children and that is unlikely for later attempts to considerably modify developed behavior.

Key words: social relationships, ethics, symbolism, dialog, parenting, education, child psychology

Besedi vzgoja in družbena etika redko nastopata v isti besedni zvezi, večkrat pa ju začitimo povezani, ko vidimo odnose in spremembe v družbi, ki človeku niso v ponos. Vzgoja otrok v resnicoljubne in spoštljive posameznike se ob splošnem moralnemu razkroju družbe včasih zdi nesmiselna, saj starši dobijo občutek, da njihovi otroci s takšnimi vrednotami ne bodo preživel v odraslem svetu. Na srečo obstajajo tudi posamezniki, ki še zaupajo v vrednost človeka in v njegovo zmožnost, da stvari obrne na bolje. To zaupanje je dano tudi staršem, da ga sprejmejo pri vzgoji svojih otrok.

1. Etika, dialog in vzgoja

Urejanje družbenih odnosov pomeni enega večjih izzivov sodobne družbe, saj ne obstajajo samo različni modeli odnosov, temveč je že samo razumevanje zakonitosti njihovega oblikovanja lahko različno. Osnovni gradniki družbenih odnosov so posamezniki, ki živijo v družbi, zato je to trajen odnos, odnos, v katerega je človek stalno vključen. Spremembe v družbenih odnosih torej predpostavljajo tudi spremembo (odnosa) posameznika, zato je pomembno, da se pri urejanju družbenih odnosov upoštevajo zakonitosti, ki določajo, kako jih človek vzpostavlja in oblikuje. Med osnovne »zakonitosti« človeške narave sodijo vse tiste dejavnosti, ki človeku omogočajo preživeti, hkrati pa oblikujejo človekovo osebnost vse od začetka, torej od spočetja oziroma rojstva dalje. Kljub samorazvidnosti so šele novejša raziskava potrdile, da se osebnost človeka oblikuje (zgolj) v mejah odnosa z drugimi in da ta odnos najodločilneje določa, kako bo posameznik spoznaval in sprejemal svoje okolje in v njem samega sebe (Juhant 2006, 72–3). Človek je namreč odvisen od drugih bolj kakor druga živa bitja, in če želi preživeti, mora sodelovati, najprej z starši oziroma skrbniki, hitro pa tudi s preostalim okoljem (Juhant 2009, 66). Človek sodeluje tako, da vzpostavlja dialog, ki sprva poteka neverbalno, kot odnos med otrokom in starši; z njim otrok na simbolni način spoznava resničnost, z odraščanjem pa mora vedno bolj sodelovati tudi tako, da uporablja govorico. Govorica je orodje, ki človeku pomaga obvladovati svet (Juhant in Strahovnik 2010, 362). Za razumevanje medčloveških odnosov je pomembno vedeti, da se tako verbalni kakor neverbalni dialog gradita s simboli, ki posredno preoblikujejo zunanjo resničnost v notranji svet, zato je ta svet pri vsakem človeku drugačen. Kot simbolno bitje se človek zato vedno obrača k drugemu, saj mu drugi »odpira pot v simbolni svet« (Juhant 2009, 67). Ali bo takšen svet dober in spodbuden ali pa prežet s strahom, je zato v veliki meri odvisno od kvalitete odnosa, kakor se najbolj jasno kaže pri otroku, ki brez skrbnikov ne more vstopiti v človeški svet. Zato je pri vzgoji pomembno, da se starši in pozneje tudi drugi vzgojitelji živijo v otrokov notranji svet, saj bo le tako lahko vzpostavljeno pristno sodelovanje (66–7). Otrok začne prek govorice svet razumevati, hkrati pa ga lahko tudi začuti kot dobrega ali (in) slabega, s tem pa se vzpostavljajo prvi temelji človeškosti (Juhant in Strahovnik 2010, 362). Odločilen je torej dialog, ki se oblikuje v otroštvu, ohranjati pa ga je treba vse življenje (353). Dialog se oblikuje z razvojem človeko-

ve simbolne dejavnosti, ki jo omogoča zmožnost razumevanja zaznav iz okolja (Juhant 2006, 75). Sodobna psihologija ugotavlja, da je razumsko dožemanje otroka odvisno že od predrojstvenih vplivov, pozneje pa se oblikuje predvsem z vzgojo (75–6).

Čeprav nastopajo etična vprašanja na vseh področjih človekovega bivanja, imajo vsa izhodišče v človeški razumski razsežnosti, ki je odvisna od družbe. Človek je razumsko in odnosno, družbeno bitje, zato smiselno govorimo o etiki kot razumska bitja znotraj medčloveških odnosov. Pomen razuma kot odločilne človeške dejavnosti je izpostavil že Aristotel, ko ugotovil, da lahko človek le z razumom sledi svojim nalogam in usmerja svoje življenje v skladu z vrlinami (Aristotel 1994, 59). Človek pa za svoje ravnanje potrebuje poleg umskih tudi globlje etične razloge; to vse izhaja iz te človekove temeljne danosti, ki jo opisujemo kot človekovo osebno dostojanstvo (Juhant 2009, 347).

2. Dostojanstvo človeka

Potreba po odnosu izraža temeljno odvisnost posameznika od drugega in zahteva vzajemno priznanje dialoških partnerjev. Kot razumsko bitje živi vsak človek v svojem lastnem, neponovljivem simbolnem svetu, prek dialoga pa vstopa tudi v posebne svetove vseh drugih. V dialog se torej ne vključuje zgolj človek kot fizično bitje, temveč vedno tudi kot oseba, ki je izraz posebnosti in enkratnosti vsakega posameznika. Pojem osebe namreč združuje vse, kar je človeku prirojeno in od okolja posredovano, hkrati pa ostaja odprto za presežno. Prepoznanje vrednosti svoje lastne osebe, ki je izražena z zavestjo odvisnosti od druge (osebe), ustvarja (etični) občutek dostojanstva vsakega posameznika. Dostojanstvo izhaja iz zavesti o priznavanju druge osebe kot sebi enakovredne in izraža temeljno spoštovanje do drugega človeškega bitja. Pravno je to izkazano z univerzalnimi in enakimi človekovimi pravicami za vse, to pa predpostavlja njihovo brezpogojno spoštovanje in neodtujljivost. Temeljne pravice namreč niso vezane na sposobnosti in dejanja vsakega posameznika, temveč so, kakor navaja preambula Mednarodnega pakta o državljanskih in političnih pravicah, »prirojene človekovi osebnosti«. Dostojanstvo pomeni torej tudi etično odgovornost vsakega posameznika po priznanju in uveljavljanju absolutne vrednosti človeka kot osebe, ki si kot simbolno bitje z razumom utemeljuje svoje življenje (349).

Vprašanje človekovega dostojanstva ostaja trajen izziv človeštva, s katerim se sooča tudi sodobna družba. Zato na mnogih področjih človekovega življenja in delovanja (začetek in konec življenja) etična vprašanja izzivajo in zahtevajo vsaj minimalno soglasje, ki omogoča vzdrževanje etično urejenega sobivanja. Pomembno je torej, da se človekovo dostojanstvo ohranja kot »najvišje moralno in pravno načelo« (348). Samo iz takšnega izhodišča sta možni utemeljitev in etična ureditev družbenih odnosov. Najvišje etično načelo ohranja in usmerja človeka v njegovi potrebi, da si umno ureja življenje in ga ohranja na način, ki zagotavlja ustaljenost in varnost. Ker pa poteka človeško delovanje na različnih ravneh in v različnih raz-

sežnostih bivanja, to pa je vezano na življenjsko okolje, ki se (kot posledica tega) nenehno spreminja, je vprašanje človeškega dostojanstva vedno odprto novim izzivom.

3. Človek kot bitje odnosa

Kakor že povedano, je človek bitje odnosa in vzpostavlja tako tudi svoje etične temelje. Da bi pri odkrivanju (etičnih) družbenih odnosov zajeli vso človekovo zapletenost, je treba izhajati iz pojmovanja človeka, ki zajema vse njegove razsežnosti. Predpostavlja filozofsko, antropološko, sociološko in tudi psihološko razumevanje človeka kot osebe z lastnostmi, ki se uresničujejo in rastejo v sobivanju in ki brez odnosa za posameznika niti ne obstajajo. Etika usmerja človekovo delovanje, tako da povezuje njegovo osebno življenjsko izkušnjo z izkušnjo vseh drugih (Juhant 2003, 6). Vsa človekova dejavnost poteka na podlagi umnega in medsebojnega odnosa, zato brez etike o človeku kot osebi niti ne moremo govoriti, saj se vanjo človek že rodi, v njej odraščá in z njo kot oseba tudi živi tako, da jo deli z drugimi. Vzgoja kot način usmerjanja in oblikovanja človeka kot osebe je zato v samem izhodišču oblikovanja etičnih družbenih odnosov in pomeni osnovni gradnik človeške družbe. Razumemo jo lahko kot zaščito in pomoč življenju (Montessori 1949, 10). Vzgoja izpostavlja človeka oziroma njegovo osebnost, zato je ta osebnost vedno tudi njen predmet (20).

Le v družbenih odnosih lahko človek izraža svojo individualnost, zato so odnosi prepleteni in zapleteni in človek težko vedno ohranja etično prisebnost. Emancipacija posameznika odpira možnosti izbire na različnih področjih, tudi pri vrednotah, ki določajo kvaliteto življenja. Prehod iz klasične v sodobno družbo spremlja sprememba družbenih odnosov, ki postajajo zato tudi bolj raznoliki, to pa neizogibno privede do dvoma ali celo nasprotovanja ustaljenim in veljavnim etičnim temeljem. Kohlbergova raziskava posameznikovega moralnega razvoja poudarja, da življenjsko okolje pomembno vpliva na oblikovanje različnih stopenj etičnih zavesti.¹ Vsaka stopnja ustreza človekovim trenutnim (moralnim) potrebam, ki pa se z moralno vzgojo lahko spreminjajo (Kroflič 1997, 44–9). Začetne stopnje moralnega vedenja izražajo predvsem človekovo skrb za sebe, tudi na račun drugih, in se lahko v primernem okolju, če to okolje spodbuja moralno vzgojo, razvijajo v višjo etično zavest, ki temelji na skupnih (univerzalnih) etičnih načelih (49). Odgovornost za razvoj posameznikove etične zavesti je zato vzajemna, tako v družinskem okolju kakor na ravni družbe, saj je človek ne zmore razviti sam, temveč vedno v odnosu z okoljem. Razumevanje človeka kot zgolj individualno naravnane posameznika s svojo lastno svobodo težko vzpostavi etične temelje za skupno bivanje, saj manjka temeljno priznanje odvisnosti od drugega, s tem pa tudi priznavanje drugega kot enakovrednega dialoškega partnerja.

¹ Lawrence Kohlberg (1927–1987) deli razvoj etične zavesti na tri zaporedne stopnje, ki so odvisne od kognitivnega razvoja posameznika, od njegove volje in motivacije in od vpliva socialnega okolja (Kroflič 1997, 44).

4. Individualna in družbena razsežnost človeka in odgovornost

Individualno naravnani človek je soočen z mnogimi možnostmi, kako naj živi in usmerja svoje delovanje, hkrati pa je postavljen v položaj, ko je glede etičnih vprašanj prepuščen samemu sebi. Sodobno urejena družba, ki postavlja posameznika pred skupnost, zato težko doseže soglasje glede skupnih etičnih izhodišč za vrednostno usmeritev skupnosti in tudi za individualno presojo glede pravilnosti in ustreznosti nekega določenega življenjskega nazora, tako na ravni družbe kakor tudi pri ustvarjanju in vzdrževanju posameznikovega notranjega ravnovesja.

Emancipacija posameznika in družbeni razvoj oblikujeta nove življenjske sloge, ki uresničujejo zahteve po posameznikovi večji samostojnosti, hkrati pa ga soočajo z odgovornostmi in pričakovanji, kakršnih človek klasičnih družb ni bil vajen. Izročilo formalnih in tudi nenapisanih splošnih nazorov družbe, ki so se razvijali postopoma in so bili zato ustrezno prilagojeni na posamezno kulturno okolje, izgubljajo svojo sporočilno vrednost, saj njihovo posredovanje ne more slediti hitro spreminjajočemu se družbenemu okolju. Individualizirani svet postaja okolje, v katerem se človek vedno težje vključuje oziroma poistoveti s socialnim okoljem, to pa poveča občutek izgubljenosti in strahu pred odnosom. Človekovo okolje se je z družbenim razvojem, še posebno na področju mednarodne trgovine in elektronske izmenjave podatkov, razširilo skoraj na ves svet, zato za posameznika postaja vedno bolj globalno in dostopno. Človek je s tem pridobil več svobode in možnosti za svoje delovanje, nasprotno pa ga vse večja odprtost in dostopnost sveta tudi bolj ogrožata. Človek za svoje delovanje potrebuje ustaljenost, ki jo v prvih letih življenja zagotavlja predvsem družinsko okolje. V preteklosti je to ustaljenost zagotavljala tudi družba, ki je bila sorazmerno zaprta in nazorsko trdna. Svoboda ljudi je bila omejena na meje družbenega sloja, v katerem je posameznik odraščal, in le redki so dobili priložnost, da so s svojimi sposobnosti te meje preseгли. Sposobnosti pa navadno niso zadoščale, da bi posameznik dobil priložnost in da bi bil uspešen zgolj zaradi njih, temveč je moral živeti tudi v primernem življenjskem okolju, ki mu je to omogočalo. Človek je svoje delovanje prilagodil okolju, prostor svobode pa je bil omejen na družbene norme, ki so formalno, v veliki meri pa tudi neformalno urejale posameznikov izhodiščni položaj. Iz tega položaja so izhajale potem tudi družbene odgovornosti, ki so bile za posameznika zavezujoče, ne glede na njegovo osebno prepričanje. Ta položaj posameznika je bil utemeljen tudi v filozofiji. Pri Platonu, pri Aristotelu in pri Tomažu Akvinskem je bila pomembna družbena razsežnost posameznika, zato je imela skupnost prednost pred posameznikom, čigar svoboda se lahko na račun skupnega dobrega tudi omeji (Juhant 2003, 13). Etična odgovornost je torej izhajala iz odgovornosti do skupnosti in je dokaj natančno urejala posameznikov položaj in ga tako odvezala bremena odgovornosti do samega sebe in v neki določeni meri tudi do bližnjih. Današnji človek, soočen z negotovostjo izbire, je prikrajšan za varnost življenja v občestvu in mu ta določenost manjka, saj človeku zagotavlja določeno ustaljenost in predvidljivost življenja, to pa sta kvaliteti, ki negujeta človekovo temeljno potrebo po varnosti.

V sodobnem svetu je posamezniku omogočena svoboda, da se uresničuje na vseh tistih področjih in ravneh, ki ustrezajo njegovim sposobnostim, vendar je odgovornost vsakega posameznika, da se za to usposobi in danosti upraviči. Posameznikovo (samo)uresničevanje obsega tudi vse tiste odgovornosti, ki najbolj odločilno vplivajo na kvaliteto in smiselnost življenja, pri tem pa se človek neizogibno sooči z vprašanji, ki presegajo njegove umske zmožnosti. Kot notranja zahteva ta vprašanja kljub vsemu potrebujejo odgovor, saj so sestavni del posameznikove istovetnosti. Vprašanje minljivosti, smisla življenja in poslanstva nimajo logično-tehnične razvidnosti pozitivne stvarnosti, a v življenju vsakega posameznika neizogibno nastopijo. To v človeku vzbuja skrb, in če vprašanja nimajo ustreznega odgovora v obliki ozaveščanja in ponotranjenja, se pokaže strah oziroma tesnoba, ki človeku zoži obzorje duha oziroma njegovo zavest. Martin Heidegger (1889–1976) ugotavlja, da je tesnoba prvinsko občutenje, nastopi pa kot klic vesti zaradi izgube samolastnosti v svetu (Heidegger 2005, 377).

Tudi na področju vzgoje mora zato družba, predvsem pa posamezniki temeljiteje premisliti svoje poslanstvo in se poučiti o človekovih globljih vzgibih človeka, saj ti vzgibi odločilno oblikujejo posameznikovo osebnost. Maria Montessori (1870–1952) govori o vzgoji za življenje, torej o vzgoji, ki družbo oblikuje in ohranja, ne pa ji zgolj sledi.

5. Problemi starševstva

Svoboda izbire postavlja človeka v negotov položaj, saj je soočen z odgovornostjo, da se pravilno odloči. Kako bo posameznik sprejel odgovornost za svoje delovanje, določa več dejavnikov, prevladujoča sta predvsem značaj in vpliv življenjskega okolja. Če človek svoj značaj pridobi z rojstvom in ga razumemo kot del osebnosti, ima življenjsko okolje več ravni, na katere ima človek večji ali manjši vpliv. Ožje je to življenjsko okolje, več je možnosti za človeka, da ga oblikuje. Do družine kot najožjega življenjskega okolja ima zato človek največjo odgovornost, saj mu kot njegova osnovna bivanjska skupnost daje tudi največ možnosti, da to odgovornost sprejme. Kako jo bo človek ponotranjil in izvajal, pa je odvisno tako od njegovega prirojenega značaja kakor od vzgoje, ki določa, kako se bo otrok navezal na svoje življenjsko okolje in oblikoval svoj značaj. Otroek se namreč naravno navezuje na svoje starše oziroma primarne skrbnike, saj potrebuje njihovo fizično in čustveno bližino, da ohranja občutek varnosti in dobi najboljšo zaščito pred nevarnostmi iz okolja (Erzar, Kompan Erzar 2011, 121). Navezovanje poteka spontano vse od rojstva dalje in ima zaradi močnih podzavestnih vsebin odločilno vlogo pri oblikovanju otrokovega odnosa do staršev, zato sta zelo pomembni čustvena zrelost in pripravljenost vzgojiteljev (Jung 2002, 90). Carl Gustav Jung (1875–1961) v svojih raziskavah otroške psihologije ugotavlja, da ima nezavedno ravnanje staršev globok vpliv na otrokovo psiho. Potlačeni problemi staršev se kot izvirni greh nezavedno prenašajo na otroke in samo prizadevanje staršev, da se zavestno soočijo z življenjskimi stiskami in tegobami, lahko obvarujejo otroka pred nenaravno

škodo (27).² Škoda nastane, ko otrok nezavedne vsebine staršev prevzame nase, in ker jih ni zmožen razumeti, jih potlači kot osebno doživete travme, ki so zanj nenaravne. Otrokova duševnost se prva leta razvija kot del psihološkega ozračja staršev, zato potlačene in nerazkrite vsebine staršev močno vplivajo na otrokovo zdravje – Jung ta odnos pojmuje kot »mistično soudeležbo« (80).³ Za starše je torej pomembno, da se zavedajo te otrokove moči, še posebno če želijo, da se bo njihova dejavna starševska vloga ustrezno posrečila.

6. Razvoj otroka

Če predpostavljamo, da ima posameznik na svoje življenjsko okolje omejen vpliv, v začetku življenja pa praktično nobenega, je okolje tisto, ki najodločilneje oblikuje človekovo osebnost, predvsem kot vzgoja človekovih naravnih danosti. Novejše raziskave so pokazale, da se človekov značaj oblikuje pretežno v prvih treh letih življenja in da poznejši razvoj navadno ne preseže okvirov, ki so se izoblikovali v teh letih (Montessori 1949, 6). Maria Montessori v svojih raziskav otroške psihologije ugotavlja, da je s stališča razvoja osebnosti otrok pri treh letih že odrasla oseba, saj je zgradba osebnosti po kvaliteti v prvih treh letih že dosegla raven, za katero bi odrasel človek potreboval nadaljnjih šestdeset let, zato triletnega otroka označuje kot že »starega človeka« (6).

Tudi brez psiholoških raziskav posamezniku izkušnja starševstva, če jo seveda sprejme, nazorno pokaže njegov hitri razvoj v prvih in vedno manj izrazitega v nadaljnjih letih. Če se človekova podoba najizraziteje oblikuje na začetku življenja, potem je tudi praktičnoumsko smiselno, da starši temu obdobju posvetijo dovolj pozornosti. Vzorci in navade, ki jih človek prejme v času odraščanja, oblikujejo njegovo osebnost in usmerjajo njegovo delovanje, zato je to po svoji naravi inertno in časovno usmerjeno v preteklost. Ta usmerjenost se kaže kot zaporedje vzrokov in posledic človekovih dejanj in odnosov v preteklosti, to pa postane sestavni del človekove osebnosti (Svetina 1990, 6). V svojem mišljenju in delovanju človek vedno izhaja iz teh vzorcev, in tudi če ima tudi notranje moči, da jih preseže, se vzorci navadno ohranjajo in utrjujejo. Čeprav preteklost človeka oblikuje, pa je človek vedno usmerjen tudi v prihodnost; to po Jungu izhaja iz človekove zavesti glede različnih možnosti soočanja z življenjskimi problemi (Jung 1994, 78). Način soočanja z življenjem se oblikuje že v otroštvu, v tako imenovanih ranljivih obdobjih, ko je otrok še posebno dovzeten za posamezne signale iz okolja. V zadnjem obdobju prvih treh let življenja, ko se pri otroku konča prvo obdobje oblikovanja osebnosti, nastopi tako imenovana kriza nasprotovanja, s katero otrok pokaže, da se želi razviti v samostojno osebnost (Quattrocchi Montanaro 1991,

² Jung govori o nenaravni naravi škode, ker je otroku vsiljena od zunaj in ni posledica otrokovih osebnih izkušenj.

³ Pomenljiv in tudi za sodobne starše uporaben je zgled deklice, ki je skozi sanje izrazila nezavedne želje očeta po bližini z materjo; to se je pokazalo kot posledica nerazrešenih odnosov z ženo (Jung 2002, 78–82).

157). Takrat pride za starše možnost, da z otrokom vzpostavijo pristen odnos, ki ga bodo lahko negovali vse življenje. Če se takšna priložnost spregleda, bo pozneje težje vzpostaviti globlji stik z otrokom, saj je otrok že prevzel vzorce odzivanja staršev. Čustvena odsotnost in permisivna ali prestroga vzgoja otroka osiromašita za pravi občutek svobode in spoštovanja, ki se oblikuje prav v tem obdobju (160). Pomembno je, da vzgoja – vsaj v prvem obdobju – ne pomeni posredovanja znanja otroku, temveč predvsem upoštevanje njegove osebnosti (Montessori 1949, 2). Jedro vzgoje po metodi Montessori mora sestavljati zaznavanje in spoštovanje osebnosti, to pa je pogoj za razvoj otrokovih (še) neuresničenih sposobnosti (2). Pogosto se starši sprašujejo, kako vzgajati otroka, ki še ne govori in se ne giblje, zato tudi mnogi psihologi zavračajo kakršnokoli dejavno starševstvo v prvih letih kot nesmiselno, saj naj bi za razvoj otroka zadoščala zgolj ljubezen staršev. Ta ljubezen je seveda osnova vsakega odnosa – tudi v zrelejših letih, kljub temu pa potrebuje otrok še ustrezno razumevanje svojih potreb in zmožnosti; to zahteva primeren odziv staršev, da se otrokova samopodoba pravilno razvije. Zgodnja samopodoba izvira iz ljubečega odnosa staršev in iz razvoja samostojne osebnosti ob pomoči svobodnega samoučenja. Otrok v prvih letih ni dovzeten za poučevanje, saj še ne govori in ne razume besed, vendar to ne pomeni, da ni zmožen učenja. Tako kakor se nauči materinega jezika, ima otrok prirojene sposobnosti učenja tudi na drugih področjih (4). Da bo otrok razvil svoje notranje zmožnosti, potrebuje primerno okolje, ki ga bo pri tem spontano in svobodno usmerjalo (Gutek 2004, 56). Na njegov razvoj pa bolj kakor geni vpliva kakovostno starševstvo (Juul 2009, 152). Svobodno in samostojno postavljanje ciljev v ustreznem okolju in primerna odzivnost staršev razvijata otrokovo samostojnost in neodvisnost v zrelejših letih, ko bo pri uresničevanju ciljev soočen z nasprotnimi cilji ali interesi drugih.

7. Družbeni odnosi in vzgoja

V svojem delovanju človek nikoli ni sam, pri tem se srečuje z drugimi posamezniki, ki tudi zasledujejo svoje cilje. Človek torej ni družbeno bitje le zaradi svoje odvisnosti od drugih v odraščanju, temveč tako živi tudi, ko dosega postavljene cilje, saj pri tem praviloma vstopa v neko določeno družbeno okolje, v katerem se srečuje z drugimi. Odnosom, ki se vzpostavljajo v okolju, pravimo zato družbeni odnosi, njihovo prepletenost in izražanje pa označujemo kot kulturo. Sodobno pojmovanje človeka, ki izpostavlja individualne potrebe in pravice, pogosto zanemarja družbeno razsežnost posameznikovega delovanja.

Človek stopa v odnose vedno kot oseba, sestavljena iz različnih med seboj prepletenih ravni bivanja, ki vsaka po svoje določa, kako bo posameznik usmerjal svoje delovanje in kako bo gradil odnose. Te ravni se oblikujejo vse od rojstva dalje, njihova končna podoba pa je odvisna od človekovega prirojenega značaja kot naravne danosti in od dejavnikov okolja, torej od starševstva in od kulture. Glede vpliva posameznih dejavnikov na razvoj osebnosti ni enotnega mnenja, saj je človek enkratno in neponovljivo bitje, prirojene značaji pa so različno zapleteni in

samosvoji. Sodobne vzgojne metode kažejo, da ima otrok že v prvih letih velike zmožnosti za razvoj, zlasti ko odrašča v ustreznem okolju, ki mu daje tudi čustveno varnost in trdnost. Razvoj prirojenega značaja se v primernem okolju usmerja v oblikovanje samostojne in celovite osebnosti, sposobne vstopanja v različne socialne odnose. Osebnost, razvita v spoštljivem in spodbudnem okolju, omogoča otroku, da naravno pridobi občutek odgovornosti, saj se z njo poistoveti in je ne jemlje zgolj kot obvezo. Ustrezna vzgoja v ustreznem okolju otroka nauči odgovornosti, ki jo izraža kot del osebnosti, zato je ne doživlja kot prisilo ali breme. Odgovornost se razvije naravno, otrokovo delovanje pa je bolj svobodno, saj sta svoboda in odgovornost ves čas neločljivo povezani (Schmidt 2009, 184).

Človek se v življenju srečuje z različnimi oblikami odgovornosti, ki so med seboj bolj ali manj prepletene ali pa se dopolnjujejo. Človek se v odnosu s svojim okoljem sprijema z večino od njih, čeprav jih včasih težko prepozna ali razločuje. Starejše generacije so bile soočene predvsem s tako imenovano družbeno odgovornostjo, osredotočeno na posameznikovo odgovornost do drugih, predvsem pa do skupnosti. V ospredju je bil predvsem njen formalni izraz, ki je izhajal iz predpisanega ali dogovorjenega načina vedenja, človekovo notranje doživljanje pa je bilo zanemarjeno, tudi na račun osebnega dostojanstva in svobode. Poudarjanju zgolj zunanega (formalnega) izpolnjevanja odgovornosti lahko sledita izključevanje in nizka raven spoštovanja otrok, saj otroci še niso zmožni izražanja odgovornosti na način odrasle osebe, torej z besednim izpovedovanjem notranjih doživetij. V mnogih kulturah prevladuje splošno prepričanje, da si morajo otroci spoštovanje prislužiti, a to lahko navadno uresničijo šele v poznejših letih, ko je razvoj njihove osebnosti v veliki meri že končan.

Zanemarjanje pomena osebne vključenosti in osredotočanje na formalno ureditev odnosov v obliki zakonov, predpisov in tudi nenapisanih družbenih norm vedenja navadno spregledata svoj predmet, to je človeka oziroma njegovo osebnost. Novejša pojmovanja človeka, ki izhajajo iz dostojanstva svobodne odločitve, pa so osredotočena tudi na osebno razsežnost odgovornosti: ob pravilnem razvoju naravno preraste v družbeno odgovornost. To potrjujejo rezultati terapevtske prakse, ki kažejo, da posameznik z ustreznim razvitim občutkom za osebno odgovornost deluje tudi v korist družbe (Juul 2009, 80). Jasper Juul (rojen leta 1948) ugotavlja, da je osebna odgovornost eden najbolj sistemskih fenomenov, to pa pomeni, da vpliva na odnose, ne glede na posameznikovo dejavnost (81). Odgovornost, ki je posameznik ne sprejme, samodejno obremeni druge: starše, prijatelje, sodelavce ali tudi otroke (81). Poudarjanje zgolj individualne razsežnosti človeka je zato enostransko in vodi v neustrezno razumevanja odgovornosti. Družbena razsežnost človeka je neločljivo povezana s posamično vrednostjo človeškega bitja, zato nobene ne moremo izključevati, saj sta obe združeni v pomenu človeške osebe.

8. Etični družbeni odnosi

Ko govorimo o etiki v družbi, se je glede njene vsebine pogosto težko zediniti, kakor je razvidno tudi iz zgodovine filozofskih in praktičnozgodovinskih po-

skusov utemeljitve nazora, ki bi zaobsegel dostojanstvo vseh ali vsaj večine članov družbe, s ciljem, da se uredi in ohrani skupnost. Ni torej pomembno vprašanje formalne ureditve, ki navadno vsebuje plemenite ali vsaj dobronamerne cilje, temveč dejansko uresničevanje njene vsebine. To potrjujejo tudi mnogi miselni in praktični naporu uresničitve etičnih načel na ravni družbe, ki niso dosegli svojega cilja, predvsem pa niso izhajali iz zakonitosti človeške notranje narave ali jih dovolj upoštevali. Pri etiki na ravni družbe je pomemben antropološki vidik človeka, to je pristop, ki celostno obravnava človeško naravo in tudi življenje v skupnosti. Celostno razumevanje človeka kot osebe pa je možno le z upoštevanjem njegove družbene razsežnosti (Juhant 2006, 149). Zgodovinska izkušnja je človeka že večkrat opomnila, da zanemarjanje posameznih, predvsem notranjih razsežnosti človeške osebe slej ko prej privede do razvrednotenja ciljev in v skrajnem primeru tudi do razčlovečenja medsebojnih odnosov in do izgube izvirnega pomena postavljenih etičnih pravil.

V svojem čustvovanju in delovanju je človek predvsem bitje navade. *Kakor ugotavlja* Alasdair MacIntyre (1929), je tako kakor pri drugih bitjih tudi človekovo telesno vedenje sprva živalskega izvora in posameznik šele z jezikom spremeni svoja prepričanja in vedenje, kot umno bitje osvoji kreposti, da usmerjajo njegovo delovanje (MacIntyre 2006, 61). Pridobljene kreposti oziroma navade imajo moč, da *nezavedno usmerjajo delovanje človeka*, njegovemu življenju pa dajejo stalnost in predvidljivost. Navada, v dobrem ali slabem, najodločilneje vpliva na ravnanje ljudi, to pa njihovemu značaju daje vztrajnost in sorazmerno neodzivnost na spremembe, ki so zato velikokrat nezaželene, saj podirajo udomačeno psihološko ozračje. Psihološke raziskave so pokazale, da človek šele prek drugih vzpostavlja svojo osebnost, torej najprej v družini, pozneje pa tudi v širšem socialnem okolju (Juhant 2006, 148). Vse zunanje (pridobljene iz okolja) in notranje pobude pretvarja v simbole, ki oblikujejo značaj. Najnovejše ugotovitve razvojnih psihologov kažejo, da je otrokova simbolna dejavnost intenzivnejša in bogatejša, kakor je bilo domnevano. Raziskave razvoja otrok so izpostavile dva dejavnika, ki sta skupna vsem otrokom, ne glede na njihovo kulturno okolje. Prvi je že omenjeni razvoj v prvi triadi, ko se skoraj v celoti oblikuje otrokova osebnost, drugi, ki je s prvim povezan, pa zadeva občutljiva otrokova obdobja in njegovo odzivanje. Pedagogi ugotavljajo, da se otroci iste starosti na posamezne teme odzivajo enako, ne glede na njihovo okolje (Cavalletti 2008, 160). Pri tem je pomembno, da je to naravna notranja moč, ki vodi otrokov razvoj, kaže pa se kot radovednost in potreba po raziskovanju in po učenju. Zadovoljitev te potrebe prevzame otroka in ga umiri, vodi ga k »skladnemu oblikovanju osebnosti same v sebi in v odnosu do sveta« (160–1). V občutljivih obdobjih otroku nekatera področja »globoko ustrezajo, kar nujno potrebuje za skladen razvoj« (160). Ta obdobja pomenijo okno v človeško notranjost, ko je otrok še posebno dojemljiv za razvoj kake sposobnosti (Maier-Hauser 2000, 32).⁴ Ta obdobja so povsem naravna in omogočajo otroku lažje sprejemanje novega, učenje pa je boljše in hitrejše (32).

⁴ Tako na primer je v drugem letu starosti otrok posebno dojemljiv za učenje reda in pravil in v tem obdobju začne posnemati starše.

Otroci, ki se že v zgodnjih letih naučijo samostojnega obvladovanja svojih zanimanj, pridobijo samozaupanje, ki jim v poznejših letih omogoča lažjo umestitev v socialno okolje. Takšni otroci imajo manj strahu pred neznanim in se v življenju bolje »znajdejo« (30). Pri tem je pomembno, da privajanje otroka na samostojnost poteka v ustreznem okolju, ki z ustrezno postavljenimi mejami izbire omogoča svobodno delovanje otroka. Pravilno postavljeno okolje usposablja otroka za samostojnost in samoiniciativnost na vseh področjih njegovega zanimanja.

Otroka že od začetka najbolj »zanimajo« odnosi; to se kaže v njegovi potrebi po bližini, po pozornosti in po ljubezni. Usmerjenost otroka k drugemu (k staršem, k vzgojitelju) pomeni notranjo moč, ki glede na odzivnost okolja določa, kako bo otrok sprejemal svet in v njem deloval. Odraščanje je postopno prehajanje od ožjega k vedno širšemu socialnemu okolju, pri tem pa ostajajo temeljne notranje potrebe enake, spreminja se le njihovo zunanje izražanje. Najpogostejši zunanji izraz notranjega doživljanja je potreba po dialogu, ki jo lahko posameznik zadovoljuje zgolj z drugo osebo. Dialog omogoča, da ustvarimo bližino, izvemo kaj o sebi, o drugih in o svetu, zato je pomembno, da je otrok vanj vključen že od začetka. Juul ugotavlja, da za sodelovanje otrok ne obstaja spodnja meja in da dialog oblikuje otrokov občutek enakovrednosti (Juul 2009, 148–149). Vključevanje otrok v odločanje daje otroku občutek, da sooblikuje svoje življenje, to pa spodbuja občutek osebne odgovornosti za uresničevanje dogovorjenega (151).⁵ Etika na družbeni ravni pomeni naravno nadaljevanje dialoga enakovrednih, vključujočih se in spoštovanih posameznikov.

Čeprav ima družba odgovornost, da omogoči otroku normalen razvoj, ima starševstvo pri tem še vedno prevladujočo vlogo. Zaradi tesne povezanosti z otrokom imajo največjo moč, da z dejavnim vključevanjem v vzgojo odločajo, v kakšno osebnost se bo posameznik razvil. Z odraščanjem pa del te moči prevzame širše družbeno okolje, najprej vzgojne in šolske ustanove, pozneje tudi druge družbene organizacije, ki si lahko z negovanjem (delovne) etike zagotavljajo trajnostni razvoj in dolgoročni obstoj.

Skozi vse življenjsko obdobje pa je posameznik vključen v formalne okvire družbe, zato lahko družba z zakonodajo ustrezno uredi vsa tista področja, ki so potrebna za otrokov razvoj; to neposredno ali posredno vpliva tudi na etičnost (prihodnjih) družbenih odnosov.

9. Sklep

Razvojna psihologija vedno bolj ugotavlja, da so začetna leta življenja najpomembnejša za otrokov razvoj in da se v prvem življenjskem obdobju oblikuje večina tistih vzorcev vedenja, ki človeka spremljajo tudi v nadaljnjem življenju. Ker

⁵ Vključevanja in dialoga ne smemo zamenjevati s permisivno vzgojo, ko starši iz prepričanja ali osebnih razlogov ne želijo ali ne morejo uporabiti osebne moči in avtoritete, s tem pa odgovornost starševstva prelagajo na otroke (153).

je človekovo zaznavanje sveta posredno, v obliki predstav, ki jih gradijo simboli, se pod starševskim vplivom že zelo zgodaj oblikujejo okviri človeške osebnosti. Otroške predstave o svetu se namreč razvijajo znotraj psihološkega ozračja staršev, zato jih otrok podzavestno prevzema kot svoje, z njimi pa se oblikuje tudi njegova osebnost. V tem ozračju odnosa se razvija tudi etični občutek za odgovornost, zato sta (ljubeče) starševstvo in zgodnja vzgoja tako pomembna. Pomembno je torej okolje, v katerem otrok odrašča, v začetku domače, na pomenu pa pridobiva tudi urejenost okolja za varstvo, vzgojo in šolske dejavnosti. Okolje lahko notranje moči otroka oblikuje v psihično zdravo, samostojno in etično odgovorno osebo, lahko pa jih spregleda ali celo usmeri v napačno smer. Etična odgovornost in gradnja etičnih družbenih odnosov se torej začneta z premišljenim in ljubečim starševstvom, ki naravno vodi v osebno etično zavezanost. Vzgoja otroka predpostavlja krepostno in odgovorno okolje, v katerem otrok lahko razvije svoje človeške sposobnosti, še posebno svojo etiko, s katero bo tudi sam dejavno in odgovorno stopil v okolje.

Reference

- Aristoteles.** 1994. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Cavalletti, Sofia.** 2008. *Otrokove verske zmožnosti: Opis izkušnje s tri- do šestletnimi otroki*. Ljubljana: Uršulinski zavod za vzgojo, izobraževanje in kulturo.
- Erzar, Tomaž, in Katarina Erzar Kompan.** 2011. *Teorija navezanosti*. Celje: Mohorjeva družba.
- Gutek, Gerald Lee.** 2004. *The Montessori Method: The Origins of an Educational Innovation*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Heidegger, Martin.** 2005. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Juhant, Janez.** 2003. *Etika ali človeškost: filozofski temelji etike*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2006. *Človek v iskanju svoje podobe: Filozofska antropologija*. Ljubljana: Študentska založba.
- Juhant, Janez, in Vojko Strahovnik.** 2010. Pristno delovanje je vzajemnost in sodelovanje. *Bogoslovni vestnik* 70:351–364.
- Juul, Jasper.** 2009. *Družinske vrednote: Življenje s partnerjem in otroki*. Radovljica: Didakta.
- Jung, Carl Gustav.** 2002. *Psihologija in vzgoja*. Ljubljana: Študentska založba.
- . 1994. *Sodobni človek išče dušo*. Ljubljana: J. Pergar.
- Krofič, Robi.** 1997. *Med poslušnostjo in odgovornostjo*. Ljubljana: Založba Vija.
- Maier-Hauser, Heidi.** 2000. *Lieben-ermutigten-lassen: Erziehung nach Montessori*. Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt.
- MacIntyre, Alasdair.** 2006. *Odvisne racionalne živali: Zakaj potrebujemo vrline*. Ljubljana: Študentska založba.
- Montessori, Maria.** 1949. *The absorbent mind*. Adyar: Theosophical publishing house.
- Quattrocchi Montanaro, Silvana.** 1991. *Understanding the Human Being*. Mountain View: Nienhuis Montessori.
- Schmidt, Maren M., in Dana Schmidt.** 2009. *Understanding Montessori: A Guide for Parents*. Dog Ear Publishing.
- Svetina, Janez.** 1990. *Slovenska šola za novo tisočletje*. Radovljica: Didakta.
- Thomas, Robert M.** 1992. *Comparing Theories of Child Development*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 73 (2013) 4, 611—624

UDK: 272-46-558.3(497.4)

Besedilo prejeto: 08/2012; sprejeto: 10/2012

Brigita Perše

Potreba po sistematični (po)krstni pastoralni v Cerkvi na Slovenskem

Povzetek: V Cerkvi na Slovenskem prevladuje krščevanje majhnih otrok, zato je krstna pastoralna v bistvu delo s starši teh otrok. Njihova vloga je v krstni katehezi nenadomestljiva. Študija pa razkrije, da se v strukturi staršev novokrščenecv hitro zmanjšuje delež poročenih staršev (bodisi cerkveno ali samo civilno poročenih). Leta 2010 je bilo neporočenih že 36,5 % vseh staršev novokrščenecv. V prihodnje jih bo verjetno še več. Zato lahko postane trenutek, ko starši prosijo za krst svojega otroka, pomembna »vstopna točka« za evangeliziranje staršev; Cerkev je – po izsledkih raziskave sodeč – ne izkoristi. Krstna pastoralna bi morala postati edno od prednostnih področij nove evangelizacije. V razpravi skušamo prikazati potrebo po načrtni sistematični krstni in pokrstni pastoralni pri nas. V ta namen predlagamo tudi nekaj konkretnih pastoralnih dejavnosti v to smer.

Ključne besede: cerkvena statistika, ljubljanska nadškofija, poroke, krst, krstna pastoralna, kateheza odraslih, misijonarska Cerkev

Abstract: **Necessity for Systematic (After)Baptismal Pastoral Care in Slovenian Church**

In Slovenian Church the prevailing form of baptism is infant baptism and baptismal pastoral care really means working with the parents of these infants. The study shows that the percentage of unmarried parents of the children to be baptized is increasing (in 2010 it already amounted to 36.5 %) and will probably continue to grow in the future. When parents who are more or less distant from the Church want to have their child baptized, this can be an important "entry point" for the evangelisation of the parents. According to the results of the investigation, however, the Church does not make use of it. The paper tries to show the necessity for a systematic (after)baptismal pastoral care as a part of adult catechesis and suggests some concrete pastoral actions therefor.

Key words: church statistics, archdiocese of Ljubljana, marriages, baptism, baptismal pastoral care, adult catechesis, missionary Church

1. UVOD

Jezus je po vstajenju svojim učencem naročil: »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence. Krščujte jih /.../ in učite jih izpolnjevati vse, kar koli sem vam zapovedal!« (Mt 28, 19–20). Nihče pa ne more postati kristjan, če ni videl odraslega kristjana, torej človeka z zrelo vero, je bil pogost poudarek cerkvenih očetov. Zato je tako potreben medčloveški stik, ta pa se začinja v družini. V zgodnjem krščanstvu so bile pri širjenju krščanstva velikega pomena prav »hiše«. »Hiša« (gr. *oikos*) ni označevala le obljudene zgradbe, ampak tudi gospodinjstvo, družino oziroma rodbino, vključno s sorodniki in sužnji, ki so živeli v tesni medsebojni povezanosti. Erich Garhammer (1996, 50) opozarja, da njihovega pomena za prakrščanstvo ni mogoče dovolj visoko ovrednotiti. Bile so ustanovno središče in gradbeni kamen krajevne skupnosti, postojanka misijona, kraj zbiranja h Gospodovemu obedu, prostor molitve in katehetskega pouka, zgled krščanskega bratstva, z osrednjo enostjo v Kristusu ... Ker so se v hišah kot zgradbah dogajala srečanja in obhajale božje službe, je jasno, da te skupnosti niso mogle biti prav velike.

Ko je v rimskem cesarstvu število kandidatov za krst skokovito naraslo (leta 313 krščanstvo postane dopustna vera, leta 380 pa uradna vera v rimskem cesarstvu), je bilo treba Cerkev organizirati drugače. S prehodom od manjšinske k množični Cerkvi so nastale kvalitativne spremembe. Propadel je katehumenat kot vseživljenjski proces, ko se je večina dala krstiti šele na smrtni postelji. Krščevati so začeli otroke. V družinah, posebno takšnih z daljšo krščansko tradicijo, so starši odslej dajali otrokom prvi pouk o veri in jih tudi sami uvajali v krščansko življenje. Na to dolžnost jih je Cerkev nemalokrat opominjala, kakor zasledimo v pridigah Janeza Krizostoma, Avgušтина in drugih. Situacija se je močno spremenila po propadu rimskega cesarstva, s preseljevanjem narodov. Nastopil je čas, ko je kralj zapovedal, da se sprejme krščanska vera, in je počasno delo Cerkve komaj dohajalo vladarja, ki je silil dalje. Takšno pokristjanjevanje je bilo predvsem zunanje, brez globlje verske vsebine. Konverzija ni bila individualna, temveč skupna ali knežja odločitev, krščanska pripadnost in notranje prepričanje nista bila nujno identična. Tridentinski koncil je zato obvezal župnike, naj imajo ob nedeljah krščanski nauk vsaj za odrasle, a v praksi je prevladovala kateheza otrok in doraščajočih. V času industrializacije se je družba bolj diferencirala, to pa je v ljudeh povečevalo prepad med vero in življenjem. Leta 1929 je Ciril Potočnik zaskrbljeno ugotavljal: »Vedno češče se čujejo tožbe o pomanjkanju življenja iz vere, govori se le še o nekem tradicionalnem, podedovanem krščanstvu tudi pri takih, ki od cerkve zapovedane dolžnosti na zunaj še izvršujejo. Že Renan je zapisal značilno besedo: 'Mi živimo le še od sence, od dūha (vonja) izpraznjene posode, tisti, ki pridejo za nami, bodo živeli od sence sence.' /.../ Prej so ljudje še živeli od neke podedovane vere. Njeno mesto zavzema danes filozofsko in moralno poganstvo. /.../ Naše družine niso več zdrave. Kjer je življenje v družinah krščansko, tam se ni bati ne za vero ne za pravnost, kjer pa tega ni, gine vera in propada pravnost.« (1929, 125–127) Mestno okolje, vpliv množičnih občil in razkristjanjenje družbe so vplivali na družino in jo spremenili. Nekdanjo razširjeno družino, v kateri so

skupaj živeli starši, otroci in drugi družinski člani (stari starši, tete, strici), je zamenjala mala oziroma nuklearna družina. Takšna ozka družina je izgubila veliko nalog, ki jih je nekdanja širša družina, to velja še zlasti za področje vzgoje in posredovanja vrednot, izročila, kulture, vere in podobnega. Kljub tem spremembam in kljub komunističnemu odkritemu nasprotovanju veri pa je bilo samoumevno, da je otrok krščen, in to brez poprejšnje priprave.¹ Takšno pastoralno ravnanje je vodilo k temu, da je bilo čedalje več ljudi krščenih, a ne uvedenih v krščansko življenje.

2. RAZISKAVA

2.1 Hipoteza

V raziskavi smo želeli potrditi oziroma ovreči predvsem hipoteze:

- da v Sloveniji glede na starost novokrščencev prevladuje krščenje majhnih otrok;
- da se v strukturi staršev novokrščencev glede na zakonski stan (cerkveno poročeni, zgolj civilno poročeni, neporočeni) povečuje delež neporočenih;
- da na oboje vpliva stopnja urbanizacije okolja.

2.2 Poprejšnje priprave in metode potrditve hipoteze

V raziskavi smo se oprli na podatke Statističnega urada Republike Slovenije o prebivalstvu, o porokah in o razvezah in na podatke cerkvene statistike, ki jih škofije na Slovenskem zbirajo pri župnijskih uradih na podlagi obrazca *verske statistike* (od leta 1965 do leta 2000) oziroma *Letnega pregleda pastoralnega dela: bogoslužni del* (od leta 2001 dalje). Iz omenjenih obrazcev smo analizirali trend cerkvenih porok v Sloveniji v obdobju 1966–2009, starostno strukturo novokrščencev in strukturo njihovih staršev glede na zakonski stan in število ur oziroma srečanj, ki so jih imeli duhovniki pred krstom s starši novokrščencev v obdobju 1965–2010.

Pri analizi njihovih povezav s stopnjo urbanizacije okolja smo upoštevali klasifikacijo župnij glede na podeželske, primestne (postpodeželske) in mestne, kakor so klasificirane v knjigi *Prihodnost župnije* (Perše 2011a, 182–193).

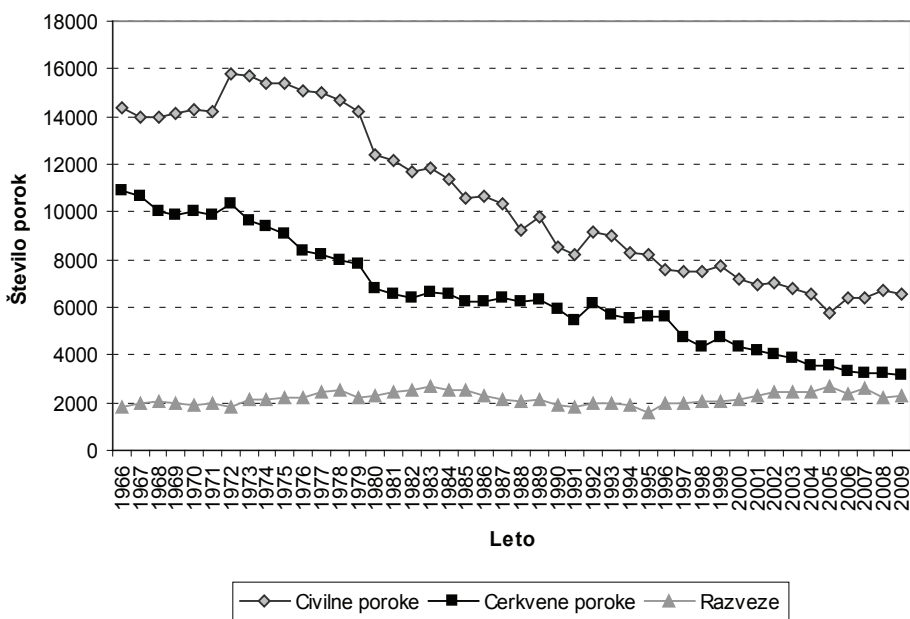
Gibanje preučevanih fenomenov smo ponazorili z grafi. Tam, kjer nismo uporabili grafičnih prikazov, smo v opombo zapisali enačbe linearnih trendov ($y = a + b * x$, pri tem je »a« povprečna vrednost odvisne spremenljivke na sredini preučevanega obdobja, »b« pa prirast oziroma upad v enem letu) in determinacijski koeficient (R^2), ki izraža moč pojasnenosti preučevanega modela.

¹ Eden od župnikov v Ljubljani je stanje takole opisal: »V Ljubljani /.../ je veljalo še v času 'svinčenega' režima pravilo, da sme vsak ljubljanski župnik krstiti kateregakoli otroka brez kakršnekoli povezave z župnikom, kjer je družina krščenca doma. Tako so imele največ krstov župnije okrog bolnic, saj so mimogrede iz bolnice zanesli h krstu še otroka, in stvar je bila urejena. Tako je bilo /.../ v Ljubljani nekaj župnij, ki so imele veliko število krstov; vsak je bil anonimen, čeprav je povedal svoj naslov, včasih tudi nepravega.« (Marinko 1996, 81)

2.3 Rezultati

2.3.1 Poroke, rojstva in razveze v Sloveniji

Gibanje civilno in cerkveno sklenjenih porok in razvez v Sloveniji v obdobju 1966–2009 smo ponazorili na grafu 1.



Graf 1: Civilne in cerkvene poroke in razveze v Sloveniji, 1966–2009

Z grafa 1 je nazorno razvidno, da je v Sloveniji od leta 1972 dalje vsako leto manj civilnih porok; njihovo število se je zmanjšalo s 16 000 na skoraj 6000. Gibanje cerkvenih porok je vsaj do neke mere sledilo temu trendu: z 11 000 je padlo na skoraj 3500 in do leta 2005 pomenilo okrog 60 % civilno sklenjenih porok. Po letu 2005 so cerkvene poroke pomenile že manj kakor polovico civilno sklenjenih porok. Še večji padec civilnih in cerkvenih porok pa pokaže njihova primerjava glede na 1000 prebivalcev. V obdobju 1972–2009 je količnik civilnih porok padel z 9 na 3 poroke na 1000 prebivalcev,² količnik cerkvenih porok pa s 6 na 1,5 poroke na 1000 prebivalcev.³ V obravnavanem obdobju se je vsako leto razvezalo okrog 2000 parov in je zadnje desetletje celo v rahlo naraščajočem trendu.

Analiza podatkov Statističnega urada RS o povprečni starosti neveste in ženina je pokazala, da se je pri obeh dvignila:⁴ medtem ko je bila leta 1990 nevesta v

² Enačba trenda števila civilno sklenjenih porok na 1000 prebivalcev v Sloveniji za obdobje 1972–2009 je: $y = 5,194 - 0,164 * x$ in je močno pojasnjena s časom ($R^2 = 0,901$).

³ Enačba trenda števila cerkveno sklenjenih porok na 1000 prebivalcev v Sloveniji za obdobje 1972–2009 je: $y = 3,086 - 0,098 * x$ in je močno pojasnjena s časom ($R^2 = 0,911$).

⁴ Enačba trenda povprečne starosti neveste v Sloveniji za obdobje 1990–2009 je: $y = 28,205 + 0,270 * x$

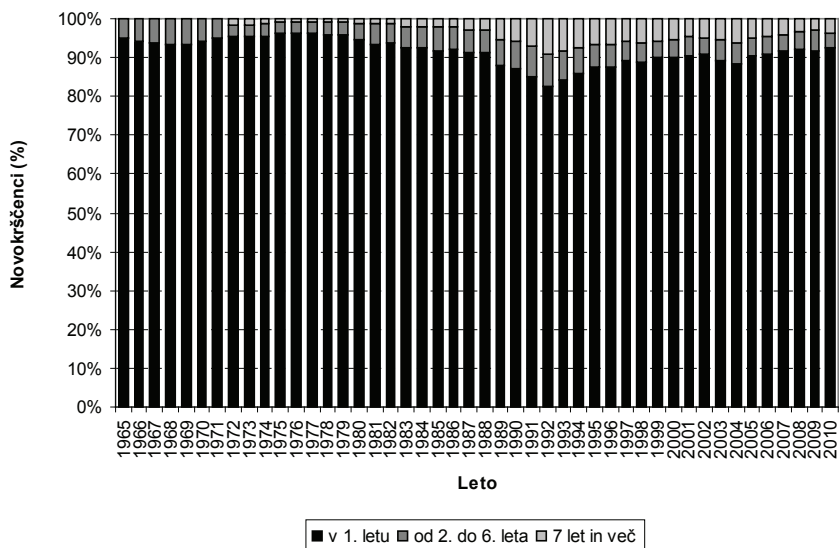
povprečju stara 25,4 leta, ženin pa 28,7, je bila leta 2009 nevesta v povprečju stara že 30,3 leta, ženin pa 33,1 leta. Povečala se je tudi povprečna starost matere ob otrokovem rojstvu: leta 1984 je bila v preučevanem obdobju materina starost najnižja in je znašala 25,3 leta, leta 2009 pa je bila mati ob rojstvu svojega otroka v povprečju stara že 30,1 leta.⁵ Očetje so bili približno tri leta starejši od mater.

Iz podatkov Statističnega urada RS lahko razberemo, da med novorojenimi vse do srede sedemdesetih let delež novorojenih zunaj zakona ni presegel 10 %, toda od tedaj dalje se je ta delež nenehno večal, tako da je leta 2007 prvič presegel že polovico vseh novorojenih otrok.⁶

Ob ugotovljenih »neugodnih« trendih za krščanski model družine (upad deleža cerkvenih porok, večanje deleža novorojenih zunaj zakona) se zastavlja vprašanje, ali se ta trend ne kaže tudi v krstni pastoralni. Na to vprašanje smo skušali odgovoriti v nadaljevanju, in to ob ljubljanski nadškofiji za obdobje 1965–2010.

2.3.2 Krstna pastoralna v ljubljanski nadškofiji, obdobje 1965–2010

Najprej smo analizirali starostno strukturo novokrščencev (v 1. letu, od 2 do 6 let, 7 let in več) v obdobju 1965–2010.



Graf 2: Starostna struktura novokrščencev v ljubljanski nadškofiji, obdobje 1965–2010⁷

in je zelo močno pojasnjena s časom ($R^2 = 0,984$). Enačba trenda povprečne starosti ženina v Sloveniji za obdobje 1990–2009 je: $y = 31,295 + 0,251 * x$ in je tudi močno pojasnjena s časom ($R^2 = 0,970$).

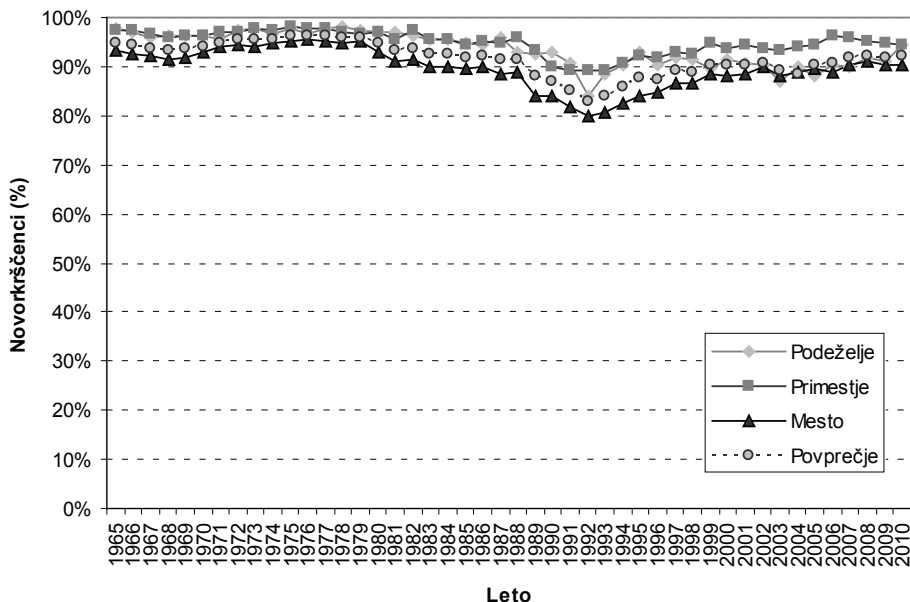
⁵ Enačba trenda povprečne starosti matere v Sloveniji za obdobje 1984–2009 je: $y = 27,592 + 0,208 * x$ in je močno pojasnjena s časom ($R^2 = 0,992$).

⁶ Enačba trenda deleža živorojenih zunaj zakonske zveze v Sloveniji za obdobje 1975–2009 je: $y = 0,283 + 0,013 * x$ in je zelo močno pojasnjena s časom ($R^2 = 0,983$).

⁷ Prvih šest let (1965–1971) so se podatki o starosti novokrščencev zbirali le po dveh starostnih razredih:

Z grafa 2 je razvidno, da je v ljubljanski nadškofiji v starostni strukturi novokrščencev ves čas prevladovala praksa krščevanja otrok v prvem letu starosti; ta delež je variiral med 83 % in 95 %. Preostali deleži so dokaj enakomerno porazdeljeni med novokrščence, stare od 2 do 6 let, in tiste, ki so bili stari 7 let in več. Skupni delež teh novokrščencev je bil najvišji leta 1992, ko je obsegal skoraj petino (17 %) vseh novokrščenih, a se je kmalu ponovno stabiliziral pri 10 %.

V nadaljevanju smo starostno strukturo novokrščencev analizirali glede na stopnjo urbanizacije okolja.



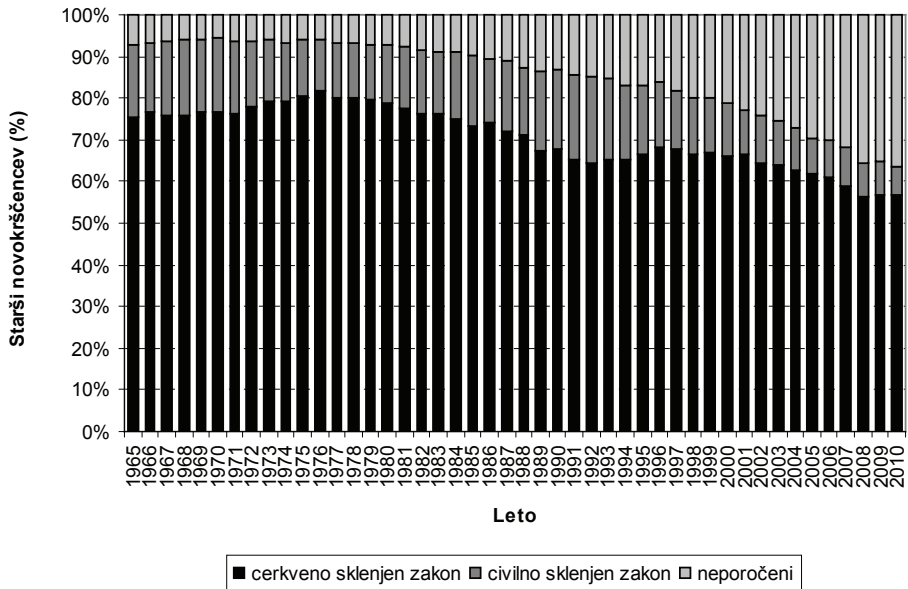
Graf 3: Novokrščenci v 1. letu starosti v strukturi novokrščencev glede na stopnjo urbanizacije, ljubljanska nadškofija, obdobje 1965–2010

Analiza podatkov o starosti novokrščencev je pokazala, da je bil v mestu v strukturi novokrščencev ves čas nekoliko manjši delež novokrščenih v prvem letu starosti v primerjavi s strukturo novokrščencev v primestju in na podeželju. To pomeni, da je bil v mestu vedno nekoliko večji delež novokrščenih, starejših od enega leta starosti, vendar njihov delež tudi v mestu ni nikoli presegel 20 % (graf 3),⁸ to pa pomeni, da pri nas še vedno prevladuje praksa krščevanja majhnih otrok, tako v mestu kakor v primestju in na podeželju.

V nadaljevanju smo analizirali strukturo staršev novokrščencev v ljubljanski nadškofiji glede na zakonski stan (neporočeni, cerkveno sklenjeni zakon, zgolj civilno sklenjeni zakon).

v prvem letu in starejši od enega leta, zato smo vse novokrščence, starejše od enega leta, shematično prikazali v skupnem razredu.

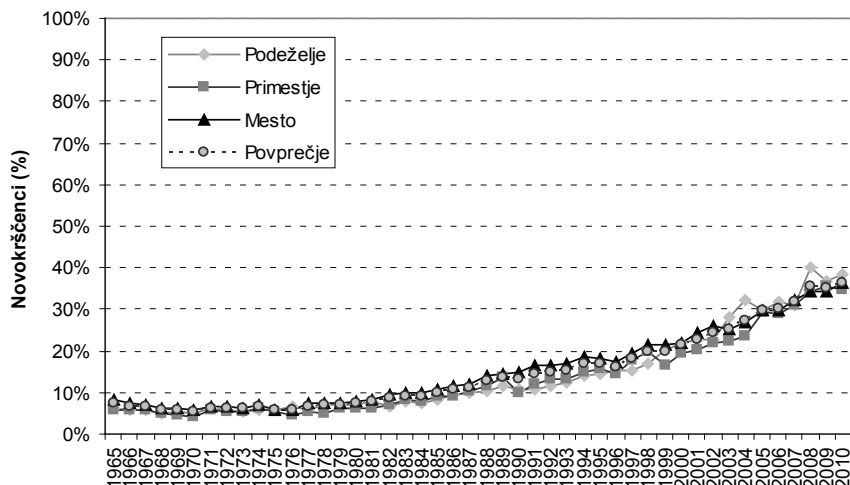
⁸ Preostali deleži so dokaj enakomerno porazdeljeni med novokrščence, stare od 2 do 6 let, in tiste, ki so bili stari 7 let in več, a v obeh primerih glede na stopnjo urbanizacije okolja ni opaznih razlik.



Graf 4: *Struktura staršev novokrščencev glede na zakonski stan v ljubljanski nadškofiji, obdobje 1965–2010*

Z grafa 4 je razvidno, da se je vse od začetka osemdesetih let povečeval delež novokrščencev neporočenih staršev (s 7,4 % leta 1980 na 36,5 % leta 2010) in hkrati manjšal delež tistih, ki so imeli poročene starše (bodisi cerkveno ali samo civilno). Medtem ko je imelo leta 1980 cerkveno poročene starše še 78,6 % novokrščencev, jih je leta 2010 imelo le še 57 %.

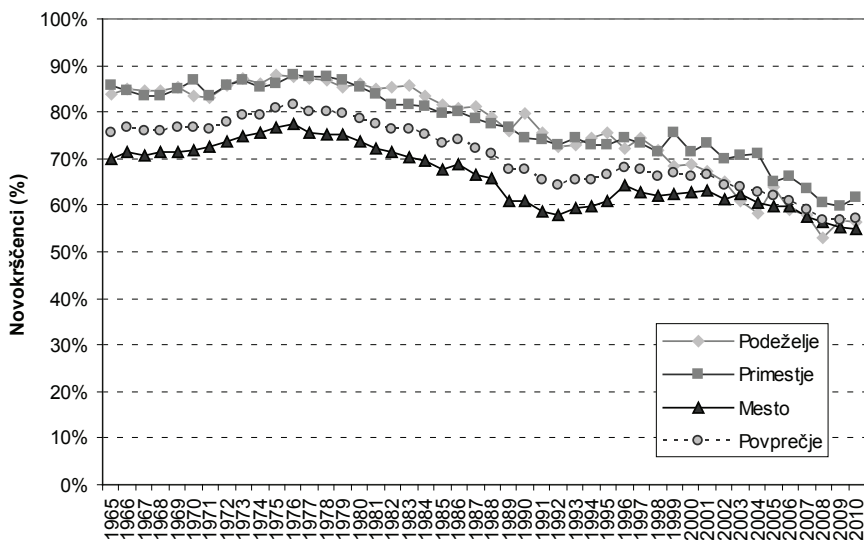
V nadaljevanju smo strukturo staršev novokrščencev glede na zakonski stan analizirali po stopnji urbanizacije okolja (grafi 5–7).



Graf 5: Delež novokrščencev neporočenih staršev v ljubljanski nadškofiji glede na stopnjo urbanizacije, obdobje 1965–2010

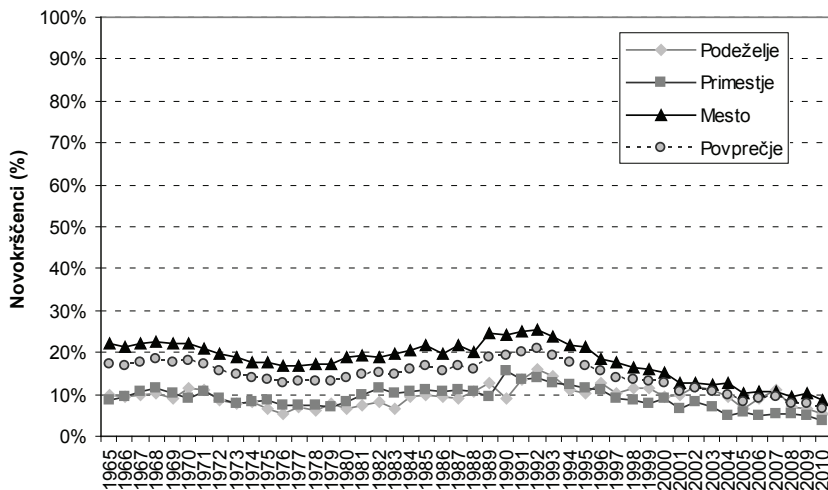
Z grafa 5 se vidi, da je bil v strukturi staršev novokrščencev delež neporočenih ves čas enako visok in je imel enak trend v mestu, v primestju in na podeželju, to pa pomeni, da ne moremo govoriti o razlikah glede na stopnjo urbanizacije.

Razlika v strukturi staršev novokrščencev glede na stopnjo urbanizacije je opazna pri preostalih dveh kategorijah: graf 6 prikazuje gibanje deleža cerkveno poročenih staršev novokrščencev, graf 7 pa gibanje deleža zgolj civilno poročenih glede na stopnjo urbanizacije.



Graf 6: Delež novokrščencev cerkveno poročenih staršev v ljubljanski nadškofiji glede na stopnjo urbanizacije, obdobje 1965–2010

Z grafov 6 in 7 je razvidno, da je bil glede na stopnjo urbanizacije v strukturi novokrščencev v mestu skoraj ves čas večji delež novokrščencev z zgolj civilno poročenimi starši in kot posledica tega manjši delež novokrščencev s cerkveno poročenimi starši kakor v strukturi novokrščencev v primestju in na podeželju; toda ta razlika se je v zadnjih letih precej zmanjšala.



Graf 7: Delež novokrščencev civilno poročenih staršev v ljubljanski nadškofiji glede na stopnjo urbanizacije, obdobje 1965–2010

Analiza podatkov cerkvene statistike o številu srečanj, ki jih imajo duhovniki s starši novokrščencev, je pokazala, da so imeli v preučevanem obdobju duhovniki v ljubljanski nadškofiji s starši v povprečju eno ali dve srečanju, in to večinoma posamič.

3. RAZPRAVA

Rezultati naše raziskave so pokazali, da je v ljubljanski nadškofiji okrog 90 % novokrščencev mlajših od enega leta, in to neodvisno od stopnje urbanizacije okolja. To pomeni, da Cerkev nadaljuje prakso, ki se je uveljavila že v 5. stoletju zaradi množičnega vstopanja v krščanstvo in zaradi velike umrljivosti dojenčkov. V uvodu smo omenili, da so tedaj cerkveni očetje močno poudarjali pomen družinske kateheze. Tudi danes je Cerkev prepričana, da bi morale biti krščanske družine Cerkev v malem, »kjer morajo biti starši svojim otrokom z besedo in zgledom prvi oznanjevalci vere« (C 11). V *Katekizmu družbenega nauka Cerkve* je jasno zapisano: krščanski zakonci so poklicani, »da s svojim življenjem pričujejo o versem pomenu zakona« (KDNC 220). V tem smislu je pretresljiv v raziskavi ugotovljen naraščajoči delež novokrščencev, ki nimajo poročenih staršev (bodisi cerkveno ali samo civilno); leta 2010 je ta delež znašal že več kakor tretjino (36,5 %), in je v naraščajočem trendu. To pomeni, da bo v prihodnosti po vsej verjetnosti

še večji.⁹ Študija je pokazala, da pri tem glede na stopnjo urbanizacije (mesto, primestje, podeželje) ni bilo razlik, ki so značilne za tradicionalne oblike verske prakse, kakor so delež katoličanov med prebivalci, delež nedeljnikov med katoličani (Perše 2011, 241–5), delež osnovnošolcev, ki obiskujejo župnijski verouk (Perše 2009, 304), delež v župnijski skupnosti sodelujočih župljanov (Perše 2010, 256–7) in podobno.

Sociologi ugotavljajo: krščanske družine niso več zagotovilo, da bodo v naslednji generaciji kristjani; le del samoizjavljenih katoličanov je vrednotno v skladu z naukom katoliške Cerkve (Toš idr. 1999; Flere in Lavrič 2003; Toš in Rus 2005; Flere in Klanšek 2007; Zulehner idr. 2008; Smrke 2009). Na to dejstvo opozarja tudi *Sklepni dokument Plenarnega zbora*: »Nekateri danes težko sprejemajo prav tiste verske resnice, ki so v temeljih krščanske vere. /.../ Podatki o verovanju ljudi v posamezne verske resnice potrjujejo, da imamo danes tudi pri nas opraviti z nekakšnim 'izbirnim vernikom', ki izbira verske in moralne resnice po svojem okusu.« (PZ 39) Izbirni vernik se vede potrošniško tudi na religioznem področju; izbere tisto, kar potrebuje. Rojstvu otroka vendarle sledi krst! A takšnih »dobrin«, ki jih Cerkev ponuja z nekakšno ekskluzivnostjo, je le malo (Kaufmann 2000, 131). Ljudje namreč pričakujejo, da jih Cerkev kot nosilka obredja in praznovanja spremlja oziroma »servisira« le v prelomnih življenjskih obdobjih. Obredi, katerih terapevtsko-odrešenjski pomen (ponovno) odkrivajo psihologija, sociologija in psihoterapija, so tako postali razvrednoteni, saj jih neredko obravnavajo zgolj kot »prehod« (Ernsperger idr. 2006, 158). To morda razloži, zakaj celo ateisti (v vzhodni Nemčiji in na Češkem) želijo krst in cerkveni pogreb (Zulehner 2008, 34). Kaj pa osebna vera?

Nadvse žgoče je postalo vprašanje, kje bo prihajajoča generacija srečala zgledne kristjane oziroma pričevalce. Današnjega kristjana, posebno še obrobnega, lahko pritegne v Cerkev in približa Bogu edinole ljubezen, če jo doživi pri kristjanih, ki z življenjem izžarevajo svojo vero. Papež Pavel VI. je rekel: »Današnji človek raje posluša pričevalce kakor pa učitelje.« (2006, 41) Toda samo to za evangelizacijo ni dovolj, kakor je lepo razvidno iz svetopisemskega poročila: »Poslušala nas je tudi ženska, Lidija po imenu, trgovka s škrlatnimi oblačili v mestu Tiatiri. Bila je bogaboječa in Gospod je odprl njeno srce, da je prisluhnila Pavlovim besedam.« (Apd 16,14) Ta svetopisemski tekst omenja dve različni, a neločljivi ravni delovanja: »človekovo delovanje« (Pavlova pridiga, s katero oznanja) in »božje delovanje«, ki je globlje in prednostno (Bog odpre bogaboječemu srce). Za vsako evangelizacijo je značilna ta večdimenzionalnost, ki pride od zunaj in hkrati podpre božje delovanje od znotraj. Oboje pa je milostni božji dar.

Tako nastane problem, ko se »izbirni« vernik s svojim »potrošniškim« gledanjem na vero sreča z institucijo Cerkve oziroma z njenimi njemu nerazumljivimi zahtevami. Pri tem je problematično in zato zelo pomembno zlasti prvo srečanje s starši, ki so navadno polni predsodkov. Pastoralist mora biti pozoren, da ne bi staršev

⁹ Naraščajoči delež novokrščencev neporočenih staršev je očitna posledica naraščajočega deleža rojenih zunaj zakonske zveze v Sloveniji. Zunajzakonske skupnosti pa so »utemeljene na lažnem pojmovanju posameznikove svobodne izbire in na čisto privatističnem uveljavljanju zakona in družine« (KDNC 227).

s svojim nepremišljenim ravnanjem odbil. Vzeti si mora čas za pogovor in za dodatna vprašanja, da bi lahko odkril razloge za željo po krstu. Pri tem se mora zavdati, da je krst božji dar in da ima načelno vsak otrok pravico biti krščen, če le obstaja utemeljeno upanje, da ga bo mogoče vzgajati v katoliški veri. Po eni strani se je treba takšnih staršev razveseliti v smislu »tlečega stenja ne ugašajte« in milostnega trenutka ne izpustiti, po drugi strani pa jih je treba na krst primerno pripraviti. Konec koncev je lahko želja staršev, da bi krstili svojega otroka, dobra »vstopna točka« za evangeliziranje staršev, vredna bistveno večje pozornosti kakor tedaj, ko so vero nekako podpirale skoraj vse družbene institucije. Ne nazadnje: kdor želi danes krstiti sebe ali svojega otroka, tega praviloma (oziroma vsaj primarno) ne naredi zaradi socialnega pritiska. Motivi za krst so danes (spet) postali bolj osebni in verski. To torej zahteva večji premislek, kako dalje z dosedanjo krstno pastoralo.¹⁰

Ker za krst prosijo tudi starši, ki so Cerкви in cerkvenemu življenju odtujeni, so na plenarnem zboru priporočili, naj bodo majhni otroci krščeni »le po vnaprejšnji temeljiti pripravi staršev, in če je mogoče, tudi botrov. /.../ Priprava naj poteka po možnosti v skupinah, in kjer je potrebno, tudi na medžupnijski ravni. Priprava naj se ne osredotoča samo na krstno slavlje, ampak na versko rast staršev, vse domače družine in botrov.« (PZ 145) V številnih primerih namreč naloga krstne kateheze ni (samo), utrditi vero staršev, ampak jo celo prebuditi. V tem smislu lahko govorimo »o obnovi krsta staršev in botrov, o prazniku njihove vere« (Erharter in Wiener 1981, 105). Naša študija je pokazala, da imajo duhovniki s starši novokrščencev pred krstom le eno ali dve srečanji, in to večinoma posamično. Vse pa kaže, da sta le eno ali dve srečanji premalo, saj so to verjetno zgolj formalna informativna srečanja,¹¹ ne pa osebni stik in prava kateheza z »okvirno določeno vsebino« (PZ 148), ki bi starše lahko privedla do korenitejše odločitve za krst otroka in ustvarila ugodno ozračje tudi za poznejše sodelovanje. Priprava staršev na krst je namreč le prvi korak.

Mnogim pastoralnim modelom dela s starši manjka kontinuitete in usposobljenih pastoralnih sodelavcev, ki uporabljajo ustrezne metode dela z odraslimi. Kot zgled krstne kateheze se navaja milanski model, ki ga je leta 1974 začela Eva Ilc Fornezza s skupino mater v Gorgonzoli (Milano, Italija). Ta skupina oblikuje in pripravlja matere za individualna in neposredna srečanja s starši na njihovem domu. Župnijska skupnost se tako približa staršem po materah – usposobljenih katehistinjah. Iz te prakse je izšel priročnik za krstne katehistinje (Ilc Fornezza 2004). Pri tem modelu se krstna kateheza na domu z otrokovim krstom ne konča: razdobje

¹⁰ Plenarni zbor Cerkev na Slovenskem je poudaril pomen krstne pastorale:

- glede na starost kandidatov (majhni otroci, osnovnošolci, mladostniki, odrasli po osemnajstem letu);
- glede na čas (pred krstom, obhajanje krsta, pokrstna pastorala);
- glede na sodelavce (duhovniki, starši, botri, krščansko občestvo);
- glede na ravni priprave (župnija, dekanija/območje) (PZ 142–171).

¹¹ Ponekod starše novorojenčkov obišče zakonski par iz odbora za družino ali župnik in jim pokloni v imenu župnije krstno svečo in belo oblačilo. To je prvi stik in pogovor o krstu. Drugo srečanje posameznih staršev z župnikom je v pisarni, tretje pa pred krstom, za vse, skupaj z botri. Takrat je tudi spovedovanje (Dular 2002, 404–5).

se začne, ko starši zaprosijo za krst otroka, in traja še dve ali tri leta po krstu. Ves čas obstaja povezava z zaledjem (s skupnostjo enakih), iz katerega katehistinje izhajajo in v katerega se vračajo in kjer opravljajo pastoralno refleksijo o svojem delu. Pri tovrstni krstni katehezi matere katehistinje ne delujejo kot namestnice dušnih pastirjev niti kot občasne pomočnice, temveč kot tiste, ki dopolnjujejo pastoralno dejavnost Cerkev in so zanjo soodgovorne. Tudi Plenarni zbor Cerkev na Slovenskem spodbuja v to smer: »Župnik kot prvi katehet v župniji naj v krstno pastoralno pritegne tudi dobre krščanske zakonce in druge vernike. Mnogokrat se bodo ti laže in bolje približali versko mlačnim staršem in jim bolj svetovali, kako versko živeti in vzgajati otroke. Župnik pa naj poskrbi, da bo priprava staršev na krst otrok načrtna in v skladu s cerkvenim učiteljstvom. Skrbi naj tudi za stalno versko in strokovno usposabljanje sodelavcev.« (PZ 147) Kakor so se v Cerkvah na Slovenskem že uveljavile službe animatorja v pripravi na birmo, sodelavcev v pripravi na zakon, voditeljev zakonskih občestev, cerkvenih organizacij in drugih skupin, ki jih vodijo ali v njih sodelujejo laiki, tako bi morda nekatere z veseljem sprejele in uspešno opravljale tudi vlogo krstnih katehistinj (Valenčič 2004, 211).

Delo s starši po krstu je zahtevnejše kakor pred krstom, zato ne preseneča, da se mnogi sprašujejo, čemu je to sploh potrebno, pa tudi mladi starši so danes tako zaposleni, zlasti tisti z več otroki, da si težje vzamejo čas še za razne pokrstne dejavnosti. Pri tem se pozablja, da včlenitev majhnega otroka v Cerkev zahteva trajni in nadaljnji organski razvoj, usmerjen k veri in življenju iz vere poznejšega mladince oziroma odraslega. Krščansko občestvo je pri krstu sprejelo otroka in starše in to zakramentalno vez je treba krepiti, pa ne zgolj z rednim bogoslužjem. Pri nas župnijska »kateheza« staršev, ki je večinoma skoncentrirana na katehezo šoloobveznih otrok – z njo je povezana priprava staršev na prvo obhajilo in na birmo njihovih otrok –, zapostavlja starše v obdobju od otrokovega rojstva do prvega obhajila. Iz tega sledi, da je (po)krstna dejavnost v Cerkvah na Slovenskem dokaj visoko zastavljena naloga.

V nadaljevanju smo izpostavili nekaj dejavnosti, s katerimi župnijsko občestvo lahko ohranja stik s starši novokrščencev tudi po krstu njihovega otroka:

- obisk za prvi rojstni dan oziroma obletnico krsta: iskati je treba vedno nove razloge za obisk v njihovi družini, vrnitev družinske knjižice je, na primer, že lahko razlog za obisk;
- pismo ob prvi obletnici krsta ali kdaj pozneje, v katerem starše spomnimo na slavljenje krsta;
- organiziranje srečanj ali izletov (»baby-party«) za starše in za otroke;
- oznanitev pri maši, naj starši pripeljejo na družinske maše s seboj tudi majhne otroke in naj se ne vznemirjajo, tudi če bodo ti tekali po cerkvi;
- povabilo k šmarnicam v maju tudi za majhne otroke: vemo, da jih prav ti otroci zelo radi obiskujejo;
- blagoslov otrok na praznik sv. Družine: vsakega od njih duhovnik pokriža in mu podari sveto podobico; veliko otrok pride k blagoslovu jedil, tudi takrat jih je tre-

ba nagovoriti in blagosloviti;

- praznovanje zakonskih jubilejev, povabilo staršev ob obletnici poroke na izlet v naravo;
- povabilo v zakonske skupine oziroma ustanovitev novih zakonskih skupin;
- povabilo h krstnemu animatorstvu;
- redna povabila na predavanja za starše majhnih otrok: teme so odpoved, vzgoja, molitev in podobno, o tem je na voljo veliko literature;
- seznanjanje staršev s prireditvami na župnijski in na medžupnijski ravni z uporabo sredstev javnega obveščanja.

Ker se je družbeno ozračje, v katerem poteka družinski vsakdan, v zadnjih nekaj desetletjih pod vplivom novih miselnih tokov postmodernizma močno spremenilo, je danes za Cerkev zelo pomembno, da se približa življenjskim navadam današnjih ljudi. Zato za konec še povabilo v smeri ustvarjalnega iskanja novih pastoralnih možnosti dela s starši: ali vrsta in način, na katerega Cerkev opravlja svoje poslanstvo, še ustrezata današnjim potrebam? Ali se Cerkev dovolj ukvarja s potrebami in stiskami družin, ali družine čutijo, da jih Cerkev jemlje dovolj resno?

Reference

Arhivski viri

Pastoralna služba Nadškofije Ljubljana: Arhiv,
Podatki Letnega pregleda pastoralnega dela:
bogosluzni del za leta 2001–2010.

Pastoralna služba Nadškofije Ljubljana: Arhiv,
Podatki Verske statistike za leta 1965–2000.

Literatura

Dular, France. 2002. Model in pomen župnije kot duhovnega centra za širše območje. *Bogoslovni vestnik* 62:401–411.

Erharter, Helmut, in Josef Wiener, ur. 1981. *Gemeindekatechese: Dienst am Glauben der Gemeinde durch die Gemeinde.* Dunaj: Herder & Co.

Ernsperger, Bruno, Michael Fischer, Walter Fürst in Max Himmel, ur. 2006. *Kursbuch Pastoral. Leidenschaft für das Leben.* Rheinbach: Schwabenverlag.

Flere, Sergej, in Miran Lavrič. 2003. Dejanska in katoliška morala: sociološki vpogledi in preizkusi na Slovenskem. *Družboslovne razprave* 19:95–104.

Flere, Sergej, in Rudi Klanjšek. 2007. Ali je votlost značilnost vernosti na Slovenskem? *Družboslovne razprave* 23:7–20.

Garhammer, Erich. 1996. *Dem Neuen frauen: perspektiven künftiger Gemeindefarbeit.* Gradec-Dunaj: Verlag Styria.

Ilc Fornezza, Eva. 2004. *Pojdite! Krstna kateheza s starši po domovih.* Ljubljana: Družina.

Kaufmann, Franz-Xaver. 2000. *Wie überlebt das Christentum?* Freiburg im Br.: Herder.

Marinko, Anton. 1996. Delo s starši ob krstu otrok. V: *Krstna kateheza – temelj vere: Zbornik 26. katehetskega tedna*, 79–118. Ljubljana: SKS.

Papeški svet Pravičnost in mir. 2007. *Kompendij družbenega nauka Cerkve.* Ljubljana: Družina.

Pavel VI. 2006. *O evangelizaciji današnjega sveta: Evangelii nuntiandi; apostolska spodbuda.* Ljubljana: SKU.

Perše, Brigita. 2009. Postmoderno mesto kot izziv za pastoralo. *Bogoslovni vestnik* 69:297–310.

---. 2010. Pastoralna shizma v pokoncilski katoliški župniji na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 70:251–264.

---. 2011a. *Prihodnost župnije: študija na primeru župnij ljubljanske nadškofije.* Acta theologica Sloveniae 4. Ljubljana: Teološka Fakulteta.

- . 2011b. »Še-sindrom« v katoliški Cerkvi na Slovenskem zahteva novo evangelizacijo, zlasti v mestih. *Bogoslovni vestnik* 71:235–250.
- Potočnik, Ciril.** 1929. Sodobni pastoralni problemi. *Bogoslovni vestnik* 9:125–160.
- Toš, Niko, Vinko Potočnik, Sergej Flere, Marjan Smrke, Samo Uhan in Srečo Dragoš.** 1999. *Podobe o Cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90-ih)*. Ljubljana: FDV–IDV, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.
- Rus, Veljko, in Niko Toš.** 2005. *Vrednote Slovencev in Evropejcev: analiza vrednotnih orientacij Slovencev ob koncu stoletja*. Dokumenti SJM 13. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, IDV–CJMMK.
- Smrke, Marjan.** 2009. Starševske vrednote katoliških in nereligioznih Slovencev. *Teorija in praksa* 46, št. 4:389–407.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze.** 1996. Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Statistični letopis Republike Slovenije 2007.** 2008. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije.
- Statistični letopis Republike Slovenije 2010.** 2011. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije.
- Šircelj, Milivoja.** 2006. *Rodnost v Sloveniji od 18. do 21. stoletja*. Posebne publikacije 5. Ljubljana: SURS.
- Štuhec, Ivan, Julka Nežič, Peter Kvaternik in Lojze Cvikl, ur.** 2002. *Izberi življenje: sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*. Ljubljana: Družina.
- Valenčič, Rafko.** 2004. »Vse preizkušajte, in kar je dobro, obdržite« (1 Tes 5,21). V: *Pojdite! Krstna kateheza s starši po domovih*, 199–212. Družina: Ljubljana.
- Zulehner, Paul Michael.** 2008. Initiation. Analysen – Störungen – Perspektiven: Pastoraltheologische Reflexionen zur Familienkatechese. V: *Weil Sakramente Zukunft haben: Neue Wege der Initiation in Gemeinden*, 25–35. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Zulehner, Paul Michael, Miklos Tomka in Inna Naletova.** 2008. *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa. Entwicklungen seit der Wende*. Ostfildern: Schwabenverlag.

Sebastjan Kristovič

Bivanjska varnost in duhovnost z vidika logoterapije

Povzetek: Prispevek tako na teoretični kakor na empirični ravni osvetljuje korelacijo med duhovnostjo in bivanjsko varnostjo – kvaliteto življenja. Pojem »duhovnost« ali »biti duhoven« je v današnjem času eden od najbolj zmanipuliranih in nejasnih pojmov. Logoterapevtsko gledano, je najprej pomemben antropološki vidik in šele znotraj antropološkega vidika lahko govorimo o religioznem vidiku. Osnovna hipoteza je, da posameznikove odločitve ali neodločitve in naravnost na neke določene nespremenljive okoliščine ali dogodke vplivajo na kvalitativno bivanjsko raven. Ob tem imata posameznikovo ravnanje in delovanje izvor v duhovni razsežnosti. V empiričnem delu smo pri dvesto respondentih uporabili mednarodno strokovno priznani in uveljavljeni merilni instrument (LOGO test) za »merjenje« smisla, eksistencialne frustracije in smiselne orientacije. Prispevek znanstveno dokazuje tesno zvezo med duševnim zdravjem in bivanjsko varnostjo oziroma eksistencialno krizo, krizo smisla. Človek ni zadovoljen samo z zadovoljitvijo svojih potreb, ampak je predvsem bitje smisla.

Glavne besede: logoterapija, Frankl, duhovnost, duhovna razsežnost, eksistencialna kriza, kriza smisla

Abstract: **Existential Security and Spirituality from the Point of View of Logotherapy**

Theoretically as well empirically, the present article elucidates the correlation between spirituality and existential security – the quality of life. Nowadays, the term “spirituality” or “being spiritual” is one of the most manipulated and vague ones. Logotherapy primarily considers the anthropological aspect and the religious aspect can only be dealt with within its framework. The basic hypothesis is that the individual’s decisions or nondecisions and his attitude towards specific invariable circumstances or events influence the quality level of his existence. The individual’s attitude and behaviour, however, arise out of the spiritual dimension. In the empirical part, we applied an international professionally established measuring instrument (LOGO-test) on a sample of two hundred respondents in order to “measure” the meaning, existential frustration and meaningful orientation. In a scientific way, the article proves a close connection between mental health and existential security or existential crisis, the crisis of meaning. Man is not content just with satisfying his needs, but is primarily a being of meaning.

Key words: logotherapy, Frankl, spirituality, spiritual dimension, existential crisis, crisis of meaning

1. Uvod

Eksistencialna problematika je eden najbolj perečih problemov današnjega časa. Vedno več ljudi doživlja notranjo, osebno stisko v obliki eksistencialne krize in krize smisla. Izgubljeni kompas smisla je temeljni problem tako družbe kakor posameznika. Tovrstna problematika se zaznava na vseh ravneh človekovega delovanja in se kaže tako navznoter (osebno, bivanjsko) kakor tudi navzven (družbeno, socialno, ekonomsko). Posledice eksistencialne krize so številne: razveze, različne zasvojenosti, depresivnost, egoizem, osamljenost, slaba vzgoja, čustvena otopelost, melanholija, apatičnost, različne duševne stiske ... Človek se čuti notranje praznega, nezadovoljen je sam s seboj in s svojim življenjem. V ozadju problema bivanjskega vakuuma je kriza smisla, ki je v ozki povezavi s smislom življenja. Objektivno gledano, je to človekovo eksistencialno vprašanje o smislu celotne stvarnosti, vsega ustvarjenega, bivajočega, ki vključuje vso zgodovino in prihodnost ter celoto smisla življenja.

V središču logoterapije (Frankl 1994b) je vprašanje eksistencialne krize in krize smisla, kakor nam pove že sam izraz *logoterapija*, ki je sestavljen iz dveh grških besed: logos – smisel, therapeuein – zdraviti. Pomeni, da se ukvarja s smislom človeške eksistence in obenem tudi z iskanjem tega smisla. Logoterapija postavlja kot osnovno motivacijo v človekovi duhovni razsežnosti voljo do smisla, v nasprotju z željo po užitku, to je »voljo do užitka« (Freud) ali »voljo do moči« (Nietzsche, Adler). Edinstvenost in specifičnost smisla sta v odkrivanju življenjskih nalog, ki jih življenje postavlja pred vsakega posameznika. Če človek ne izpolnjuje tega smisla, ki je vedno in v vsakem primeru odvisen od neke določene situacije in trenutka, ga to sčasoma privede do eksistencialne frustracije oziroma krize smisla.

2. Humanistični fundamentalizem

Novodobnemu nihilizmu in h krizi vrednot so veliko prispevale tudi humanistične znanosti s svojim redukcionalističnim pristopom in s posploševanjem; to bi lahko poimenovali humanistični fundamentalizem. V ozadju vsake humanistične znanosti je neki antropološki pristop, ki je temeljnega pomena. Za merilo, ali je neka antropološka naravnava pravilna ali ne, Frankl postavlja človeškost. Pravilna je samo, če ohranja človekovo človeškost. Človeškost pa ohranjajo tiste naravnosti, ki človeka doumevajo v vseh njegovih razsežnostih, večplastnosti in presežnosti. Frankl je bil tudi odličen poznavalec filozofije in je imel jasen uvid v novoveški imanentni zmotni preobrat glede pojmovanja človeka. Kakor pravi, se mu zdi zanimivo dejstvo, »da je človek, dokler se je imel za stvaritev, razlagal svoje bivanje v podobi Boga, svojega stvarnika; kakor hitro pa se je sam začel imeti za stvarnika, je začel razlagati svoje bivanje samo v podobi lastne stvaritve, stroja« (Frankl 1994b, 21). Korenine tega antropološkega kopernikanskega preobrata, ki so začele poganjati že veliko prej, so se dokončno razbohotile v racionalizmu. Šele na podlagi novega veka so se vzpostavili idealni pogoji za dokončni razcvet pro-

svetljene ideje avtonomnega *razuma*. Vendar ta absolutno avtonomna življenjska drža, ki hoče biti neodvisna od vsega, kar človeka presega, prinaša tudi posledice:

»S tem oznanilom pa ni povedano nič drugega kot to, da je človek postal nezmožen dojemati neko od njega docela neodvisno dejanskost in vzpostavljati odnos z njo – se pravi tudi nezmožen, da bi jo nazorno predstavil in izrazil, v podobah, ki jo zastopajo in ki jih potrebujemo zato, ker z motrenjem ne sežemo do nje same.« (Buber 2004, 14)

Problem različnih humanističnih znanosti ni v njihovi *specializiranosti*, ampak v absolutiziranju svojega lastnega pogleda in razumevanja. Pomeni, da dojetanje iz svoje perspektive prenesejo na celoto. Rezultati, načela in – v končni fazi tudi – različni nazori niso samo parcialni, ampak tudi disparatni. Tako nastajajo v humanističnih znanostih, velikokrat po nepotrebnem, različne antinomije in nesoglasja, vedno na škodo človeka. To je humanistični fundamentalizem, ki človeka razoseblja.

Frankl vidi v tem razosebljanju človeka odločilne momente novodobnega nihilizma: »Nihilizem se ne razkrinkava z govorjenjem o Niču, ampak se skriva za krinko izraza ›nič drugega kot‹.« (Frankl 1994b, 37) Pravi, da »danes živimo v času specialistov, ti pa nam posredujejo samo delne perspektive in podobe resničnosti. Zaradi dreves raziskovalnih dosežkov raziskovalec ne vidi več gozda resničnosti.« (37) Ugotavlja, da je redukcionizem postal krinka nihilizma.

3. Logoterapevtski pogled na človeka

Logoterapija je v bistvu antropološka naravnava, to pa pomeni, da vidi človeka celostno, v vseh treh razsežnostih (telo, duša in duh) in se s tem izogne vsakršnemu redukcionizmu in nihilizmu, ki imata za posledico dehumanizacijo in depersonalizacijo človeka. To pomeni zreduciranje človeka na nekakšen skupek psiholoških in fizioloških mehanizmov. Že v svojem jedru asimilira tudi druge humanistične znanosti (antropologijo, filozofijo, teologijo, psihologijo itd.). Prispevek k strokovni uporabnosti je prav v tem, da govorimo o interdisciplinarnem pristopu k problemu eksistencialne krize. Na tem mestu se odpira fundamentalno vprašanje: kaj je človek in kakšne so njegove temeljne potrebe?

Scheler svoje temeljno delo filozofske antropologije *Položaj človeka v kozmosu* začne s kratko predstavitvijo treh idejnih krogov, ki zaobjemajo celotno predstavo o tem, kaj je človek (Scheler 1998, 7). Scheler, ki ga je imel Heidegger za najprodnjejšega misleca tistega časa, naredi koncizen presek pojmovanja človeka skozi zgodovino do današnjega časa. Trdi, da so ti trije krogi med seboj nezdružljivi, in se zaveda še neke ključne pomanjkljivosti – medsebojne neenotnosti. V intelektualno nepoštenem pluralizmu humanističnih znanosti vidi več škode kakor koristi. Pravi, da veliko bolj zakrivajo človekovo bistvo, kakor pa ga osvetljujejo; to naj bi bila njihova primarna naloga.

Ob zavedanju nevarnosti pasti redukcionizma in pandeterminizma se Frankl sprašuje, kako lahko ohranimo človekovo človeškost (Frankl 1994a, 26). Kako ob vsej raznolikosti humanističnih ved in nazorov ohraniti človekovo enotnost, medtem ko so

korenine redukcionizma prav v tem humanističnem pluralizmu? Za rešitev problema se Frankl zateče k dvema znanima strokovnjakoma s tega področja, k Nicolaiu Hartmannu (ontologija) in k Maxu Schelerju (antropologija). Po Franklovem mnenju sta se prav onadva najbolj trudila za rešitev človeškega pred redukcionizmom in pandeterminizmom (26–33). Že Tomaž Akvinski je človeka poimenoval *unitas multiplex*. Frankl navaja, da se umetnost označuje kot enotnost v različnosti. Človeka pa označuje kot enotnost kljub mnogoterosti. »Če človeka pojmuje v okviru telesnih, duševnih in duhovnih stopenj ali plasti, pomeni, da ga obravnavamo, kakor da bi bilo njegove telesne, duševne in spoznavalne načine bivanja mogoče ločiti drugega od druge.« (27) Novi pristop, v katerem upošteva ontološke razlike in antropološko enotnost, je Frankl poimenoval dimenzionalna ontologija oziroma dimenzionalna antropologija.

Človek ni sestavljen iz telesne, duševne in duhovne razsežnosti, ampak človek vse to je. Pomeni, da ni mogoče ločiti ene razsežnosti od druge in je obravnavati neodvisno od preostalih dveh. Dejansko je človek konstituiran iz nedeljive celote vseh treh razsežnosti. Humanistične vede v glavnem upošteevajo in obravnavajo človeka kot psihofizično bitje in tako človeka zreducirajo na skupek bioloških in psihičnih mehanizmov. Duhovne razsežnosti ali sploh ne upošteevajo ali pa je to poenostavljeno in redukcionistično upoštevanje nekakšnega konglomerata duševne in duhovne sfere, ki ga dojemajo kot drugi (sestavni) del človeškega bitja, ob telesni razsežnosti. Klasični zgled je moderna medicina, ki pozna (samo) psihosomatska obolenja. Zanimivo je, da se človek prav po duhovni razsežnosti najbolj loči od vseh drugih živih bitij; moderna znanost je najbolj pozabila prav na to razsežnost. Šele s Franklom nastopi nekakšna rehumanizacija humanističnih znanosti.

Čeprav je človek nedeljena celota vseh treh razsežnosti, se v duhovni razsežnosti kljub temu kažejo nekatere singularnosti, ki jo po specifikih ločijo od telesne in od duševne razsežnosti. Zato ima duhovna razsežnost superiorno vrednost človeške eksistence. Vendar s tem ni mišljena kvantitativna kategorija, temveč kvalitativna. Torej ne govorimo o relaciji boljše (višje) – slabše (nižje), ampak tukaj »superiorna« pomeni bolj vključujočo in več obsegajočo razsežnost. Duhovna razsežnost je prostor udeležanja odgovornosti in svobode, ki sta najznačilnejša *elementa* duhovne dimenzije. Tako imamo po eni strani (po duševni in po fizični) pogojenost, po drugi strani (po duhovni) pa nepogojenost. Še več, prav prek duhovne razsežnosti je mogoče preseči oziroma presežati pogojenost, ki je posledica dednosti, nagonov ali vpliva okolja. Ontološko gledano, sodi duhovna dimenzija skupaj z razsežnostjo svobode in odgovornosti med eksistencialije človeške *biti*. Pomeni, da so to konstitutivni elementi človeške eksistence oziroma *biti*. Svoboda in odgovornost nista nekakšni karakteristiki duhovne razsežnosti (to ni karakterizacija). Duhovna razsežnost je *konstituens* človeka in ni njegova karakterizacija. Če lahko posamezne aspekte telesnega in duševnega področja merimo in vrednotimo kvantitativno, duhovno razsežnost vrednotimo le kvalitativno. Posebnost duhovne razsežnosti je tudi v tem, da je neodvisna od dednosti in od okolja, v ospredju so posameznikove duhovne odločitve. Drugače od telesne in od duševne razsežnosti duhovna razsežnost ne more nikoli zboleti, lahko pa nastopi tako imenovana blokada delovanja, ki je včasih tudi duševnega ali telesnega izvora, na primer poškodba možganov, omama, psihopatologija.

Frankl (2005a, 15) za bistvo človekove eksistence postavlja zmožnost preseganje samega sebe (samotranscendenco), ki je bistvo duhovne narave. Človeku ne zadošča samo zadovoljitev njegovih potreb, želja in gonov, ampak je predvsem bitje smisla oziroma bitje za smisel. Njegovega življenja ne določajo le geni, okolje in njegova zgodovina, ampak njegove odgovorne odločitve. Prav v tem je bistvo človeškosti, v preseganju samega sebe in pogojev, v predanosti neki nalogi ali osebi. Človek ni samo gonsko, ampak predvsem vrednostno bitje.

4. Metoda

4.1 Respondenti

Reprezentativni vzorec je zajemal dvesto respondentov ženskega spola v starostnem razponu 20–60 let. Povprečna starost vseh udeleženk je bila 38,73 leta.

Starost (leta)	Št. respondentov	Procenti (%)
16–29	41	20,5
30–39	66	33
40–49	66	33
50–60	27	13,5

Tabela 1: Starostne skupine

Respondenti so bili naključno izbrani v okviru različnih strokovnih izobraževanj za starše, učitelje, vzgojitelje in za strokovne kolektive (seminarji, šole za starše, predavanja ...) po vsej Sloveniji. To so ljudje z visoko oziroma univerzitetno izobrazbo. Merski instrument je bil respondentom osebno predstavljen in razdeljen, prav tako so jim bila predstavljena tudi navodila. Zaradi osebne pristopa je bila vrnitev testov stoo odstotna.

4.2 Merski instrument in postopki

Uporabili smo analitično-sintezno metodo in mednarodno strokovno priznani in uveljavljeni merilni instrument (LOGO test) za »merjenje« smisla, eksistencialne frustracije in smiselne orientacije. Statistične rezultate smo obdelali z uporabo statističnega programskega paketa *SPSS*.

Avtorica LOGO testa je Elisabeth E. Lukas (1986b), ki je test tudi standardizirala. Razvila ga je v okviru doktorske disertacije na Inštitutu za eksperimentalno in uporabno psihologijo univerze na Dunaju pod vodstvom Giselhera Guttmanna. Glavni cilj disertacije je bila znanstvena uveljavitev logoterapije z empiričnimi dokazi. Pomembna je bila potrditev logoterapevtskega aksioma, ki kaže na tesno zvezo med duševnim zdravjem in dobro izpolnitvijo notranjega smisla. Stabilno duševno zdravje pomeni dobro izpolnitev notranjega smisla in narobe. LOGO test ima te glavne karakteristike:

1. Razlikuje med psihično zdravimi in psihično obolelimi osebami in omogoči zanesljive izjave o njihovih usmeritvah k smislu.

2. Pri psihično bolnih osebah nastopa večja razpršitev testnih rezultatov kakor pri psihično zdravih. To pomeni, da je variacijska širina pozitivnih in negativnih pristopov k bolezni dovolj velika, zato kljub bolezni dopušča tudi dobro »izpolnitev notranjega smisla«.
3. Na podlagi testnih rezultatov so določili točko *cut-off*,¹ po kateri lahko diagnostirajo intenziteto morebitne noogene problematike.
4. Test je kljub svojemu heterogenemu podtestu endodimensionalen in glede na spol homogen.

LOGO test (Lukas 1986b) je uporaben pri respondentih, starih nad šestnajst let, in meri, v kolikšni meri neka oseba doživlja svoje življenje osmišljeno. Sestavljen je iz treh delov: Prvi del zajema devet vsebinskih kategorij, ki razvidno pomenijo »smiselne dejavnike« človekovega življenja: osebno blagostanje, samouresničevanje, družina, glavna zaposlitev, družabnost, interes, doživetje, služenje prepričanju in življenjska stiska. Testni del 2 skuša psihometrično dojeti fenomen »eksistencialne frustracije«. Izvira iz eksperimentalni psihologiji znanih učinkov frustracije, ki jih je treba, če je navzoča eksistencialna frustracija, poiskati z doživetjem smisla v njegovem vsakokratnem ustrežanju. To so: agresija, regresija, nadkompensacija, reakcija bega, razumno sprijaznjenje, nevroza in depresija. Testni del 3 je sestavljen iz dveh delov. Prvi del izpolnjuje poleg svoje »perspektivne vrednosti« hkrati tudi eksemplifikacijsko nalogo za drugi del. Kratko in jedrnato je predstavljeno eksistencialno bistvo treh življenjepisov, to mora v drugem delu testnega dela 3 respondent opraviti glede na svojo lastno življenjsko pot.

4.3 Rezultati

Primerjalna analiza posameznih postavk testnega dela 1 nam je pokazala, katere postavke so najbolj »problematične« oziroma kateri od devetih logoterapevtskih faktorjev najbolj izstopajo.

Kategorizacija devetih vsebinskih področij	Vsota odgovorov
1. Družina	5
2. Samouresničevanje	13
3. Družabnost	16
4. Doživetje	18
5. Interes	65
6. Osebno blagostanje	80
7. Glavna zaposlitev	94
8. Služenje prepričanju	224
9. Življenjska stiska	268

Tabela 2: Kategorizirana vsebinska področja dela 1 LOGO testa

Najpomembnejše je vsebinsko področje *družina* (partnerstvo, otroci, dom, ek-

¹ Točka mejne vrednosti.

stenčni temelji) in jim daje tudi največ bivanjske varnosti. Na drugem mestu je *samouresničevanje* (pridobitev identitete, zunanji videz, uspeh) in na tretjem mestu je *družabnost* (ljubezen, kontakti, socialne naloge, prijatelji). Dobljeni rezultati so povsem v skladu s pričakovanji. Številne raziskave glede vrednot potrjujejo, da so na prvih mestih vedno družina, ljubezen, dom, otroci, sorodniki, prijatelji (Musek, 1993 in 1995). Kot najmanj pomembni vsebinski področji so respondenti navedli *služenje prepričanju* (religija, politika, reforma) in *življenjsko stisko* (premagovanje bolezni, samoohranitev, sprijaznjenje). Tudi to je v skladu s pričakovanimi rezultati, saj dobljeni rezultati potrjujejo duha časa oziroma temeljno problematiko sodobnega človeka, ki je v immanentni zazrtosti vase in v notranji krhkosti in nemoči.

Komparativna analiza starostnih skupin glede devetih logoterapevtskih faktorjev nam je pokazala, da starost nima pomembne signifikantne vloge glede kategorizacije vsebinskih področij. Spearmanov korelacijski koeficient je povedal, da na končni rezultat statistično najbolj vplivajo postavke *služenje prepričanju* (0,667) in *življenjska stiska* (0,451).

Pri rezultatih dela 2 LOGO testa so v ospredju učinki frustracij ob navzočnosti eksistencialnega vakuuma. Psihometrično je ovrednoten fenomen »eksistencialne frustracije«.

Kategorizacija sedmih učinkov frustracij	Seštevek odgovorov
1. Agresija	144
2. Regresija	123
3. Nadkompenzacija	115
4. Reakcija bega	108
5. Razumno sprijaznjenje	85
6. Nevroza	76
7. Depresija	16

Tabela 3: Sedem učinkov frustracij eksistencialne frustracije

Trije najvišje kotirani frustracijski učinki so: agresija (144), regresija (123) in nadkompenzacija (115). Korelacijski izračun po Spearmanu med postavkami dela 2 LOGO testa in skupnim seštevkom celotnega dela 2 kaže na medsebojno jakost linearne povezave. Najvišjo jakost kažejo postavke, ki merijo frustracijske učinke *agresije*, *nevroze* in *nadkompenzacijo* – vse segajo prek polovice linearne zveze. Postavka *razumno sprijaznjenje* je po pričakovanju (od vseh sedmih naštetih frustracijskih učinkov je samo ta enak pozitivnemu premagovanju; to je pripravljenost, da se razumno sprijaznimo z dano situacijo oziroma skušamo popraviti na njej, kar je popraviti mogoče) v negativni korelaciji s skupnim seštevkom, vendar je zaradi nizkega korelacijskega koeficienta statistično nepomembna.

Del 3 LOGO testa je informacijsko zelo močan. V prvem delu respondent na podlagi svojega lastnega uvida izbere, katera ženska je glede na predstavljeno življenjsko zgodbo najsrečnejša in katera najbolj trpi. Ob tem je treba omeniti logoterapevtsko predpostavko, da je fleksibilnost v iskanju in najdenju smiselnih ciljev ključnega pomena za bivanjsko varnost. Drugi del prikazuje stopnjo razpetosti

med »izpolnitvijo notranjega smisla« in »obupom«. Prvi del smo označili z logo32A in logo32B; drugi del pa z logo33A in logo33B.

Odgovori	Št. odgovorov	Odgovori v %
A	88	44
C	44	22
B	68	34

Tabela 4: Rezultati logo32A

Kar 88 respondentov (44 %) je označilo, da je najsrečnejša ženska iz zgleda A. Ta zgled prikazuje osebo, ki se je zaradi okoliščin, kakršnih ni bilo mogoče spremeniti, do njih primerno naravnala in se posvetila drugim življenjskim ciljem. Za odgovor B se je odločilo 68 respondentov (34 %). Glede na to, da ta zgled prikazuje osebo, ki se trmasto in slepo oprijema ciljev, kakršne je skorajda nemogoče doseči, ob tem pa pozablja na druge smisle in cilje, je odstotek izredno visok. Treba je bilo veliko časa, odrekanja in vložene energija za skorajda nično pridobitev. To je osebno rigidno reševanje življenjskih nalog, ko se oseba slepo oprijema samo enega smiselne področja, ki ji ga ne uspe uresničiti. Za znosen kompromis med svojimi prvotnimi cilji in realno dosegljivostjo (odgovor C) se je odločilo 44 respondentov (22 %).

Odgovori	Št. odgovorov	Odgovori v %
B	74	37
C	75	37,5
A	51	25,5

Tabela 5: Rezultati logo32B

Tabela 5 prikazuje rezultate o tem, »katera oseba najbolj trpi«. Odgovor B je izbralo 74 respondentov (37 %); to je tudi edini pravilni odgovor. Za odgovor A se je odločilo 51 respondentov (25,5 %) in za odgovor C, 75 respondentov (37,5 %). Za odgovora A in C se je tako odločilo skupaj 126 respondentov (63 %), to pa je zaskrbljujoč podatek.

Ovrednotenje odgovorov	Št. odgovorov	Odgovori v %
0	3	1,5
1	22	11
2	130	65
3	45	22,5

Tabela 6: Rezultati logo33A

Iz tabele 6 je razvidno, da so samo tri osebe (1,5 %) dosegle stopnjo zelo dobra izpolnitev notranjega smisla, 22 respondentov (11 %) je doseglo dobro izpolnitev notranjega smisla, 130 oseb (65 %) srednje ali neprepoznavno izpolnitev notranjega smisla in kar 45 respondentov (22,5 %) je doseglo slabo izpolnitev notranjega smisla.

Ovrednotenje odgovorov	Št. odgovorov	Odgovori v %
0	1	0,5

1	24	12
2	143	71,5
3	32	16

Tabela 7: Rezultati logo33B

Logo33B meri različne pristope k dobrim in k slabim življenjskim razmeram. Vidimo, da je samo ena oseba (0,5 %) označena z zelo dobrim pristopom. 24 respondentov (12 %) je označenih z dobrim pristopom, 143 oseb (71,5 %) ima v življenju srednje dober pristop in kar 32 ljudi (16 %) živi s slabim pristopom.

Spearmanov korelacijski koeficient nam je pokazal, da – statistično gledano – ni bistvenih razlik, s tem da prvi del dela 3 LOGO testa kaže na nekoliko večjo linearno povezanost s končnim rezultatom. Obenem pa tudi potrjuje notranjo kongruentnost dela 3 LOGO testa.

Če pogledamo skupno vsoto LOGO testa, vidimo, da govorimo o normalni porazdelitvi rezultatov; to smo tudi pričakovali.

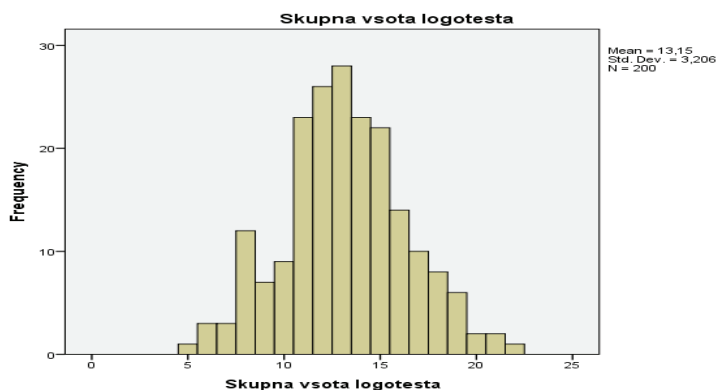


Tabela 8: Porazdelitev skupne vsote LOGO testa

Ob upoštevanju kvartilne in decilne razvrstitve dobimo naslednji rezultat:

Kvartili	Starostne skupine				Σ
	16–29	30–39	40–49	50–59	
Q ₁	9	10	2	3	24
Q ₂ + Q ₃	29	47	38	14	128
Q ₄ - (D ₉ + D ₁₀)	1	3	4	3	11
D ₉	2	6	19	5	32
D ₁₀			3	2	5

Tabela 9: Kvartilna in decilna razvrstitev rezultatov LOGO testa

5. Razprava

Rezultati LOGO testa nam niso dali samo natančnega stanja eksistencialne krize, krize smisla in stopnje bivanjskega vakuuma v Sloveniji, ampak tudi natančno sondiranje, kaj vse povzroča eksistencialno krizo oziroma katera so tista področja, ki v največji meri vplivajo na krizo smisla.

Rezultati dela 1 so pokazali, da ljudje na prvo mesto še vedno postavljajo temeljne človeške vrednote (tabela 2). Rezultate pojasni dejstvo, da je človek, prvenstveno gledano, bitje odnosa; to sodi pod duhovno razsežnost. Odnos je konstitutivni element eksistence vsakega posameznika, to ga dela nezamenljivega in edinstvenega. Prav na področju odnosov poteka temeljna bivanjska napetost med hoteti, želeti in morati – *noodinamika*, ki je prvi pogoj bivanjske varnosti. Zaradi devetih vsebinskih skupin dobimo natančne rezultate glede stopnje »izpolnitve notranjega smisla«, obenem pa tudi jasno predstavo, katera področja najbolj ogrožajo posameznikovo bivanjsko varnost oziroma zaradi katerih respondent trpi pomanjkanje smiselnih usmeritev. Bivanjsko varnost najbolj ogrožata področji služnje prepričanju (religija, politika, reforma) in življenjska stiska (premagovanje bolezni, samoohranitev, sprijaznjenje). Rezultati področja služnje prepričanju kažejo na človekovo duhovno blokado, ki se izraža v nesposobnosti udejanjanja človekove edinstvene zmožnosti – samotranscendence. Človek ni vase zaprt bivajoči sistem oziroma homeostatična *monada*, ampak je bitje, ki samega sebe nenehno presega, se razvija in osebnostno zori. Sodobnega človeka najbolj označujejo samozadostnost, individualnost, egocentrizem in zaprtost vase. Izgublja se tudi občutek odgovornosti za drugega in za družbo. Ob tem se posameznik vedno bolj doživlja kot žrtev družbene in kulturne ureditve; to mu zbuja občutek notranje krhkosti in nemoči, obenem pa ga tovrstna življenjska usmeritev vodi k teženju po homeostazi in po užitku. Človek je v sebi nesklenjeno bitje, ki samemu sebi ne zadostuje, je vedno nekam usmerjen in samega sebe vedno presega. Prav zmožnost samotranscendence dela človeka najbolj človeka. V nasprotnem se človeško bivanje zreducira na zadoščanje gonov in na zadovoljevanje potreb. Posebno vlogo pri tem ima religija. Vendar sodobni človek teži k avtonomiji in k obvladovanju. Vse, kar ga na poti k cilju ovira oziroma mu postavlja pod vprašaj absolutnost avtonomije, mora odstraniti ali zanikati. Na zadnjem mestu je smiselni faktor življenjske stiske (premagovanje bolezni, samoohranitev, sprijaznjenje). Kaže, da moderna družba še vedno tabuira bolezni, starost, krhkost, minljivost, smrt, skratka: vse, kar je povezano s trpljenjem. Dejstva in neizpodbitne resničnosti svojega bivanja tabuiramo in jih delamo za tujke našega življenja, jih odrivamo in velikokrat zanikamo in jih ne priznavamo. Posledica tega je, da jih ne sprejemamo in uporabljamo različne obrambne mehanizme za doseg cilja. Vendar so zanikanje, izogibanje, potiskanje v notranjost in nepripravljenost, sprejeti neko določeno usodno stanje, ki ga ne moremo spremeniti in nanj vplivati, eden največjih vzrokov za eksistencialno krizo in za krizo smisla ter tudi za bivanjski vakuum oziroma noogene neuroze. To so pomembna področja naše notranjosti, kajti skoraj zanesljivo je, da se bo moral vsak od nas z njimi tudi soočiti.

V delu 2 LOGO testa smo psihometrično ovrednotili fenomen »eksistencialne frustracije«. Človek se na posamezne trenutne življenjske tegobe ali na pretekle napačne odločitve (tabela 3) najprej in najhitreje odzove z agresijo, znotraj katere je odločilni moment občutek nemoči. Bolj kakor to, da bi se posameznik na neko določeno situacijo smiselno naravnal in do nje zavzel neko stališče ali vneto poskušal rešiti trenutno situacijo, se odzove v smislu nemočne žrtve okoliščin, posledica je agresivno vedenje do sebe ali do drugega. Naslednja eksistencialna frustracija, reakcija bega, prav tako izraža podobno situacijo. Ljudje se niso pripravljani soočiti in sproti reševati življenjske probleme, to je eden od glavnih vzrokov različnih vrst zasvojenosti: beg pred realnostjo. Na tretjem mestu je neuroza. Tudi ta podatek je zaskrbljujoč, saj kaže, da se večina nerešenih in potlačenih problemov izrazi v obliki nevrotičnega vedenja ali bolezni.

Informacijsko zelo močan del 3 LOGO testa najbolj preseneča z rezultati. Bistvo predstavljenih življenjskih zgodb je, kako ravnati, kadar nespremenljive okoliščine onemogočajo izpolnitev življenjskega cilja. Samo 44 % (88) respondentov je na vprašanje odgovorilo pravilno, odgovor B, ki je povsem napačen, je izbralo 34 % (68) vprašanih in za odgovor C, ki pomeni kompromis, se jih je odločilo 22 % (44). Na vprašanje, katera oseba najbolj trpi, je pravilno odgovorilo samo 37 % (74), medtem ko se je za povsem napačen odgovor odločilo 25,5 % (51) respondentov in za kompromisni odgovor, ki je prav tako napačen, 37,5 % (75). Slabe rezultate pripisujemo nezmožnosti razpoznavanja smisla življenja. Na tem mestu najbolj izstopa nezmožnost udejanjanja, logoterapevtsko gledano, najvišje kotiranih vrednot – vrednot stališča. Razvidna sta tudi zamenjava in poenotenje življenjske sreče in zadovoljstva z zunanjim uspehom. Logo 33A eksplicitno meri stopnjo izpolnitve notranjega smisla: 130 (65 %) respondentov doživlja svoje življenje kot srednje izpolnjeno ali nejasno – neprepoznavna izpolnitev notranjega smisla; 22,5 % (45) respondentov svoje življenje doživlja kot prazno in neizpolnjeno s smislom. Logo 33B razlikuje med različnimi pristopi k dobrim ali slabim možnostim za dosego življenjskega smisla in s tem k izpolnitvi svojega lastnega življenja. Rezultati se presenetljivo ujemajo z rezultati Logo 33A, to pa kaže na visoko stopnjo kongruentnosti tega dela LOGO testa.

Iz vseh rezultatov LOGO testa dobimo naslednje ovrednotenje respondentov glede na celotno prebivalstvo:

- 24 respondentov (12 %) je z dobro »izpolnitvijo notranjega smisla«;
- 128 respondentov (64 %) je s srednjo »izpolnitvijo notranjega smisla«;
- 11 respondentov (5,5 %) je s slabo »izpolnitvijo notranjega smisla«;
- 32 respondentov (16 %) je z zelo slabo »izpolnitvijo notranjega smisla«;
- 5 respondentov (2,5 %) je z najslabšo »izpolnitvijo notranjega smisla«.

48 respondentov sodi med 25 % celotnega prebivalstva, njihova »izpolnitev notranjega smisla« je vprašljiva oziroma ni uspela. To je posebno področje z največjo

izrazno močjo za sklepe, ki jih izpeljemo iz testnega rezultata, zato je treba narediti znotraj področja natančneje ločitev. Področje je razdeljeno na tri podpodročja $Q_4 - (D_9 + D_{10})$, D_9 in D_{10} . Tako je 11 respondentov v področju $Q_4 - (D_9 + D_{10})$; to pomeni, da preizkusno osebo lahko uvrstimo v skupino od problemov najmanj odvisne petine Q_4 . Ne govorimo še o patoloških znakih, vendar je uvrstitev teh respondentov treba jemati resno. Obstaja indikacija, da je treba posameznike, ki sodijo v to področje, pri iskanju njihovega smisla spremljati, spodbujati in jim eventualno ponuditi nasvete karakternega modela. To so respondenti s »šibko orientacijo smisla«. Kar 32 jih sodi v področje 10 % (D_9) celotnega prebivalstva s slabo izpolnitvijo notranjega smisla; to kaže na vzroke eksistencialne frustracije. Eksistencialna frustracija se izraža v krizah smisla, v občutkih praznote in brezkoristnosti, v trajni naveličanosti, v dolgočasu, v splošni nezainteresiranosti in v naraščajoči izgubi vrednosti. Vse to vpliva na telesno in na duševno zdravje, ki ga v dobršni meri oslabi. Zaradi eksistencialne frustriranosti so posamezniki veliko bolj dovzetni za nihilistične pristope, za faze resignacije, tako na duševni kakor na telesni ravni, tega s klasičnim medicinskim pristopom skorajda ni mogoče pojasniti. Zaskrbljujoče je, da kar 12 preizkusnih oseb presega povprečje celotnega prebivalstva v skupini (D_9); to pomeni, da je v naši naključno izbrani skupini preizkusnih oseb 6 % več respondentov v stanju eksistencialne frustracije kakor v celotnem prebivalstvu. Rezultati, ki ležijo znotraj D_{10} , povedo, da preizkusna oseba sodi med 10 % ljudi celotnega prebivalstva, ki imajo najslabšo izpolnitev smisla. Življenje se jim zdi nesmiselno, nesrečni so in nezadovoljni. Dobljeni rezultat lahko diagnostično označimo z noogeno nevrozo, kaže pa na duševno bolezen, ki posameznika zadeva v njegovem bivanjskem temelju, zato je potreben nujnega zdravljenja. Različne raziskave so potrdile Franklovo domnevo, da je vsaj 20 % vseh nevroz noogenih. Zdravijo se lahko le z radikalno spremembo pacientove splošne usmeritve smisla.

Rezultati empiričnega dela raziskave dajejo možnost širše uporabe. Šele kadar dodobra spoznamo glavne izvore in povzročitelje krize smisla in ugotovimo, kje so možnosti za njeno reševanje, šele takrat je mogoče učinkovito reševati problematiko eksistencialne krize. Omenjeno problematiko pospešuje duh današnjega časa, ki na prva vrednostna mesta postavlja uspeh, užitek in samouresničitev posameznika. Govorimo torej o zamenjavi vrednot: o zamenjavi smisla z uspehom, z užitek. Prav v tem delu vidimo veliko nalogo vseh humanističnih znanosti, ki bi človeka morale spoznati v njegovi celovitosti in v njegovi težnji po preseganju osebnih potreb in želja v delovnih nalogah ali odnosih. Celoviti pogled dobimo takrat, kadar človeka vidimo predvsem kot duhovno, edinstveno in enkratno bitje, usmerjeno na neko osebo ali delo, ki čaka prav nanj.

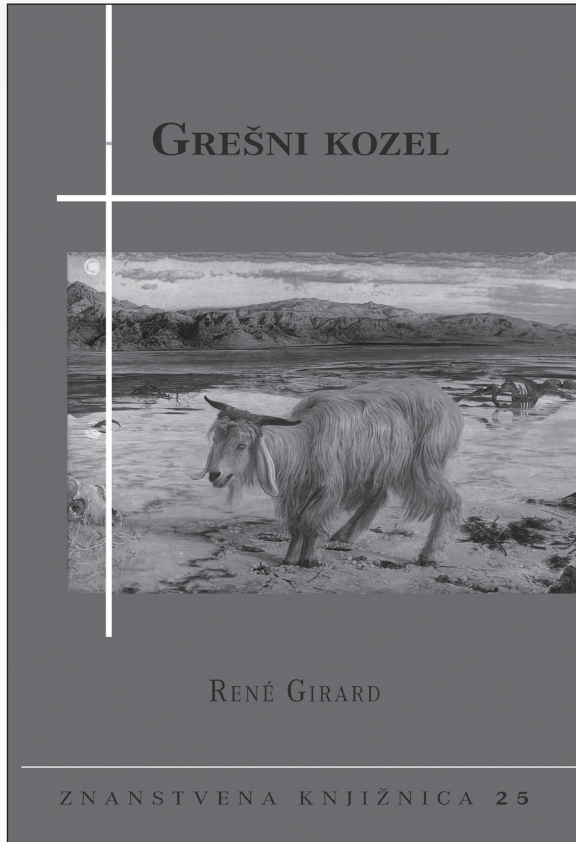
Duhovna razsežnost posamezniku omogoča, da se v sleherni situaciji, celo v najtežji življenjski stiski, lahko odloči, kako se bo nanjo naravnal: pozitivno ali negativno. Najti smisel ne pomeni nič drugega kakor odgovoriti na življenjsko nalogo, ki je za vsakega posameznika različna, tako kakor sta različna posameznik in njegova situacija. Bivanjska problematika sodobnega časa zajema vse več ljudi, ki se v težnji za zaslužkom, uspehom, materialnimi dobrinami znajdejo v bivanjskem vakuumu, v eksistencialni krizi. Posameznikov način življenja ima odločujoč vpliv

na njegovo kvalitativno bivanjsko raven, ali kakor pravi Lukasova: »Logoterapija je kot znanost o humanosti prva spoznala, da je človekova notranja vrednostna orientacija odločujoče povezana z njegovim psihičnim zdravjem in da se toliko trdneje in bolj stabilno razvija človekova osebnost, kolikor intenzivnejša in mnogovrstnejša je njegova vrednostna orientacija.« (Lukas 1993, 27)

Rezultati potrjujejo tudi temeljno logoterapevtsko dejstvo, da človek ni samo gonsko bitje, ki bi mu v prvi vrsti pomembno zadovoljevanje osebnih potreb, govor in želja, ampak je predvsem vrednostno bitje, bitje smisla, ki sta mu bistveni uresničevanje vrednot in iskanje smisla.

Reference

- Buber, Martin.** 2004. *Božji mrk*. Celje: Mohorjeva družba.
- Burger, H. Daniel, Freddie Crous in Gert Roodt.** 2008. Logo-od: The applicability of Logotherapy as an organisation development intervention. *SA Journal of Industrial Psychology* 34, št. 3:68–80.
- Chamberlain, Kerry, in Sheryl Zika.** 1988. Measuring meaning in life: An examination of three scales. *Personality and Individual Differences* 9:589–596.
- Crumbaugh, J. C., in L. F. Maholic.** 1964. An Experimental Study in Existentialism: The Psychometric Approach to Frankl's Concept of Noogenic Neurosis. *Journal of Clinical Psychology* 20: 200–207.
- Fizzotti, Eugenio.** 2007. *Il senso come terapia: Fondamenti teorico-clinici della logoterapia di Victor E. Frankl*. Milano: FrancoAngeli.
- Frankl, Viktor E.** 2005a. *Človek pred vprašanjem o smislu*. Ljubljana: Pasadena.
- . 2005b. *Man's Search for Ultimate Meaning*. London: Random House Group.
- . 2004. *On the Theory and Therapy of Mental Disorders: An Introduction to Logotherapy and Existential Analysis*. New York: Taylor&Francis Group.
- . 2000. *Viktor Frankl Recollections: An Autobiography*. Cambridge: Basic Books.
- . 1994a. *Volja do smisla*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1994b. *Zdravnin in duša*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1992. *Kljub vsemu rečem življenju da*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1987. *Man's search for meaning*. New York: Pocket Books.
- . 1985. *Der unbewusste Gott*. München: Kösel-Verlag.
- . 1983. ... Trotzdem hat das Leben einen Sinn: Argumente für einen tragischen Optimismus. *Tiroler Landertheater zu Innsbruck* (6. juni 1983). Audiotext Kasettenproduktion. Zvočni posnetek predavanja.
- . 1981. *The Will of Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy*. New York: New American Library.
- . 1980. *Bog podsvijesti*. Zagreb: Oko tri ujutru.
- . 1978. *The unheard cry for meaning*. New York: Simon and Schuster.
- . 1967. *Psychotherapy and Existentialism: Selected Papers on Logotherapy*. New York: Washington Square Press.
- Lukas, Elisabeth.** 2002. *Vse se uglasi in izpolni*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 2001. *Tudi tvoje trpljenje ima smisel*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1993. *Družina in smisel*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1986a. *Meaning in Suffering: Comfort in Crisis Through logotherapy*. Berkeley: Institute of Logotherapy Press.
- . 1986b. *Test zur Messung von »inner Sinnerfühlung« und »existentieller Frustration«*. Dunaj: Franz Deuticke.
- Marshall, Maria.** 2010. *Life with Meaning – Guide to the Fundamental Principles of Viktor E. Frankl's Logotherapy*. Canada, Nova Scotia: Logotherapy Study Group of the Maritimes.
- Musek, Janek.** 1995. *Ljubezen, družina, vrednote*. Ljubljana: Educy.
- . 1993. *Osebnost in vrednote*. Ljubljana: Educy.
- Scheler, Max.** 1998. *Položaj človeka v kozmosu*. Ljubljana: Nova revija.
- Taylor, Charles.** 2007. *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press.



René Girard
GREŠNI KOZEL

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

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

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

*Christian Gostečnik, Robert Cvetek, Tanja Pate
in Tanja Repič Slavič*

Ustvarjeni po božji podobi

Povzetek: Že od najzgodnejšega otroštva je posameznik v nenehni interakciji z drugimi, njegovo primarno izkustvo se gradi na najbolj osnovnih telesnih stikih, ki so v tem oziru temelj psihoorganske strukture posameznika, ustvarjenega po božji podobi. Že sama konstitucija telesa je ustvarjena tako, da hrepeni po drugem, po domovanju z drugim telesom, saj je ustvarjena po božji podobi in se zato vedno znova nagiba k človeku in k Bogu. Tako je telo tisti osnovni instrument, ki prvi spregovori, kakor je to mogoče videti v odnosu mati – otrok, pozneje fant – dekle ali mož – žena in posameznik – Bog. Zato je telo tudi najbolj sakralni prostor, ki nosi v sebi najgloblja hrepenenja po drugem, po odnosu z njim in samo tako se lahko v polnosti uresniči oziroma šele v odnosu z Bogom se zares osreči.

Ključne besede: telo, sakralnost, odnos, relacijske teorije, družina

Abstract: **Created in God's Image**

From the earliest infancy the individual lives in a steady interaction with others, his primary experience is built on the most basic body contacts, which, in this respect, form the foundation of the psycho-organic structure of the individual created in God's image. The body constitution itself is created in such a way that it longs for another person, for making its home with another body, since it is created in God's image and therefore again and again inclines towards man and God. Hence the body is the basic instrument and the first to start to talk as it can be seen in the mother-child, later boyfriend-girlfriend, husband-wife as well as individual-God relationships. This makes the body the most sacred space carrying within itself the deepest longings for the other one, for a relationship with him/her and it can only be fully realized and become really happy in the relationship with God.

Key words: body, sacredness, relationship, relational theories, family

Vsekakor lahko z zanesljivostjo trdimo, da nas temeljni odnosi, ki se jih naučimo v družini, zlasti z njimi povezani afekti, kakor so strah, jeza, veselje, žalost, sram gnus, ki so biološko utemeljene emocije, najgloblje zaznamujejo (Rothschild 2010, 37; Schore 2003, 45–47). Ti odnosi skupaj z afekti, ki ustvarjajo osnovno

življenjsko vzdušje v družini, nas ne samo medsebojno povezujejo, kakor rečeno, ampak postanejo tudi temeljna motivacijska sila iskanja odnosov v vseh, zlasti pa v intimnih odnosih z drugimi. Zato govorimo, da je telo najbolj osnovni instrument in prostor, v katerem se rojevajo ljubezen, hrepenenje, smisel za presežno in sakralno. K temu razmišljanju so veliko pripomogle sodobne analitične relacijske teorije, ki predpostavljajo, da je telo osnovni zaznavni organizator vsega doživljanja.

1. Telo v sakralnem prostoru med jaz in ti

Avtorji različnih relacijskih teorij so drug za drugim odkrivali (Schore 2003, 21–3; 2012, 53–60; Siegel 2011, 30–50), da je pri človeku odnos z drugim ali navezanost, kakor trdi Bowlby (1980, 21–37), bistvena komponenta razvoja oziroma celo osnovni element organskega odzivanja; tako na primer sesanje, smeh, previjanje, jok in sledenje skupaj sodelujejo pri vzpostavitvi močne povezave med otrokom in materjo (Bowlby 1969; 1973; 1980) in so izredno močno telesno zaznamovani. V izjemno močni meri namreč zaznamujejo – poleg človeka – tudi druge višje razvite živalske vrste. Lahko bi celo rekli, da je telesni stik z materjo pri tem temeljna organska podlaga vsej nadaljnji vzpostavitvi tudi psihične strukture, saj je mati v najglobljem oziru za otroka originalna podoba božje brezpogojne ljubezni, ki sprejema in varuje ter nas naredi enkratne. Avtorji relacijskih teorij na podlagi tega upravičeno trdijo (Bowlby 1980, 19; Mitchell 2002, 26–35; Schore 2003, 42–5; 2012, 73–5; Siegel 2011, 27–32), da je otrokov odnos oziroma navezanost na mater »arhaična dednost«, ki je genetsko zapisana od vsega začetka človekovega bivanja in je zato prav telesna, organska komponenta pri tem zares izjemno pomembna dimenzija.

Otrok si namreč že po svoji naravi želi očeta in mater, hoče družino, hoče psihoorganski prostor, v katerem se ustvarjajo temeljni odnosi, in bo zato ta prostor vedno iskal. Naj bo njegova izvirna družina še tako stresna in polna bolečih anksioznih občutij, bo točno to ponovno iskal v svojem poznejšem življenju, saj mu to pomeni primarni, temeljni afekt, na podlagi katerega se je zgradila njegova osnovna psihoorganska struktura (Schore 2003, 35–44; 2012, 53). Oče in mati sta namreč v otrokovem življenju ne samo prva glasnika navezanosti in varnosti, ampak sta tudi prvi sakralni osebi v njegovem življenju, ki razodevata in gradita prva občutja sakralnosti, saj sta prav oče in mati najmočnejši dokaz brezpogojne božje ljubezni, otroka morata sprejemati in dojemati kot brezpogojni božji dar in zato mora biti otrok deležen njune brezpogojne ljubezni, in to ne glede na to, kdo je in kakšen je. Če se tu povrnemo k relacijskim teorijam, potem vidimo, da so različni avtorji gradili svoje teorije na zelo širokem spektru empiričnih raziskav tako človeka, zlasti dojenčka, kakor živali (Bowlby 1969; 1973; 1977a; 1979; 1980; Mitchell 1988; 2002; Stern 1998; Bruschiweiler-Stern et al. 2010; Schore 2003; 2012; Siegel 2011) in pri tem dokazali, kakor že rečeno, da je odnos z drugim in s tem v zvezi navezanost na drugega primarna sama v sebi in ni samo vzpostavljena kot sekundarna potreba po zadovoljevanju fizioloških potreb.

Da je biološka, fiziološka in psihološka primarnost odnosa z materjo za otrokovo preživetje izrecno nujna, nam dokazujejo tudi novejša raziskave otrok (Bruschweiler-Stern et al. 2010; Fosha, Siegel in Solomon 2009; Siegel 2007; 2011; Stern 2004). Kažejo na dejstvo, da bi se, ko bi bil otrokov odnos z materjo zares utemeljen v nagonih, moral otrok najprej naučiti odnosa do matere in s tem počasi dojeti, da lahko potrebe, na primer po hrani, zadovolji zunanji človek, ki bi šele potem postal zanimiv (Mitchell 2002, 56–8; Siegel 2011, 20–3). Vendar, kakor smo že omenili, so raziskave otrok pokazale, da je otrok sposoben in da dejansko sam išče zelo oseben odnos z materjo že od vsega začetka življenja (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 110–13; Stern 2004, 90–100). Podobno išče tudi odnos z Bogom, saj je ideja o Bogu samem vrojena v njegov psihoorganski svet (Rizzuto 1998, 59–72). Temu pritrjujejo tudi raziskave navezanosti, ki jih je pred desetletji naredila Ainsworthova (Ainsworth 1989; Ainsworth et al. 1978), da so namreč vsi otrokovi perceptivni mehanizmi funkcionalni že ob rojstvu. To dokazuje otrokov interes za druge ljudi že kmalu po rojstvu. Telo matere je v tem oziru zares sveto in sakralen je prostor, ki ga mati ustvarja takoj po rojstvu, ko v bistvu v prostor svojega telesa sprejme otroka in s tem razširi ta prostor navzven. Njen glas, njen obraz, njeni gibi so tisti dražljaj, ki takoj pritegnejo otrokovo pozornost in ki v vsem zapolnjujejo ta psihoorganski prostor med materjo in otrokom (Fosha, Siegel in Solomon 2009, 48–51; Siegel 2011, 146; Stern 1995, 33; 1998, 27–40; 2004, 70–3). Tako otrok že premošča razdaljo med seboj in materjo in obenem ustvarja sakralni prostor, v katerem se bo z materjo vedno srečeval. Lahko bi rekli, da smo vedno znova začudeni nad kvaliteto in kompleksnostjo otrokove interakcije s preostalimi ljudmi, in to tako nad otrokovo odzivnostjo kakor nad iniciativnostjo, ki je je otrok v tej interakciji sposoben.

Vse te preproste, pa tudi kompleksne interakcije kažejo na strogo vrojeno predispozicijo (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 49–51; Stern 1985, 43–5; 1995, 19–22; 1998, 77–80; 2004, 93–4) otrokove usmerjenosti k odnosu, na dejstvo, da je biti z drugim že posameznikova vrojena želja oziroma zahteva njegove psihoorganske strukture, ki si želi bližine drugega telesa. Temu sledi tudi relacijska družinska paradigma, ki trdi, da sta mati in oče ter odnos med njima in odnos vsakega posebej tisti prostor intimne, ki mu rečemo sakralni prostor, v katerem otrok ovrednoti in do kraja prepozna svoja telesna občutja, jih naslovi in regulira. Skratka, odnos z njima je prvo izkustvo sakralnosti; ob njiju otrok dobi primarni občutek za odnos, odnos zavarovanosti in varnosti; ta odnos pozneje v najvišji in najgloblji možni meri prepozna v odnosu z Bogom, ki se začne graditi že v najzgodnejši dobi. Govorimo o zgodnjem izkustvu, ki ga lahko otrok prenese v odraslo dobo, v nasprotnem pa bo tudi Boga doživljal kot osebo, ki ga samo preverja, išče njegove napa-ke in ga sodi ter zavrača zaradi njegovih dejanj (Rizzuto 1998, 33–7).

Navezanost (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 63–70; Siegel 2007, 29–33; 2011; Stern 2004, 79–82) je torej po sami definiciji interakcijska, je notranje grajeni model interakcije, ki pa zahteva psihoorganski prostor za svojo uresničitev. Pravzaprav zahteva dva organizma, ki ustvarjata sakralni prostor. Navezanost je fenomen, ki predpostavlja, da posameznik išče stik z drugimi zaradi stika samega, interakcijo

zaradi interakcije same; ne išče stika zato, da bi prek njega kanaliziral nekaj drugega. Telo posameznika je posoda, instrument, ki kliče po odnosu, saj so v telesu vibracije: spodbujajo, gradijo in ohranjajo privlačnost teles, ki se srečujejo v medosebnem psihoorganskem prostoru (Cummings in Davies 2010, 93–5; Fosha, Siegel in Solomon 2009, 117–123; Maroda 2010, 32–9; Robins 2010, 5–19; Siegel 2011, 164–7). To je sakralni prostor med Bogom in človekom, zato je tudi telo sveto, sakralno, in to samo na sebi, saj nosi v sebi vse intuitivne zasnove relacijskega polja med Bogom in človekom. Človek je torej dialoško bitje, je bitje sakralnosti in s tem presežnosti, to pa ga brezpogojno vodi v objem neskončne božje ljubezni.

2. Sakralnost notranjepsihičnih telesnih podob drugega

Relacijska družinska terapija zelo močno zagovarja in že v zasnovi predpostavlja, da je človek bistveno bitje odnosov in da odnos poleg tega, da je v njem že vrojen, razvijemo tudi izjemno navezanost v smislu intencionalnosti (Fairbairn 1958, 77–83; Mitchell 1988, 45–53; 2002, 52–7; Siegel 2011, 89–95). Ljudje globoko hrepenimo po odnosu z drugim, saj je že naša desnohemisferska komunikacija v polnosti usmerjena k drugemu in zato zahteva drugega. Telo oziroma naša psihoorganska struktura je dokončno tudi tisti instrument, ki pove, koga si želimo v svoji bližini (Schore 2003, 13; Siegel 2007, 73; 2011, 109). Po tej teoriji je odnos razumljen kot osnovno fenomenološko dejstvo, ki ga je v klinični situaciji vedno znova mogoče zaslediti. Posamezniki namreč iščejo in vzdržujejo odnose za vsako ceno (Fairbairn 1958, 113; Maroda 2010, 37–42). Na vsak način si namreč človek prizadeva ohraniti odnos z drugim, saj je to zanj življenjskega pomena. Družina, v kateri se je rodil, mu pomeni temelj preživetja; odnosi v njej so zanj temeljni konstitutivni element njegove dograjujoče se psihoorganske strukture; brez odnosov ne more preživeti; brez odnosov, ki mu jih vsaj na začetku v najglobljih razsežnostih omogoča družina, sploh ne more niti vstopiti v širši socialni svet niti sam v sebi razviti osnovne psihične strukture. Zato so odnosi s primarnimi osebami v njegovem življenju tako neverjetno pomembni za ves nadaljnji razvoj (Schore 2012, 89–93).

Povsem jasno je torej, da je harmonija odnosov, ki naj bi imela svoj temeljni vir že v izvirni družini, izjemnega pomena. Te primarne odnose skupaj s temeljnimi afekti, ki so ustvarjeni in areni psihoorganskega prostora, tako imenovana psihiobiološka stanja (Schore 2003, 17–29) namreč posameznik – v našem primeru otrok – ponotranji in odslej nezavedno konstitutivno regulirajo vse nadaljnje posameznikove odnose (Schore 2003, 57–63). Z drugimi besedami, te tako imenovane notranjepsihične podobe, ki so prvenstveno ustvarjene na podlagi telesnih senzacij, kakor so objem, božanje, dojenje, previjanje, postanejo konstitutivni faktor posameznikove psihičnoorganske strukture, ki ga ne samo globoko zaznamujejo, ampak ga tudi bistveno določajo zlasti v vseh njegovih nadaljnjih iskanjih najbolj intimnih odnosov. To so ponotranjene reprezentacije primarnih odnosov, podob

in afektov, ki so povsem organsko utemeljeni v odnosu s starši in postanejo najmočnejši del njegove notranje psihoorganske strukture. Pozneje posameznika nezavedno usmerjajo, saj postanejo model odnosov, na temelju katerega se posameznik pozneje ravna, odloča in uravnava. Povsem zanesljivo lahko torej trdimo: če so bili ti zgodnji odnosi boleči in travmatični, potem bo posameznik, ki izhaja iz družine s to bolečo dinamiko, te odnose ponotranjil, postali bodo del njegove psihoorganske strukture oziroma telo si bo zapomnilo te senzacije in jih hranilo v svojem telesnem ali organskem spominu (Rothschild 2000; 2006; 2010).

Te notranje psihične podobe pa so izjemno močno obarvane s telesnimi stiki z materjo, in če ti odnosi niso bili zadovoljivi, potem je posameznik vedno znova na razpotju med pravo zasvojenostjo s temi zgodnjimi odnosi, ki ga določajo, in odpuščanjem in razrešitvijo te krute preteklosti. Posameznik bo z vso strastjo iskal telesne stike in prek njih prave odnose, ki so dobresedna preslikava preteklosti (Cummings in Davies 2010, 89–95). Lahko bi torej rekli, da nosimo v svoji psihoorganski strukturi tako imenovano psihoorgansko povezanost in zvezanost, saj telo vedno pomni svojega roditelja in ga ne more zamenjati (Schore 2003, 108–16; Siegel 2011, 164–82). Na podlagi tega tudi trdimo, da telo pomni Boga, saj smo ustvarjeni po njegovi podobi in sličnosti (1 Mz, 1,26). To podobo vedno nosimo v sebi, saj je v samem temelju in bistvu odsev božje podobe, ki je vtisnjena v naš psihobiološki ustroj oziroma v našo psihoorgansko strukturo.

Tu moramo omeniti še zelo travmatično dimenzijo človeškega doživljanja: otrok ostane zvest svojim staršem, pa naj bo to še tako travmatično, saj mu kljub travmatičnosti omogočajo stik (Rothschild 2000; 2006; 2010). Ta rekonstrukcija, ki je izjemno boleča, pa ima vsekakor globok smisel, in to v dinamiki odrešenjskega procesa, kakor ga zagovarja relacijska družinska paradigma. Ta paradigma je utemeljena na premisi, da imajo odnosi globoko odrešilno vrednost. Zakonska zveza je na primer odrešujoča, to pomeni, da je zunanji odsev nevidne notranje milosti, ki se pretaka, ki očiščuje in odrešuje, in to tedaj, ko se dva zavežeta, da bosta skupaj v zvestobi in predanosti in v temeljni odločenosti drug za drugega iskala odrešenje. Jasno pa je pri tem, da se bodo najprej ponovile stare rane in zapleti, in to že zato, ker bosta na podlagi telesne privlačnosti poiskala nekoga, ki bo spominjal na zgodnje odnose. Prebudil se bo implicitni, organski spomin in prek privlačnosti poiskal sorodne osebe, ki so posamezniki z njimi ustvarjali te zgodnje odnose. Vsekakor je to psihoorganska podlaga, ki je temelj vsem nadaljnjim iskanjem odnosov, zlasti intimnih. In šele ko bosta partnerja to sprejela in se odprla sakralni milosti, ki jo predpostavlja njun odnos, jima bo dana možnost, da začneta odrešenjski proces. Ta proces gre od očiščenja spomina, torej odpuščanja, pa vse do graditve drugačnih odnosov na novih odrešenjskih temeljih, ki jih omogoča milost.

Z menjavo psihološke paradigme (Fairbairn 1958; Mitchell 2002; Schore 2012; Siegel 2011) je bila dana tudi možnost, da se tako kompleksna dinamika, kakor je kompulzivno ponavljanje zgodnjih zapletov in travm, umesti v temeljno psihoterapevtsko razumevanje. Za otroka, trdi Schore (2003, 19–27; 2012, 120–137), je osnovna potreba iskanje najprej telesnega stika z materjo in ne ugodja. Če starši zagotavljajo ugodje, ga bo otrok zanesljivo iskal, vendar ne ugodja samega v sebi,

ampak bo zanj ugodje orodje za interakcijo z drugimi. Če starši otroku pripravljajo samo boleča doživetja, otrok ne bo iskal ugodja v stikih z drugimi, ampak drugje, v bolečini pa bo iskal interakcijo s pomembnimi drugimi osebami. S tega stališča je kompulzivno ponavljanje neustavljivo iskanje odnosa, podobnega, kakor je bil vzpostavljen v dobi odraščanja. Naj bodo boleča doživetja še tako samodestruktivna, je vendar to odnos, ki je vtkan v vsa posameznikova vlakna, v katerih se skriva dinamika privlačnosti, vtkan je v njegovo psihoorgansko strukturo, zato ga posameznik vedno znova išče (Fairbairn 1952, 119–127; Fosha, Siegel in Solomon 2009, 214–217; Mitchell 2000, 37–9; 2002, 57–63).

Tu lahko torej govorimo, da je posameznikov odnos z drugim strastno boleč, hrepeneč in ljubeč, poln razočaranj in novih vzhičenosti, vedno pa je ta posameznik na poti iskanja sorodnih odnosov, ki se jih je naučil že kot otrok. Zato si je povsem nemogoče zamisliti, da bi posameznik lahko zamenjal ali celo zavrgel te zgodnje navezave, saj bi to zanj pomenilo, kakor da se popolnoma izolira iz vseh intenzivnih človeških stikov, pomenilo bi, da je zavrgel največjo svetinjo življenja, to je svojo telo, svoja lastna meso in kri, to pa zanj seveda ni mogoče. Tudi če se posameznik odloči, da bo zapustil svojo izvirno družino, in zavestno odide, ga kljub vsemu spremljajo ti modeli, v katerih je bil vzpostavljen primarni stik, le da se jih ne zaveda; vedno znova pa se bodo pri njem ponovili, ponovno jih bo ustvaril ali prebudil v intimnih navezavah z drugimi v odrasli dobi. Iz tega afektivnega, psihoorganskega ozračja torej posameznik ne more pobegniti samo na podlagi odločitve, da zavrne svojo družino; potrebno je globlje psihoorgansko prestrukturiranje. S tem v zvezi je tudi razumljivo, da je za posameznika, ki začne okušati nova čustva in se zavedati možnosti, da bi doživeljal sebe in svoje na novo odkrite svetove na drugačen način, to ponavadi zelo zastrašujoče (Cummings in Davies 2010, 213–21; Maroda 2010, 154–67; Fairbairn 1952, 134–7; Schore 2012, 243–51).

3. Sakralnost telesa in podobe o sebi

Lahko bi rekli, da je sta intuicija in občutje srca (angl. *gut feelings, heartfelt sensations*) bistveni značilnosti vsakega funkcionalnega posameznika; obe sta pridobljeni na podlagi odnosa z materjo ali očetom oziroma s pomembnimi drugimi v otrokovem življenju (Siegel 2007, 143; 2011, 89–101). Po tem se človek bistveno razlikuje od živali in s tem v zvezi lahko rečemo, da se – drugače povedano – od njih razlikuje predvsem na podlagi refleksivnosti, na podlagi tega, da je zmožen razmišljati o svojih dejanjih, jih ovrednotiti in predvsem razmišljati o svojem mišljenju in razmišljanju ter zlasti postaviti pod vprašaj svoja lastna vprašanja. Govorimo torej o značilnosti sedmega čuta, ki zagotovo izhaja iz zdravega, funkcionalnega razvoja otrokovih psihoorganskih struktur. Na tej podlagi so filozofi tradicionalno razlikovali človeški razum od živalskega. Človek se zaveda samega sebe, razvije in ohranja samozavest; to igra zelo pomembno vlogo v njegovih odnosih z drugimi in tudi pri tem, kako doživlja svet in odločitve, ki jih naredi v življenju (Mitchell 1988, 43–51; Siegel 2011, 108–119). Velikokrat se razvoj zavesti o

sebi jemlje kot samoumeven, kakor da se avtomatično spremlja dozorevanje telesa ali da nam je kar dan prek doživljanja in izkušnje, kakor se razvijajo naši telesni organi ali perceptivne funkcije, ki jih hrani naše telo.

Pri tem je treba reči, da je razvoj zavesti o sebi zelo kompleksen proces in vpleten v večplastno konstrukcijo. To je osrednji motivacijski problem človeškega življenja, ki človeka dela globoko odvisnega od drugih ljudi. Nekateri teoretiki relacijskih modelov razumejo, da je vzpostavitev in ohranitev osebnosti ali identitete primarna in najvišja človeška motivacija, ki tudi predpostavlja nekatere interpersonalne odnose, ključne za refleksijo: pomenijo psihološki element graditve zavesti o sebi (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 167–83; Fosha, Siegel in Solomon 2009, 212–34; Kohut 1984, 234; Mitchell 1988, 37; 1997, 69–73; 2000, 19–34; Schore 2003, 32–45; Siegel 2007, 47–52; 2011; Stern 2004, 59–63; Winnicott 1988, 56). Ta zavest o sebi, tako zelo krhka, pa nujno potrebuje nenehno spodbudo, nenehen vir globoke empatije, ki odseva v odnosu otroka do matere (DeYoung 2003, 37–47). Ta odnos je na začetku izjemno močno telesen, odvisen od povsem organskih senzacij, ki pomembno omogočajo zdrav psihoorganski razvoj in popolnoma organski sitem kortikalnih sfer, ki so bistvene za razvoj intuicije, identitete in predvsem avtorefleksije in sposobnosti razmišljanja o svojem lastnem razmišljanju (Siegel 2011, 89–122).

V relacijski družinski paradigmi predpostavljamo, da že otrok prav na podlagi telesnega stika z materjo najgloblje doživlja sakralnost. Ta svetost je v marsičem pogoj ali prvi pogoj, da lahko posameznik doživi sakralnost tudi v religiozni atmosferi, ko vernik v sebi najde mesto Boga, ki je zanj v vsej popolnosti vir najmočnejše in najpristnejše empatije. Ta predanost božji volji, ki je lahko najmočnejše izražena prav v molitvi, privede vernika najprej do občutka za sveto in sakralno in v tem prostoru je pozneje možno, da po milosti začne živeti drugačno smer; da tvega nekaj novega, in to na podlagi novih spoznaj o sebi, zlasti pa z novim občutkom za sebe, ki ga lahko doživi prav v tem sakralnem prostoru jaz – Bog. S tem v zvezi lahko rečemo, da tu govorimo o zelo silovitih paralelah; proces otrokovega vstopanja v človeško družino je lahko dolgotrajen, včasih poln zapletov in travm ter nepredvidljivosti, enako tudi proces vstopanja v sakralni prostor religioznega. Otrok se namreč počasi uči, kdo in kaj je, privaja se na sistem družine, v katero je rojen, privaja se na kompleksni svet in ugotavlja, da je svet njegove zavesti zelo zapleten in poln najrazličnejših procesov in da je tu materino telo, telo, ki ga je rodilo in ki ga vedno znova rojeva. Zato je prav to telo najbolj sakralno, ker vodi k Bogu, ki ustvarja in ki je človeka ustvaril. Zato je človek tudi Bogu podoben.

Vse komponente zdravega mentalnega življenja si otrok pridobi počasi, najprej z organsko, desnohemisfersko komunikacijo oziroma s povsem telesnimi senzacijami, ki jih doživlja ob telesu matere. Tako se na podlagi telesnega stika počasi v otroku razvije občutek za sebe, za drugega, pa tudi za sakralno in sveto. Otrok počasi prepozna, da so odnosi, v katere vstopa, nekaj zelo vzhičenega in obnem zapletenega, včasih polni nemira, in vendar tako strastno privlačni, da brez odnosov ne more živeti. Te komponente so: stalna in integrirana reprezentacija jaza, objektna konstantnost oziroma zmožnost dojemanja in prepoznavanje dru-

gega kot nečesa, kar je stalno, a je seveda možno le, če je drugi miselno, čustveno in tudi fizično navzoč, in fleksibilna regulacija samozavesti. Otrok se na začetku razvija predvsem pod vplivom matere in očeta, začne se učiti o samem sebi, ko najde sebe v materinih in očetovih očeh in besedah ter predvsem v telesnih senzacijah; ko začuti, da ima prav in ga v tem potrdita, na primer, starša, se začne razvijati intuicija, ki je bistvena komponenta vsakega zdravega posameznika. Zrcali pa se tudi v družini, za katero čuti, da ji pripada; zato je njegov razvijajoči se jaz vedno tudi odsev odnosov, ki vladajo v celotni družini, ali odnosov in občutij, ki se ob tem ustvarjajo in v najglobljem smislu zaznamujejo družinske člane. Torej je jaz fenomenološka sakralna enota, ki jo otrok počasi pridobiva, v skladu s svojim razvojem. V tem smislu teorije relacijskih modelov trdijo, da sta iskanje in vzdrževanje refleksivne stabilnosti jaza vrojeni in pomenita osrednjo motivacijo, ki nas neizogibno vodi v odnose z drugimi (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 159–86; Fosha, Siegel in Solomon 2009, 173–92; Mitchell 1988, 39–57; 2002, 49–53; Siegel 2011, 113–9).

V tem pogledu moramo še posebej omeniti Biona (1957, 31–3), ki je že pred desetletji definiral materin objem in njeno čustveno vzdrževanje otroka ter organizacijske funkcije do otroka kot bistvene pri metaboliziranju otrokovih čustev. Temu bi lahko rekli regulacija afekta in regulacija organskih stanj (Schoore 2003, 73; Siegel 2011, 96–112), ki sta najbolj primarni dinamiki, predvsem pa nujni pri vzpostavitvi vsake zdrave osebnosti; to vsekakor omogoča materina psihoorganska navzočnost. To pa je šele pogoj za razvoj zdrave osebnosti in v zvezi z njo za razvoj identitete in intuicije, ki se rodi v sakralnem psihičnem prostoru med jaz in ti. Tu seveda nastane vprašanje, na kakšen način se ta prostor, sakralni psihični prostor med jaz in ti, sploh lahko razvije. Winnicott (1988, 13–39; 49–54) odgovarja na to vprašanje s tezo, da se otrok v skladu s svojim psihičnim razvojem počasi začne zavedati svojih potreb in želja; počasi začuti, da je on tisti, ki se vključuje v odnos z materjo, mati pa z njim.

Ključnega pomena pri tem je torej ustrezno okolje, ki se razvije na temelju materine sposobnosti intuitivnega zaznavanja otrokovih potreb, matere, ki modelira otrokove želje tako, da priskrbi tisto, kar otrok potrebuje. To je ustrezno okolje, ki mu otrok pripada in ga v največji meri ustvarjata oče in mati. Otrok mater, pozneje tudi očeta šele postopoma prepozna: najprej prepozna materino telo, ki zanj postane prvi prostor sakralnega, in na podlagi tega kmalu začne tudi sebe jemati v skladu s to podobo, če je seveda izpolnjen pogoj, da je mati psihoorgansko navzoča. Mati mora biti intuitivno navzoča, to pomeni, da otroka čuti, in to v njegovih psihoorganskih potrebah – najprej seveda v somatskih, pozneje pa vse bolj tudi v njegovih psihičnih razsežnostih (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 178–89; Stern 2004, 219–29). To nadalje pomeni: če je mati fizično, intuitivno navzoča, pozneje tudi globoko empatično, se na podlagi tega materinega odnosa do otroka v otroku lahko začne razvijati čut za sebe in obenem intuitivni čut (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 198–217; Fosha, Siegel in Solomon 2009, 216–49; Siegel 2011, 277–91).

4. Sakralnost telesa v relacijski družinski paradigmi

Sakralni vidik odnosov in svetost telesa pa še prav posebej poudarja, predpostavlja in zagovarja ter na njima gradi relacijska družinska paradigma. Tu govorimo o osnovni težnji človeškega doživljanja, v katerem je izrednega pomena prav čut za »jaz-v-povezanosti-z-drugimi« tako na medosebni kakor na notranjepsihični ravni. Biti jaz z drugim je osnovna relacijska konfiguracija, ki ima po definiciji tri razsežnosti: jaz, jaz – ti in prostor med njima. Vsi ti pomeni so med seboj povezani in prepleteni in združujejo posameznikovo subjektivno doživljanje in njegov psihoorganski svet (DeYoung 2003, 57–69; Mitchell 1988, 49–67; 2002, 25–34). Četrto dimenzijo pomeni družina, ki je najvišja možna artikulacija vseh medosebnih odnosov, globoko obarvanih z organskimi dimenzijami in procesi, kakor so na primer psihobiološka stanja, desnohemisferska komunikacija, regulacija organskih in emocionalnih stanj itd. (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 79–84; Cummings in Davies 2010, 84–93; Fosha, Siegel in Solomon 2009, 46–53; Siegel 2011, 97–115). Ta enovita relacijska družinska paradigma se v prvi vrsti opira na relacijsko teorijo po zasnovi ali zgradbi, ki jo zagovarja interpersonalna analiza. Interpersonalna analiza namreč razume specifične interakcije, ki se odigravajo med jazom in drugim kot osrednji afektivni psihični prostor. Ta prostor, ki rečemo, da je sakralen, nosi v sebi vse prvine psihoorganskega ustroja.

K tej teoriji je v zadnjem času največ prispeval predvsem Stern (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 98–117), ki raziskuje »otrokov interpersonalni svet« in osredotoča svoj znanstveni pogled zlasti na zelo nežno interakcijo in vzajemno afektivno regulacijo staršev in otrok (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 79–84). Poleg tega v relacijski družinski paradigmi temeljni afekti pomenijo osnovni psihoorganski material človekovega razvoja in obenem rojstvo in vznik sakralnega občutja. Ta psihoorganski sakralni prostor med jazom in drugim je v relacijski družinski paradigmi eden od bistvenih podsistemov v celotnem družinskem sistemu, ki pa ga obkroža še večji sistem; to je namreč temeljni afekt, ki vodi in usmerja celotno družinsko vzdušje. Tako lahko govorimo o temeljnih afektih jeze, strahu, gnusa, sramu, veselja in žalosti, ki zelo močno zaznamujejo celotno družino in vplivajo na posamezne odnose v njej.

Še prav posebno nas v tem kontekstu zaznamujejo notranjepsihične podobe oziroma najzgodnejši odnosi s pomembnimi drugimi ter afekti, ki so bili prebujeni v zvezi s temi podobami in imajo organske komponente, kakor na primer telesne senzacije (Schore 2003, 79–86). Te podobe se internalizirajo in tudi postanejo psihoorganski material ali mentalno-organske vsebine, ki nas zaznamujejo za vse življenje (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 211–31; Schore 2003, 239–48; Siegel 2011, 112–9). Prav te podobe in njihove afektivne vplive, kakor na primer vpliv psihobioloških stanj, na podlagi katerih se razvijejo in ki jih vedno spremljajo, raziskuje objektrelacijska teorija, katere domena je študij notranjepsihičnih podob v relacijskem polju družine, v katerem so različne vrste identifikacij in zvez z drugimi ljudmi kakor mreža, ta mreža pa združuje posameznikov osebni svet in svet drugega ter celotne družine. Govorimo torej o študiju posameznikove temeljne za-

znamovanosti s sakralnostjo, ki ga te notranje podobe, med katerimi je podoba Boga bistvena, zelo globoko zaznamujejo, saj je to svet notranjepsihičnih podob, ki so predstavljene v intrapsihičnem svetu posameznika.

Zato si relacijske teorije tudi zastavljajo klinična vprašanja: Kaj so ostanki posameznikovih zgodnjih doživetij z drugimi? Kaj doživlja posameznik zavedno ali nezavedno v interakciji z drugimi ljudmi (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 67–71; De-Young 2003, 53–5; Mitchell 1988, 72–5; 2000, 52–7; Schore 2003, 113–9; Siegel 2011, 277–289)? Govorimo torej o psihobioloških stanjih in iz njih izhajajočih temeljnih afektov, ki jih proizvajajo primarni družinski odnosi. Ti psihoorganski elementi ostajajo kot konstitutivni faktorji človeške psihe navzoči vse življenje. Tisto, kar k temu razumevanju bistveno dodaja svojo vsebino, saj v samem jedru prepozna in soustvarja relacijsko družinsko paradigmo, je psihologija jaza, ki opredeljuje in raziskuje sistem jaza v relacijski konfiguraciji. Tako se na primer Winnicott (1988) osredotoči na notranjo fragmentacijo, razcepljenost v doživetjih jaza in na navzočnost oziroma odsotnost avtentičnosti in realnosti. Kohut (1984) pa, kakor smo že videli, poudarja nadvse pomembno potrebo jaza po ohranitvi kontinuitete in kohezije ter kompleksni notranjepsihični in interpersonalni proces, *transmuting internalization*, prek katerega je to moč tudi uresničiti. Drugi so torej vedno, vsaj implicitno, vključeni v ta sistem.

Winnicott (1988, 47) poudarja funkcijo matere: mati priskrbi doživljanje, ki omogoča čut za vitalizacijo in realizacijo, medtem ko je Kohutov (1984, 31–9) jaz vedno zavrt in spodbujen s selfobjektno dinamiko (Mitchell 1988, 39–48; 2002, 57–63), oba pa predpostavljata čisto psihoorgansko navzočnost matere. Tako lahko rečemo, da predstavlja družina z vsemi svojimi odnosi psihoorganski temelj, na katerem otrok prepozna samega sebe kot samostojen jaz in obenem kot del širšega sistema družine. V družini se tudi nauči osnovnih občutij za povezanost in dobi prva doživetja sakralnih razsežnosti, ko se – na primer – starša medsebojno trudita, da vzpostavljata najprej predvsem telesni, pozneje pa tudi psihični in duhovni stik z njim, pa tudi stik med seboj in z Bogom, Očetom, ki se mu družina izroča, posveča in predaja, tako v otroški kakor tudi v družinski molitvi. Na tej podlagi otrok prvič začuti, da ni sam, in predvsem to, da je odnos tisti najpomembnejši del njegovega življenja, ki zares osrečuje in plemeniti (Rizzuto 1998, 37–41). Začuti pa tudi sakralnost telesa, najprej sakralnost materinega telesa, ki ga je rodilo, potem pa tudi sakralnost svojega telesa, ki v integraciji med psihičnimi in organskimi vsebinami zaznava svet okoli sebe, prek petih čutenj, njegov notranji svet prek notranjih telesnih senzacij in signalizacij oziroma intuicije ali šestega čuta in končno presežno in moralno ter religiozno vsebino na podlagi sedmega čuta (Siegel 2007, 98–112; 2011, 277–81). Šele na podlagi teh dimenzij, ki se medsebojno prepletajo, lahko v polnosti govorimo o posamezniku kot sakralnem bitju.

V tej relacijski konfiguraciji govorimo torej o izjemno kompleksni dinamiki psihoorganskih dimenzij odnosov, ki so utemeljeni na afektivnih doživetjih notranjepsihičnih podob, predvsem na psihobioloških stanjih, na čutu zase in na psihičnem prostoru, ki se ustvarja med jazom in drugim ter na celotnem družinskem sistemu. Ob tem lahko rečemo: kakor različne dimenzije fizičnega telesa hkrati in v medse-

bojni odvisnosti prispevajo k ohranjanju fizičnega obstoja, tako so tudi različne dimenzije relacijske matrice nenadomestljivi elementi analitičnega procesa (Mitchell 1988, 57–69; 2000, 82–7; Siegel 2011, 73–9). Relacijski družinski model ali paradigma pri tem pogledu predvsem zasleduje regulacijo afekta, pa tudi regulacijo organskih stanj: koliko je vsak posameznik sposoben te temeljne dejavnosti. Tako v tem polju temeljnih afektov nastopajo kar trije dejavniki: jaz, relacijsko polje in sistemsko, družinsko vzdušje. Regulacija sebe, regulacija polja in regulacija sistema so procesi, ki včasih krepijo drug drugega, včasih pa so v nasprotju drug z drugim. Tako lahko kreirajo zelo močne konflikte, ki imajo vsi izvor v temeljnih afekth in bistveno vplivajo na njihovo regulacijo. Notranjepsihična, interpersonalna in sistemska komponenta se stalno prepletajo, vsaka s svojimi procesi, mehanizmi in najrazličnejšimi vidiki (Cummings in Davies 2010, 198–211; Fosha, Siegel in Solomon 2009, 231–45; Mitchell 1988, 45–63; 2000, 39–47). Temu pa vedno sledi sistemska dinamika, ki še po svoje zaznamuje celotno intrapsihično in interpersonalno dinamiko in narobe. To je torej cel konglomerat najrazličnejših medsebojnih prepletanj dinamik, ki jih vodi in usmerja temeljni afekt, katerega vedno hrani posameznikova psihoorganska struktura.

5. Sklep

Vsekakor lahko trdimo, da s stališča relacijske družinske paradigme vsi relacijski modeli: interpersonalna psihoanaliza, objektrelacijska teorija in psihologija jaza, v zadnjem času teorije navezanosti šele v relacijsko-sistemski konfiguraciji dobijo pravo mesto, ki v polnosti predpostavlja psihoorganski ali sakralni prostor, v katerem je vedno znova mogoče zaslutiti svetost in presežnost. Družinski sistem pa v tem pogledu pomeni ne samo integracijo relacijskih modelov, ampak predvsem sintezo, v kateri ima vsak od relacijskih modelov svoje mesto, obenem pa skupaj ustvarjajo polnejšo integracijsko celoto. Z drugimi besedami, sistem v tem pogledu tudi ni samo skupek in integracija relacijskih modelov, ampak predvsem kaže na novo, višjo in bolj integrirano raven, ki sama v sebi presega zgolj relacijske konfiguracije različnih delov. Sistem namreč ustvarja novo, zelo posebno dinamiko, saj prav sistem družine zaobjame vse relacijske konfiguracije, vključno z organskimi, in jim v tej sintezi daje širšo in globljo obliko, nov pomen in predvsem drugačno in globljo dinamiko medosebnih odnosov. Družinski sistem ima namreč svoje zakonitosti, zahteve in potrebe in zato tudi ustvarja najbolj temeljne afekte, ki prežemajo vse preostale odnose, ti pa povratno vplivajo na celotni sistem. Sistem tako daje najglobljo potrditev in priznanje ter prepoznanje vsem relacijskim konfiguracijam, obenem pa prispeva še nov okvir, v katerem vse te relacijske konfiguracije z vsemi svojimi afekti, zapleti in konflikti šele v polnosti dobijo svoje mesto, pomen in moč.

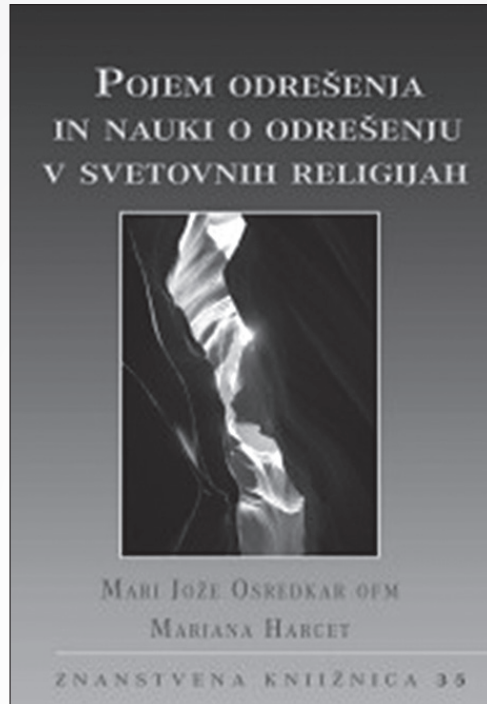
Ta sakralni psihoorganski prostor z vso njegovo sistemsko dinamiko bi lahko primerjali z orkestrom, v katerem ima vsak inštrument svoje samostojno mesto, med njimi pa se ustvarjajo najlepše stvaritve; obenem so vsi različni inštrumenti

medsebojno povezani, da se ustvarja zelo posebno vzdušje, vendar jim šele partiturno sozvočje dokončno dodeli pravi pomen in vsebino. Tako je na primer vsaka skupina, godala, trobila, brenkala, tolkala itd., svoj sistem, a šele ko so vse povezane v sistem medsebojnega sodelovanja in interakcije, ustvarjajo sozvočje in lahko rečemo, da s tem tudi nekakšno vzdušje sakralnosti. Na podoben način ima tudi vsak družinski podsistem svojo melodijo, in šele ko so v interakciji, ustvarjajo člani harmonijo, ki jo omogočata tempo in predvsem metrum. Vsaka melodija ima namreč svoj ritem, kakor ima tudi vsak podsistem v družini svoj ritem, svoja občutja, svoj način razmišljanja; brez ritma ni melodije. Harmonijo je zato mogoče ustvariti le na podlagi tempa in zlasti metruma, ki ga tu imenujemo temeljni afekt; z njim so povezane organske komponente: ustvarjajo medosebni oziroma sistemski psihični sakralni prostor družine. Ritem je obenem tudi gibalo glasbene melodije; preneseno v naš primer, to pomeni, da ima vsak podsistem in vsak član pod sistema svojo melodijo, svoj sakralni psihični prostor, svojo barvo, svoj zven, svoje afekte in s tem tudi svoje posebne načine odnosov. Če pa vse te melodije niso v istem tempu, razpade harmonija, pri nas: razpade družina, kajti tempo je bistveni element vsake harmonije in vsake družine. Poleg tega mora biti tudi vsak instrument uglašen; vsak del sistema mora biti uglašen, tako sam v sebi kakor tudi glede na celotni družinski sistem, drugače harmonija ni možna. V tem primeru govorimo o nefunkcionalnem sistemu, v katerem pa kljub vsemu takšen posamezni del s svojo neuglašenostjo kaže, da se v sistemu dogaja nekaj, zaradi česar ne moremo doseči prave harmonije.

Relacijska družinska paradigma tako obsega vse štiri relacijske modele; vsak od njih se po svoje osredotoča na povsem določeni podsistem in z njim so povezani temeljni afekti, pa tudi organske komponente. Interpersonalna psihoanaliza tako v sistemu predvsem raziskuje temeljne afekte, ki vodijo v občutje sakralnosti oziroma k odrešenju, če te sakralnosti ni mogoče doživljati zaradi negativnih in travmatičnih afektov, ki vladajo v medsebojnih odnosih v sistemu družine. Objektivna teorija in teorija navezanosti skušata odkriti predvsem vpliv zgodnjih objektov ali starševskih in preostalih pomembnih oseb, tako imenovanih notranjepsihičnih podob in psihobioloških stanj, ki so izoblikovali odnose v posameznikovem zlasti zgodnjem življenju in ki bistveno vplivajo na človekov razvoj in na dožemanje sakralnosti. Pomembni so elementi odpuščanja in očiščenja, odrešenja težkih spominov s tragično vsebino. Psihologijo jaza pa zanima razvoj posameznikovega jaza, samopodobe, ki je v marsičem grajena na notranjih organskih signalizacijah oziroma na intuiciji, torej na temelju odnosov s pomembnimi drugimi, ki posameznika potrjujejo v njem samem. Tu je mogoče govoriti tudi o sakralnosti samopodobe in predvsem o tem, kako se samopodoba ustvarja po božji podobi, ki je temelj vsake samopodobe. Vsi štiri relacijski modeli prikazujejo notranjepsihični podsistem in v medsebojni povezavi interpersonalni sistem v celovitosti systemske družinske dinamike, ki kreira posameznikovo doživljanje v okviru družinskega sistema, ki je vedno zaznamovan s presežnostjo in sakralnostjo.

Reference

- Ainsworth, Mary D. S.** 1989. Attachments beyond infancy. *American Psychologist* 44, št. 4:709–716.
- Ainsworth, Mary D. S., Mary C. Blehar, Everett Waters in Sally Wall.** 1978. *Patterns of attachment: A psychological study of the strange situation*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Bion, Wilfred R.** 1957. Differentiation of the psychotic from the non-psychotic personalities. *International Journal of Psychoanalysis* 38:266–275.
- Bowlby, John.** 1969. *Attachment and loss*. Zv. 1, *Attachment*. New York: Basic Books.
- . 1973. *Attachment and loss*. Zv. 2, *Separation: Anxiety and anger*. New York: Basic Books.
- . 1977a. The making and breaking of affectual bonds I: Aetiology and psychopathology in the light of attachment theory. *British Journal of Psychiatry* 130:201–210.
- . 1977b. The making and breaking of affectual bonds II: Some principles of psychotherapy. *British Journal of Psychiatry* 131:421–431.
- . 1979. *The making and breaking of affectual bonds*. London: Tavistock.
- . 1980. *Attachment and loss*. Zv. 3, *Loss: Sadness and depression*. New York: Basic Books.
- Bruschweiler-Stern, Nadia, Karlen Lyons-Ruth, Alexander C. Morgan, Jeremy P. Nahum, Louis W. Sander, Daniel N. Stern Stern, Alexandra M. Harrison in Edward Z. Tronick.** 2010. *Change in psychotherapy: A unifying paradigm*. New York: W. W. Norton & Company.
- Cummings, E. Mark, in Patrick T. Davies.** 2010. *Marital conflict and children: An emotional security perspective, The Guilford series on social and emotional development*. New York: Guilford Press.
- DeYoung, Patricia A.** 2003. *Relational psychotherapy: A primer*. New York: Brunner-Routledge.
- 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* 39:374–385.
- Fosha, Diana, Daniel J. Siegel in Marion F. Solomon,** ur. 2009. *The healing power of emotion: Affective neuroscience, development, and clinical practice*. New York: W. W. Norton & Company.
- Kohut, Heinz.** 1984. *How does analysis cure?* Chicago: University of Chicago Press.
- Maroda, Karen J.** 2010. *Psychodynamic techniques: Working with emotion in the therapeutic relationship*. New York: Guilford Press.
- Mitchell, Stephen A.** 1988. *Relational concepts in psychoanalysis*. New York: Basic Books.
- . 1997. *Influence and autonomy in psychoanalysis*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- . 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.
- Rizzuto, Ana-Maria.** 1998. *Why did Freud reject God?: A psychodynamic interpretation*. New Haven: Yale University Press.
- Robins, Susann P.** 2010. *Exploring intimacy: Cultivating healthy relationships through insight and intuition*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Rothschild, Babette.** 2000. *The body remembers: The psychophysiology of trauma and trauma treatment*. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2006. *Help for the helper: The psychophysiology of compassion fatigue and vicarious trauma*. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2010. *8 keys to safe trauma recovery*. New York: W. W. Norton & Company.
- Schore, Allan N.** 2003. *Affect regulation and the repair of the self*. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2012. *The science of the art of psychotherapy*. New York: W. W. Norton & Company.
- Siegel, Daniel J.** 2007. *The mindful brain: Reflection and attunement in the cultivation of well-being*. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2011. *Mindsight: The new science of personal transformation*. New York: Bantam Books.
- Stern, Daniel N.** 1985. *The interpersonal world of the infant: A view from psychoanalysis and developmental psychology*. New York: Basic Books
- . 1995. *The motherhood constellation: A unified view of parent-infant psychotherapy*. New York: Basic Books.
- . 1998. *The birth of a mother*. 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.



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

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

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

Andraž Arko

Edukativna razsežnost in katehetsko-pastoralna uporabnost filma *Kristusov pasijon* režiserja Mela Gibsona. Doktorska disertacija. Mentor Stanko Gerjolj. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2013. XLII, 447 str.

Disertacija je razdeljena na sedem med seboj logično povezanih poglavij. Potem ko avtor uvede bralca v svet filmske umetnosti, zelo dobro predstavi zgodovinski pregled uprizarjanj Kristusovega pasijona v likovni, v dramski in v filmski umetnosti. V tretjem poglavju se odloči za teoretično analizo Gibsonovega pasijona s teološkega, bibličnega in zgodovinskokritičnega vidika; pri tem se opira tudi na izvirna besedila. V skladu z zastavljeno tematiko v nadaljevanju prihaja avtor vse bližje pedagoški aplikaciji. Tako v četrtem poglavju razižše in predstavi možnosti uporabe filmske umetnosti v katehezi in v pastoralnem delu, pri tem pa smiselno upošteva psihološke značilnosti posameznih razvojnih stopenj. Peto poglavje je namenjeno didaktičnim pristopom in metodam uporabe filma v edukaciji, šesto pa pedagoškim učinkom in kritični refleksiji navzočnosti filmske industrije v Cerkvi; to osvetli tudi z navajanjem ustreznih Cerkvenih dokumentov. Sedmo poglavje vsebuje postopke in rezultate zelo dobre empirične raziskave.

Doktorska disertacija Andraža Arka vsekakor poglobljeno predstavi temeljne značilnosti filmskega pristopa k pastoralno-vzgojnemu delu z uporabo filma Mela Gibsona *Kristusov pasijon*. Teološka utemeljenost in zgodovinski pregled se prepletata in tako logično uvedeta v eksperimentalno raziskavo, ki je potrdila temeljne hipoteze disertacije.

Prvo hipotezo, ko pravi, da želi izpostaviti koristnost filma pri sodobni katehezi, je tako na teoretični kakor na empirični ravni v celoti dosegel. Kljub zahtevni vsebini in njeni obdelavi v filmu *Pasijon* je potrdil tudi hipotezo, da je navedeni film primeren za edukativno delo. V skladu s tretjo hipotezo pa ugotavlja, da kakovostna aplikativnost filma v katehezi in v pastoralni zahteva upoštevanje primernih didaktičnih korakov, kakor so na primer: komunikacija pred ogledom filma, ogled filma in komunikacija s kritično refleksijo po ogledu. Prav to je potrdila empirična raziskava, ki jo je izvedel procesno, to pomeni, da je upošteval štiri temeljne vidike: ogled filma brez komunikacije, vpliv komunikacije pred ogledom in po njem in edukativno uporabnost filma.

Če je avtor v dispoziciji sorazmerno skromen in omeji raziskavo na vprašanja možnosti edukacijske aplikacije filma v katehezi in v pastoralni, je v disertaciji mogoče najti bistveno več, od sodobne kristologije do ekonomske uporabe verskih vsebin v filmski umetnosti. Veliko pozornosti posveti avtor analizi bibličnih in drugih virov, transpoziciji katoliških nauk in tokov, osvetljevanju kontroverz v zvezi z antisemitizmom in močni navzočnosti nasilnih prizorov v filmu.

Disertacija je izvirna, saj v Sloveniji nimamo raziskav in razprav, ki bi odpirale vprašanja religijske edukativnosti filma kot sodobnega komunikacijskega sredstva. Podprta je z obsežnim študijem tuje literature, kakor ugotavljajo tudi poročevalci – biblicist, pedagoginja in teolog, ki menijo, da je tudi v svetovnem merilu težko najti študije, ki bi tako poglobljeno in z dovolj kritične refleksije obravnavale tovrstna vprašanja.

Primernost doktorske disertacije je utemeljena ne nazadnje v dejstvu, da prihaja v času, ko je mlade težje spodbuditi k branju. Film pa postaja vedno bolj dostopen v najrazličnejših medijih, zato pridobiva pomembnost na edukativnem in na oznanjevalnem področju. Iz disertacije je razvidno, da se avtor s to tematiko poglobljeno ukvarja že dalj časa. Smiselno pa v njej uporabi tudi spoznanja študija socialne pedagogike, ki ga je avtor končal pred vpisom na Teološko fakulteto Univerze v Ljubljani.

Stanko Gerjolj

Ivan Hočvar

Maitreja B. Crema in Jezus Kristus: Med samouresničenjem in odrešenjem. Doktorska disertacija. Mentor Ciril Sorč, somentor Lenart Škof. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2013. XIV, 339 str.

»Kdo me bo rešil?!« je krik današnjega človeka. Kako priti iz te »krize«, iz stanja neodrešenosti, iz stanja neuresničenosti? Na to vprašanje so bili skozi zgodovino človeštva dani različni predlogi, različne smernice, različne rešitve, katerih se človek oklene. Avtor se v svoji disertaciji poglubi predvsem v dve rešitvi. Eno je začrtalo krščanstvo oziroma katolištvo, drugo pa ezoterika. V nalogi se sooči s podobnostmi in z razlikami med enim in drugim naukom. Zaradi velike razvejanosti gnostičnih in ezoteričnih nauk, h katerim sodi tudi Maitreja, se je avtor osredotočil na Maitrejo B. Crema. V celotni nalogi predstavlja in razvija rešenjski in odrešenjski vidik Cremove ezoterike in krščanskega nauka o odrešenju. Predstavi podobnosti in razlike med enim in drugim naukom in zapiše sklepne ugotovitve. Da bi dosegel svoj namen, je moral avtor najprej odkriti in prikazati (od)rešenjsko razsežnost posameznega nauka.

Avtor v prvem poglavju obširno opiše krščanstvo s kristološkega in soteriološkega vidika (14 do 134). Približati želi krščanski nauk o odrešenju tistim, ki ga še ne poznajo ali ga napačno razumejo. Tukaj predstavi nekatere ključne pojme krščanstva (pog. I, 1.5), ki jih uporabi kot okvir in za primerjavo z ezoteričnimi ključnimi pojmi (pog. II, 1.5), nadaljuje pa z osrednjo temo osebe Jezusa Kristusa (pog. I, 2) in njegovega odrešenja (pog. I, 3). Predstavitev nadaljuje z udejanjenjem odrešenja, ki ga je pridobil Kristus za nas (pog. I, 3.3). Konča pa s poboženjem kot enim od vidikov odrešenja oziroma udejanjenja odrešenja (pog. I, 3.4). Avtorjev namen torej ni splošni prikaz krščanstva v vseh njegovih dimenzijah, ampak prikaz krščanstva v njegovi odrešenjski razsežnosti. Posveti se predvsem bibličnemu pojmovanju odrešenja in pomembnim prispevkom cerkvenega učiteljstva in teološkimi razmislekom. V ospredje postavi temo o »kristologiji namestništva«, ki poudarja, da je Kristus kot zastopnik človeštva namesto nas opravil spravno daritev. Avtorju se zdi pomembno, da krščansko tematiko o Kristusu in o odrešenju celostno in avtentično predstavi, preden gre v soočenje z ezoteričnim učenjem, ker ezoterika nekatere krščanske vsebine interpretira po svoje.

V drugem poglavju (136 do 242) avtor predstavi z gornjega vidika (rešenjskega) tisto, kar lahko uporabi za boljšo primerjavo s krščanstvom oziroma katoliško vero. Glavni poudarek bo na Maitreji B. Crema (pog. II, 2) in na ezoteričnem samouresničenju (pog. II, 3). Da bi lažje umestili in razumeli ti dve stvarnosti, pisec na samem začetku izpostavi nekaj glavnih potez ezoteričnega nauka (pog. II, 1), to pa mu pozneje pride prav tudi za primerjavo z nekaterimi ključnimi pojmi v krščanstvu oziroma katolištvu. Del poglavja nameni osebnim izkušnjam Benjamina Crema z Maitrejo in z mojstri modrosti (pog. II, 1.3.4.1). Ker je ezoterika precej širok pojem, se avtor pri raziskovanju omeji predvsem na moderno in sodobno ezoteriko. Ko

rečemo moderna ezoterika, mislimo na učenje teozofinje Helene Petrovne Blavatske in Alice A. Bailey ter drugih teozofov (pog. II, 1.3). Ko spregovorimo o sodobni ezoteriki, pa mislimo predvsem na ezoterika Benjamina Crema (pog. II, 1.3.4), na spletno stran Share Slovenija (pog. II, 1.3.5.1) in na Duhovno univerzo v Ljubljani (pog. II, 1.3.5.2). Maitreja B. Crema in ezoterično samouresničenje, o čemer bo govor, sta namreč v večji ali manjši meri povezana z njihovim razumevanjem ezoterike. S tega vidika avtor ne vidi potrebe, da bi posvetil več pozornosti drugim virom ezoteričnega nauka.

Prvo in drugi poglavje sta zastavljeni tako, da je mogoče med prebiranjem opaziti posamezne podobnosti in razlike, ki obstajajo med ezoteriko (pog. II) in krščanstvom oziroma katoliško vero (pog. I). V tretjem poglavju (244 do 309) pa avtor nekatere podobnosti in razlike še bolj izpostavi. Tukaj neposredno in kritično sooči oba pristopa. V ta namen izbere nekatere pojme in vsebine, tiste, ki se mu zdijo še posebno pomembne za primerjavo, ter jih sooči med seboj. Avtor opozori na stične točke in na razhajanja obeh pristopov. V prvem delu poglavja se tako rekoč neposredno posveti Maitreji B. Crema in Jezusu Kristusu (pog. III, 1), v drugem ezoteričnemu samouresničenju in odrešenju v Kristusu (pog. III, 2); v tretjem pa ezoteriki in krščanstvu (pog. III, 3).

V ospredju avtorjevega zanimanja so štiri glavne teme, ki so izpostavljene v samem naslovu: Maitreja B. Crema, Jezus Kristus, odrešenje in samouresničenje. Vsa druga snov, vključno z osrednjimi pojmi krščanstva in ezoterike, ki se jih avtor loti, je le okvir za osvetlitev omenjenih tem in v podporo hipotezi. In ta hipoteza je: pokazati, da Maitreja B. Crema ni Kristus in da je eden in edini Kristus Jezus iz Nazareta; da je ezoterično samouresničenje nezdružljivo s krščanskim odrešenjem; da se ezoterična filozofija v svojem bistvu razlikuje od krščanstva oziroma katoliške vere; da to ni božji načrt.

»Moč« in sporočilnost doktorske naloge mag. Ivana Hočevarja je tako v kritičnem soočenju dveh religij, to pa bi moglo postati dobra podlaga za nadaljnje primerjave na medreligijskem in na religijsko-filozofskem področju ter med različnimi duhovnimi gibanji. Vsekakor je koristen prispevek k razumevanju ezoteričnih nauk (pomembna je bogata literatura z ezoteričnega področja), hkrati pa tudi vzorec za nadaljnja soočenja. Predvsem pa se v nalogi vseskozi kaže dialoški pristop, ki zahteva spoštljiv odnos do drugega in drugačnega. Prepričan sem, da bo objava naloge spodbudila rodoviten dialog in boljše medsebojno poznavanje.

Ciril Sorč

Sabina Jurič

Medgeneracijski prenos elementov starševstva, religioznost staršev in odrasla navezanost otrok. Doktorska disertacija. Mentor Vinko Potočnik. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2013. IX, 460, xxi str.

Sabini Jurič, diplomirani psihologinji, je po uspešnem magistrskem študiju in po neposrednem prehodu na doktorski študij senat Univerze v Ljubljani dne 11. junija 2009 potrdil temo in dispozicijo disertacije z naslovom Medgeneracijski prenos elementov starševstva, religioznost staršev in odrasla navezanost otrok. Kandidatka je spomladi 2013 doktorsko raziskavo končala, ocenila jo je komisija v sestavi prof. dr. Christian Gostečnik, prof. dr. Stanko Gerjolj in prof. dr. Matija Svetina. Zagovor disertacije pred komisijo je kandidatka uspešno opravila dne 26. junija 2013, dne 9. decembra pa je bila na Univerzi v Ljubljana promovirana za doktorico znanosti.

Avtorica v doktorski študiji izhaja iz strokovnih predpostavk, da družina kot skupnost in vzgoja staršev s svojimi zakonitostmi pomembno definirata posameznikov psihosocialni razvoj. Osredotoča se predvsem na elemente starševske vzgoje, ki izhajajo neposredno iz interakcije otrok in staršev, in na medgeneracijski prenos teh elementov. Način odnosa med starši in otroki, ki ga močno zaznamujeta starševska zgodnja senzitivnost in odzivnost na otrokove potrebe, se kaže v otrokovi navezanosti na starše. Zgodnja navezanost pa pomeni prototip poznejših ljubezenskih in tudi vrstniških odnosov.

Avtorica se osredotoča na štiri raziskovalna vprašanja, ki jih razčleni v teoretičnem delu, v empiričnem delu pa nanje išče odgovora: Kateri so pomembni elementi oziroma kategorije starševske vzgoje? V kolikšni meri se posamezne vzgojne kategorije in vzgojni stili medgeneracijsko prenašajo? V kolikšni meri so vzgojni stili in vzgojne kategorije povezani z odraslo navezanostjo udeležencev? Kako se vzgojni stili in pomembni elementi vzgoje povezujejo z religioznostjo staršev?

Teoretični del disertacije je pet poglavij, v katerih so podrobneje razčlenjeni tematika raziskovalnih vprašanj in izsledki dosedanjih tujih in domačih raziskav na tem področju: vloga družine in pomen starševske vzgoje, že raziskane in metodološko potrjene vzgojne kategorije drugih avtorjev, načini medgeneracijskega prenosa starševskih izkušenj na potomce, povezanost vzgoje in njena vloga pri navezanosti in pomen religioznosti družine pri njenem funkcioniranju.

Empirični del disertacije je razdeljen na dva dela. V prvem delu avtorica s kvalitativnimi metodami išče za udeležence pomembne vzgojne kategorije. Štiriindevetdeset udeležencev je odgovarjalo na dvanajst vprašanj polstrukturiranega intervjuja, iz katerih je avtorica v skladu z utemeljeno teorijo (*Grounded Theory*) z odprtim kodiranjem pridobila vzgojne kategorije, nato pa jih z osnim kodiranjem združila v nadkategorije I. reda in tako pridobila šest pozitivnih in pet negativnih

nadkategorij, te pa je nato povezala v eno pozitivno in v eno negativno nadkategorijo III. reda.

V drugem, kvantitativnem delu empiričnega dela je sodelovalo štiristo šestdeset trigeneracijskih družin. Mladostniki, njihovi starši in stari starši po materini strani so reševali enake vprašalnike: vprašalnik starševskih kategorij (sestavljene iz kategorij vzgoje, pridobljenih v prvem, kvalitativnem delu raziskave), vprašalnik starševske avtoritete (PAQ), vprašalnik medosebnih odnosov (RQ) in nekatera vprašanja o religioznosti staršev in o vplivu teh vprašanj na vzgojo otrok.

Rezultati kažejo, da je bila večina udeležencev vzgajana v avtoritativnem vzgojnem stilu, ki otroku daje veliko sprejemanja in jasnih omejitev. Izraženost omejenega stila se je medgeneracijsko krepila. Strogi, avtoritarni vzgojni stil pa je nižje izražen, njegova moč se je pri medgeneracijskem prenosu s starih staršev na starše zmanjševala, drugače pa se je po očetovi strani njegov vpliv na otroke povečeval, po materini strani pa je še dalje upadal. Permisivni vzgojni stil je bil pri vseh udeležencih najmanj izražen. Njegova moč je pri prenosu s starih staršev na starše slabela, v naslednji generaciji staršev (očetov in mater) pa se je pri vzgoji njihovih otrok povečala, predvsem po materini strani.

Iz intervjujev pridobljene pozitivne kategorije (sodelovanje z otrokom, jasno postavljene meje otroku, pomoč pri doseganju samostojnosti otroka, sprejemanje otroka, možnost izražanja in uveljavljanja otroka in ljubeč zakonski odnos) so bile v vzorcu visoko izražene. Njihova moč se je medgeneracijsko povečevala. Negativne vzgojne kategorije (otrokovo pogrešanje starša, pritisk nad otrokom, neupoštevanje otroka, grobi posegi v otroka, neljubeč zakonski odnos) so bile srednje oziroma nizko izražene, njihova moč se je medgeneracijsko zniževala.

Vzgoja staršev se je kazala v odrasli navezanosti udeležencev. Avtoritativno vzgajani udeleženci so bili v največji meri varno navezani, strogi, avtoritarni vzgojni stil pa je odseval v večjem deležu plašno-izogibajoče oziroma odklonilno-izogibajoče navezanih. Permisivni vzgojni stil je bil bolj izražen pri preokupirano navezanih udeležencih. Visoka izraženost pozitivnih vzgojnih nadkategorij je bila značilna za varno navezane udeležence. Visoko izražene negativne vzgojne nadkategorije so se povezovale z vsemi tremi stili nevarne navezanosti.

Osvetlitev rezultatov z vidika religioznosti staršev je med drugim pokazala, da so matere pri vseh udeležencih bolj religiozne kakor očetje, materina religioznost pa zato močnejše vpliva na njihov pristop do otrok. Religiozni starši so otroke vzgajali bolj avtoritativno, imeli pa so bolj ljubeč zakonski odnos, z otrokom so več sodelovali in ga bolj spodbujali k samostojnosti.

Disertacija odpira številna izhodišča za nadaljnja raziskovanja, obenem pa evidentira dragocene elemente za aplikacijo pri delu z mladostniki in z odraslimi, predvsem v pedagoški in v klinični praksi.

Vinko Potočnik

Anica Koprivc Prepeluh

Posledice ne-varne navezanosti v odnosu mati-hči in njeno preoblikovanje v odnosu terapevtka-klientka. Doktorska disertacija. Mentor Tomaž Erzar. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2013. X, 395 str.

Anica Koprivc Prepeluh je v letošnjem letu pod mentorstvom izr. prof. dr. Tomaža Erzarja z odliko zagovarjala doktorsko disertacijo z naslovom Posledice ne-varne navezanosti v odnosu mati – hči in njeno preoblikovanje v odnosu terapevtka – klientka. V nalogi je preučevala razvoj varne oziroma ne varne navezanosti v odnosu mati – hči in dejavnike, ki sooblikujejo ta razvoj v družinskem sistemu odnosov. Med temi dejavniki izpostavlja nevrološke strukture v možganih, čustveno regulacijo, sociokulturne vidike spola in modeliranja ženske spolne vloge, nasilje v družini in relacijsko travmo. V luči njenih spoznanj se ženska odprtost za odnose pokaže hkrati kot prednost pri vzpostavljanju stika in uglašenosti in kot breme, ki vodi v viktimizacijo, v slabo samopodobo in v soodvisnost. Predmet kvalitativno zasnovane raziskave v disertaciji so bila oblikovanje in terapevtsko vodenje skupine za ženske z dediščino ne varne navezanosti z materjo ter tudi preoblikovanje te navezanosti prek ženskih odnosov v skupini v bolj funkcionalne vzorce odzivanja, čustvovanja in mišljenja.

Naloga Anice Koprivc Prepeluh obsega 395 strani in vsebuje trinajst poglavij s številnimi podpoglavji, ki v prvem, teoretično preglednem delu naloge podrobno analizirajo razvoj navezanosti, nasilje in travmatične izkušnje v družini in razreševanje teh izkušenj v odrasli dobi. V osmem poglavju se analiza osredotoči na teološki pogled na psihoterapevtsko delo, sledijo metodološki uvod v raziskavo, v dvanajstem in v trinajstem poglavju pa rezultati raziskave in interpretacija. V drugem delu naloge avtorica predstavi raziskavo o poteku skupine za ženske, ki jo je organizirala in vodila skupaj s sodelavko na Zakonskem in družinskem inštitutu v Novem mestu. Načrt raziskave je bil kvalitativen in procesno naravnani, tako da razgrinja številne vidike medosebne dinamike v skupini in zunaj nje in postopni proces vzpostavljanja varnosti in zaupanja. V izhodišču študije je avtorica jasno opredelila raziskovalno vprašanje, ki zadeva preoblikovanje ne varne navezanosti mati – hči iz izvorne družine v varnejšo navezanost ob odnosu terapevtka – klientka. Študija je imela šest ciljev in tri osnovne hipoteze. Raziskava je potekala na podlagi kvalitativnih metod analize vsebine in utemeljene teorije, vsem klientkam pa so bili razdeljeni tudi vprašalniki ECR-R za ugotavljanje varne oziroma ne varne navezanosti.

Za študij koncepta varne – nevarne navezanosti v luči relacijske družinske teorije in terapije avtorica uporabi obsežen bibliografski opus. Disertacijo odlikuje dobro poznavanje širokega polja literature o obravnavani problematiki ter iskrena in raziskovalno odprta terapevtska drža. V nalogi avtorica razvije in definira teoretsko-analitski in aplikativni koncept varne – nevarne navezanosti, kritično ovrednoti teoretične vidike fenomena varne – nevarne navezanosti mati – hči z vidika

teorije navezanosti in z vidika relacijske družinske terapije in teorije, dokaže povezavo med tipom navezanosti in sposobnostjo vzpostavljanja razmejitev pri klientkah in pri njihovih materah in opiše proces predelave nefunkcionalnih vzorcev v terapevtski skupini. Rezultati raziskave kažejo, da predelava ne varne navezanosti in s tem nefunkcionalnih vzorcev zahteva terapevtkino aktivno vključenost v odnos klientka –terapevтка, lahko pa poteka tudi v trojici klientka – mati – terapevтка. To ugotovitev potrjuje tudi analiza podatkov v pilotski skupini, ki kaže na pozitivne učinke terapevtskega procesa v skupini udeleženk, zlasti kar zadeva samopodobo in zadovoljstvo v življenju.

Tomaž Erzar

Anja Kozina

Povezava med travmatiziranostjo v primarni družini in nezvestobo v partnerskih odnosih. Doktorska disertacija. Mentor Robert Cvetek. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2013. 228 str.

Doktorska naloga Anje Kozina, ki jo je zagovarjala dne 26. junija 2013, obsega 228 strani. Po uvodnem besedilu sledi dvanajst poglavij, od katerih jih sedem predloži teoretično podlago za raziskavo, pet poglavij pa opisuje empirično raziskavo. Sledijo še sklep, povzetek in ključne besede ter reference. Poglavja so tipična za takšno empirično raziskovalno delo in ustrezna.

Avtorica v svoji disertaciji obravnava področje nezvestobe v partnerskem odnosu med odraslimi in povezanost tega fenomena z nekaterimi psihološkimi značilnostmi, kakor so travmatska izkušnja v otroštvu, stili navezanosti, družinsko okolje, samospoštovanje. Pomemben del njene disertacije pa se osredotoča tudi na značilnosti procesa zakonske in družinske terapije pri težavah z nezvestobo v partnerskem odnosu.

V obširnem teoretičnem uvodu izčrpno obdelala vse pomembnejše vsebine, ki se navezujejo na obravnavano področje – torej nezvestobo, travmatsko izkušnjo, pomembne značilnosti izvorne družine, teorijo navezanosti, samospoštovanje in psihoterapevtsko pomoč parom s problemom nezvestobe. Doda tudi posebno poglavje o teološkem pogledu na nezvestobo. Poglavja so logično razporejena. Teoretični del je kakovosten in na visoki znanstveni ravni, saj so reference, na katere se sklicuje, res sodobne, ustrezne, izčrpne in vsebinsko bogate. Vsebina je prek ustrezne, obširno obdelane literature dobro artikulirana in smiselno predstavljena.

Empirični del naloge se deli na dva dela. Prvi del je širša raziskava o povezanosti nezvestobe z različnimi psihološkimi značilnostmi. V njej je vsaj delno sodelovalo petsto pet udeležencev, v celoti pa štiristo dvainštirideset. Avtorica je uporabila uveljavljene vprašalnike za merjenje pomembnih lastnosti izvorne družine (pozitivno vzdušje, vzajemnost in jasnost pričakovanj, družinski ponos, vsiljevanje, zlorabljaljoča klima itd.), otroške travmatiziranosti (čustvena, fizična in spolna zloraba in fizično zanemarjanje), samospoštovanja in stilov navezanosti. Dodana so bila še vprašanja o demografskih podatkih in o tem, ali je bil udeleženec kdaj prevaran oziroma ali je kdaj varal. Drugi del empirične raziskave je zajemal raziskovalno vprašanje o značilnosti terapevtskega procesa pri težavah z nezvestobo in terapevtsko oceno udeležencev terapije. V terapijo je bilo vključenih devetindvajset zakonskih in družinskih terapevtov; obravnavali so par ali posameznika, ki je kot vzrok prihoda na terapijo navedel težave z nezvestobo. Informacije so bile pridobljene z vprašalnikom, oblikovanim za te namene, odgovori pa analizirani s kombinacijo teorije in analize vsebine. Metoda raziskave je bila kvalitetna in ustrezna za cilje raziskave.

Analiza rezultatov je na visoko zahtevni ravni in kaže na avtoričino poglobljeno poznavanje statističnih analiz. Avtorica v prvem delu ustrezno prikaže osnovne rezultate in povezave (oz. razlike med skupinami, kjer je to ustrezno) med merjenimi lastnostmi. Uporabi pravilne postopke, ki jih prikaže z ustrezno natančnostjo. Pomembne ugotovitve tega dela raziskave pomenijo rezultati o nastopanju nezvestobe in o razlikah v razumevanju med starejšimi in mlajšimi. Predvsem pa so pomembne ugotovitve o povezanosti nezvestobe udeleženca z njegovim fizičnim in psihičnim zanemarjanjem. Ugotovila je tudi, da so bili prevarani večkrat deležni fizičnega zanemarjanja v izvorni družini, v primerjavi s tistimi brez izkušnje z nezvestobo. Tako pri nezvestih kakor pri prevaranih je ugotovila višjo stopnjo zlorablajoče klime in večjo zlorabo substanc. Nekatere od teh ugotovitev potrjujejo tudi ocene terapevtov, ki so v obravnavanih primerih v večji meri zaznali avtoritativni ali permissivni slog vzgoje, ločitve staršev, navzočnost alkohola in nezvestobe pri starših, v velikem procentu (kar 95 %) pa po ocenah terapevtov v izvorni družini niso spoštovali meja. Avtorica je ugotovila tudi, da imajo nezvesti pomembno nižje samospoštovanje kakor tisti brez izkušnje z nezvestobo.

V drugem delu raziskave, v katerem raziskuje terapevtski proces udeležencev z nezvestobo, pa je avtorica ugotovila, da zakonski in družinski terapevti težave z nezvestobo rešujejo na različne načine. V večini primerov so opazili faze, ki so se vrstile med procesom, vendar se je tudi pri tem izkazalo, da se faze med seboj močno prepletajo, število faz pa je odvisno od vsakega primera posebej. Za najbolj pomembnega se je izkazal varen, spoštljiv in sprejemajoč odnos med terapevtom in klientom. Poleg teh ugotovitev je avtorica odkrila tudi druge, na primer pomen spodbude in usmerjanja klienta, da raziskuje svoje želje, potrebe in občutke in jih izraža.

Razprava je ustrezna in izčrpna, avtorica primerno razloži rezultate in jih ustrezno poveže s teoretičnimi ugotovitvami in s preteklimi raziskavami. Ob tem se zaveda tudi omejitev same raziskave, ki jih prikaže v posebnem poglavju.

Glede na razširjenost problematike nezvestobe v sodobni slovenski družbi ima to delo velik pomen za področje zakonske in družinske terapije. Ugotovitve doktorskega dela so pomembne za znanstvenoraziskovalno poznavanje področja nezvestobe – tako z vidika teoretičnega razumevanja kakor tudi z vidika praktične uporabe v terapevtski obravnavi.

Robert Cvetek

Sebastjan Kristovič

Eksistencialna kriza in kriza smisla z vidika logoterapije. Doktorska disertacija. Mentor Vinko Potočnik, somentorica Zdenka Zalokar Divjak. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2012. IX, 228 str.

Tema in dispozicija z naslovom Eksistencialna kriza in kriza smisla z vidika logoterapije sta bili na senatu Univerze v Ljubljani odobreni dne 6. julija 2011. Za mentorico je bila potrjena izr. prof. dr. Zdenka Zalokar Divjak. Nekako na polovici doktorske raziskave je mentorstvo prevzel Vinko Potočnik, dotedanja mentorica pa je sodelovala kot somentorica. Kandidat je disertacijo dokončal na začetku leta 2013, komisijo za ocenjevanje so sestavljali prof. dr. Christian Gostečnik, prof. dr. Janez Juhant, prof. dr. Stanko Gerjolj in doc. dr. Igor Škamperle s Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Pred to komisijo je dne 28. februarja 2013 potekal zagovor disertacije. Dne 23. septembra 2013 je bil Kristovič na Univerzi v Ljubljani promoviran za doktorja znanosti.

Osnovni namen disertacije je, ugotoviti, v kolikšni meri je življenje posameznikov izpolnjeno s smislom ali pa že zaidejo v eksistencialno krizo, v bivanjski vakuum ali celo v noogeno nevrozo.

Teoretično izhodišče disertacije je logoterapija, ki se ukvarja s človekovo eksistenco in kot temeljno vodilo postavlja voljo do smisla. Logoterapija v svojem teoretičnem izhodišču jemlje v obzir številna filozofska, religiozna in psihološka spoznanja, ki pomagajo k osvetlitvi in reševanju konkretnih življenjskih nalog. Vsak posameznik je kot edinstveno in neponovljivo bitje tudi bitje, ki razpolaga ne samo s svojo telesno in duševno dimenzijo, kateri ga v veliki meri tudi determinirata, ampak predvsem tudi duhovno bitje s svobodno voljo: na podlagi odločitev tudi sprejema odgovornost zanje. Ta duhovna dimenzija omogoča, da se človek v sleherni situaciji – celo v najtežji življenjski stiski – odloči, kako se bo na to situacijo odzval, pozitivno ali negativno.

Avtor v prvem delu naloge izpostavlja ugotovitve, po katerih bivanjska problematika sodobnega časa zajema vse več ljudi, ki se v težnji za zaslužkom, za uspehom, za materialnimi dobrinami znajdejo v bivanjskem vakuumu, ki ima za posledico izčrpanost, anksiozna stanja, slabe medosebne odnose, razne psihosomatske bolezni itd. Vsa ta stanja še niso bolezenska, zato so tudi največkrat prezrta. Duh sodobnega časa na prva vrednostna mesta v življenju postavlja uspeh, užitek in samouresničitev posameznika, to pa pomeni zamenjavo vrednot – smisla z uspehom.

Drugi del disertacije je empirična raziskava eksistencialne krize v slovenskem prostoru. Avtor pri tem uporabi dva mednarodno uveljavljena instrumenta, LOGO-test in PIL-test, za »merjenje« smisla, eksistencialne frustracije in smiselne orientacije in ju aplicira na vzorcu dvesto respondentov. Rezultati raziskave pri LOGO-testu kažejo, da je kar četrtnina respondentov ogroženih oziroma doživljajo krizo smisla, bivanjsko frustracijo ali so celo v eksistencialnem vakuumu, ki zahte-

va že terapevtsko pomoč. Ti rezultati so slabši od tistih, kakor so jih dobili raziskovalci po svetu, ki so uporabili enake merske instrumente. V literaturi se najbolj pogosto omenja, da je približno 20 % ljudi v splošni populaciji v tem stanju. Rezultati raziskave PIL-testa pa pokažejo, da kar tretjina respondentov doživlja eksistencialno frustracijo, od tega jih je več kakor petina že v bivanjskem vakuumu.

Avtor na podlagi dobljenih rezultatov utemeljeno predvideva, da se bo v prihodnosti treba več ukvarjati s preventivnimi programi ohranitve duševnega zdravja, ki bodo ljudi opremljali za smiselno življenje, predvsem pa skrbeli za ozaveščanje človekove duhovne zmožnosti, s katero se lahko vsak hrabro sooča tudi z usodnimi stanji. Pri tem veliko pripomore celo kult telesa, ki je v sodobnem času mnogim pomembna prioriteta, saj lahko vodi k izboljšanju telesnega in tudi psihičnega zdravja. Ker pa sta posameznikovo zadovoljstvo in indirektno tudi njegova sreča dosegljiva le prek konkretnih odnosov z drugimi, je treba na prvo mesto postaviti negovanje odnosov, doživljajske vrednote in zmanjševanje delavnosti, ki ima samo smisel potrošnje. Družina kot mesto največje varnosti za človeka bo morala v prihodnosti navajati otroka na odgovorno opravljanje njegovih učnih in delavnih nalog. Starši so danes pripravljeni narediti vse za otroka, tako da otroku ne ostane nič, predvsem pa ga oropajo njegove lastne aktivnosti. Posledica je generacija vedno bolj nezadovoljnih in apatičnih otrok in mladostnikov, ki nimajo svojih ciljev, ne vedo zakaj bi si prizadevali in živeli. V tem prizadevanju namreč avtor vidi veliko nalogo vseh humanističnih znanosti, ki bi morale človeka spoznati v njegovi celovitosti in v njegovi težnji po preseganju osebnih potreb in želja. Celoviti pogled pa je mogoč, ko človeka vidimo predvsem kot duhovno bitje, usmerjeno na neko osebo ali neko delo, ki čaka prav nanj.

Vinko Potočnik

Janez Sečnik

Medgeneracijski prenos sramu. Doktorska disertacija. Mentorica Katarina Kompan Erzar. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2013. 301 str.

Naloga obravnava zelo aktualno in znanstveno še precej neraziskano temo medgeneracijskega prenosa sramu in posledic, ki jih ima neregulirani sram na življenje in na razvoj posameznika. Ustrezno regulirani in operativni sram je namreč temelj in hkrati pogoj zdrave iniciative in s tem tudi celostnega razvoja posameznika in njegovega suverenega vstopanja v medosebne odnose. Hkrati pa je sram, organsko gledano, tudi regulator aktivacije parasimpatetičnega in simpatetičnega živčevja, ki omogoča ustrezno regulacijo preostalih čustvenih reakcij in sposobnosti za soočanje s stresom. Vsi ti mehanizmi se pri otroku seveda razvijejo izključno skozi izkušnje, ki jih ima v vsakodnevnem stiku z odraslimi, torej s starši in z drugimi skrbniki. Zato je v načinu regulacije iniciative pri posamezniku mogoče prepoznati vzorce primarnih odnosov in njihov domet. Prvič se ti vzorci bolj ali manj uspešno reguliranega sramu in s tem tudi bolj ali manj funkcionalno oblikovane iniciative pokažejo prav v razvojnem obdobju prehoda iz otroškosti v odraslost, torej iz asimetrične navezanosti v bolj simetrično navezanost, se pravi: nekje ob izteku pubertete, torej ob koncu srednjega šolanja. Takrat je posameznik že sposoben več samorefleksije, predvsem pa se ob vrstnikih že izoblikuje njegov stil vedenja in izbire bolj ali manj tveganih ravnanj. Avtor naloge se je zato osredotočil prav na to razvojno obdobje.

Naloga je razdeljena na pet poglavij, v katerih avtor podrobno prikaže naravo in dinamiko razvoja in delovanja sramu ter njegovega formiranja in prenosa skozi medosebne odnose. V raziskovalnem delu pa empirično razišče in ponazori to dinamiko še s konkretno dostopnih vidikov.

Zaradi težko dostopne in izmuzljive narave sramu je znanstveno raziskovanje tega fenomena zahtevno in hkrati tudi polno presenečenj. Avtor se je teme lotil zelo previdno in metodološko korektno, s široko kvantitativno raziskavo družin srednješolcev. Na populaciji osemnajstletnih dijakov in dijakinj ter njihovih staršev je s testoma TOSCA in FACI8 ugotavljal, kako se sram kaže pri vsaki generaciji in ali se medgeneracijsko neposredno prenaša.

Rezultati raziskave so pokazali, da se sram pri različnih spolih kaže zelo različno. Medgeneracijski prenos sramu se je izkazal za zelo kompleksen proces, ki ni neposredno in preprosto viden, se pa pokaže na posameznih segmentih vedenja in doživljanja. Odprl se je vpogled v globino doživljanja dijakov in dijakinj. Tako na primer dijaki in dijakinje, ki so bolj nagnjeni k sramu, pogrešajo več fleksibilnosti in povezanosti v družinah. Tudi pri trditvah v zvezi s pogrešanjem sodelovanja v družini in v zvezi s skupnim odločanjem, s pogovorom, z upoštevanjem posameznika obstaja korelacija z nagnjenostjo k sramu in k eksternalizaciji. Dijakinje, nagnjene k eksternalizaciji sramu, se odločijo za zgodnejše spolne odnose, dijaki, nagnjeni k eksternalizaciji sramu, pa pogosteje pijejo alkohol. Pri starših se sram

povezuje s področjema denarja in izobrazbe in z odločitvijo za obiskovanje šole za starše.

Avtor na podlagi poglobljenega poznavanja širokega spektra znanstvene literature o sramu in o vlogi sramu v razvoju posameznika in družine sklene, da je sram izredno intenzivno in neprijetno izkustvo, da pa je prav zaradi svoje opozorilne funkcije nujno potreben in igra pomembno vlogo tako v zdravem razvoju posameznika kakor v odraslem delovanju in v medosebnih odnosih. Privede nas do spoznanja drugačnosti, odtujenosti in vodi v smeri svoje lastne posebnosti. Mati z regulacijo sramu pomaga otroku na poti gradnje identitete in osamosvojitve. Ob izgubi stika z materjo je otrok v izolaciji in osami nezmožen razviti svoj jaz in postati samostojen. Kadar je sram preveč pogost in nereguliran (preveč intenziven in trajen), postane za posameznika strupen. Tako se sram pozneje v življenju kaže kot razkol znotraj sebe in v odnosih. Sram vedno zadeva kvaliteto jaza, zato posameznik sebe doživlja kot manjvrednega in pohabljenega.

Sram ima osrednjo vlogo v delovanju družinskih sistemov, saj določa povezanost, bližino in fleksibilnost v odnosih. Zato je prav soočanje s sramom in tudi dobro poznavanje njegove dinamike in regulacije ena od prioritarnih nalog razvojne znanosti ter tudi terapevtskih in pedagoških praks.

Naloga je tako odprla vstop na novo področje razumevanja človekovega delovanja in s svojimi spoznanji omogočila bolj poglobljeno in znanstveno podprto razmišljanje o vzgoji, usmerjeni v optimalni razvoj otroka.

Katarina Kompan Erzar

Bogoslovni vestnik 73 (2013)

TEMI / THEMES

- Kako se lotiti problema samomora in genocida?** [3:335–470]
Facing Suicide and Genocide
- Pastoralni in duhovni premiki v Cerkvii na Slovenskem po drugem vatican-
 skem koncilu** [2:163–316]
*Pastoral and Spiritual Shifts in the Church in Slovenia after the Second Vatican
 Council*

RAZPRAVE / ARTICLES

- Centa, Mateja** **Umanjkanje smisla kot vzrok samomora mladih oseb** [3:443–52]
*The Lack of the Meaning of Life as a Cause of Suicide by
 Young Persons*
- Debevec, Leon** **Sakralna arhitektura po drugem vaticanskem koncilu** [2:269–78]
»ikona« ali »reklama«?
*Sacred Architecture after the Second Vatican Council
 – »Icon« or »Placard«?*
- Erzar, Tomaž** **Krog nasilja: žrtve storilci in storilci žrtve** [3:399–406]
*The Cycle of Violence: Victims as Perpetrators and Per-
 petrators as Victims*
- Furlan Štante, Nadja** **»Opolnomočenje« žensk v katoliški Cerkvii po drugem** [2:241–50]
vaticanskem koncilu
*Empowerment of Women in Catholic Church after the
 Second Vatican Council*
- Gerjolj, Stanko** **Biblično-pedagoški pogled na vprašanja suicidnosti** [3:357–66]
A Biblical Pedagogic View of Suicidal Behavior
- Gostečnik, Christian,** **Ustvarjeni po božji podobi** [4:639–53]
Robert Cvetek, Tanja *Created in God's Image*
- Pate in Tanja Repič**
Slavič
- Grošelj, Jon** **Oris prispevka sholastike k razvoju ekonomske misli** [4:539–53]
*On the Role of Scholasticism in the Development of Eco-
 nomic Thought*
- Guček, Boštjan** **Poročanje medijev ob smrti škofa Antona Bonaventura** [1:97–110]
Jegliča
*Media Coverage of Archbishop Anton Bonaventura
 Jeglič's Death*
- Jamnik, Anton** **Komunitarna etika kot odgovor na človekovo osamljen-** [3:423–32]
ost in izgubljenost, ki sta posledica liberalizma
*Communitarian Ethics as Answer to Human Loneliness
 and Lostness Being Consequences of Liberalism*
- Janez Juhant,** **Moderna, suicid in genocid** [3:335–48]
Genocide and Suicide in the Modern Era
- Klun, Branko** **Vprašanje obupa in samomora pri Kierkegaardu** [3:367–76]
The Issue of Despair and Suicide in Kierkegaard

---	Razum v odnosu do vere: podpora in izziv <i>Reason in Relation to Faith: Support and Challenge</i>	[4:495–507]
Kolar, Bogdan	Odmevi koncilskega dogajanja v Cerkvi na Slovenskem <i>Echoes of the Council in the Church in Slovenia</i>	[2:175–86]
Koprivc Prepeluh, Anica	Upravičenost oblikovanja ženskih terapevtskih skupin <i>Justification for Forming Women-Only Therapeutic Groups</i>	[1:111–20]
Korošec, Brigita	Motivacija odraslih za religiozno izobraževanje <i>Motivation of Adults for Religious Further Education</i>	[4:589–99]
Košir, Borut	Spremembe v izvedbi konklava ob odstopu papeža Benedikta XVI. <i>Changes in Conclave Law at Resignation of Pope Benedict XVI</i>	[1:77–84]
---	Prenova zakonodaje Cerkve v luči drugega vatikanskega koncila s posebnim poudarkom na Cerkvi v Sloveniji <i>New Church Legislation in the Light of the Second Vatican Council</i>	[2:307–15]
Kristovič, Sebastjan	Bivanjska varnost in duhovnost z vidika logoterapije <i>Existential Security and Spirituality from the Point of View of Logotherapy</i>	[4:625–39]
Lah, Peter	Koncil in mediji: Kontinuiteta ali prelom? <i>Vatican II and Media: Continuity or Break?</i>	[2:297–306]
Malmenvall, Simon	Podoba ženskosti v Živiljenju prečastitega Teodozija Pečerskega <i>The Image of Femininity in The Life of Our Venerable Father Theodosius, Hegumen of the Kievan Caves Monastery</i>	[4:575–89]
Montanar, Ilaria	L'esperienza di Dachau nelle memorie autobiografiche del sacerdote Franc Hrastelj <i>Izkušnja koncentracijskega taborišča Dachau v avtobiografskih spominih duhovnika Franca Hrastelja</i> <i>Franc Hrastelj's Dachau Experience: Autobiographical Memories of a Priest</i>	[4:553–75]
Naglič, Andrej	Verska dejavnost med državnim pravom in avtonomno ureditvijo Cerkva in drugih verskih skupnosti <i>Religious Activity Between National law and Church Autonomy</i>	[1:85–96]
Oblonšek, Cecilija	Smeri liturgične inkulturacije od koncila do danes <i>Methods of Liturgical Inculturation from Vatican II until Today</i>	[2:261–8]
Osredkar, Mari Jože	Medverski dialog – izbira ali nujnost? <i>Interreligious Dialogue – Option or Necessity?</i>	[2:289–96]
---	Sekularizacija – samomor religije? <i>Secularization – Suicide of Religion?</i>	[3:463–70]
Palmisano, Maria Carmela	Il nuovo frammento ebraico del libro di Ben Sira (ms. D) e l'elenco completo di tutti i manoscritti ebraici ritrovati e del loro contenuto <i>Novi hebrejski fragment Sirahove knjige (rokopis D) in dopoljnjeni seznam vseh najdenih hebrejskih rokopisov in njihova vsebina</i> <i>New Hebrew fragment of the Book of Ben Sira (ms. D) and the Complete List and Content of All Hebrew Manuscripts Discovered So Far</i>	[1:46–58]

- **Med videnjem in verovanjem: pot vere v četrtem evangeliju; »... da bi s tem, ko verujete, imeli življenje v njegovem imenu« (Jn 20,31)** [4:507–17]
Between Seeing and Believing: the Progress of Faith in the Fourth Gospel; "... that believing you may have life in His name" (Jn 20:31)
- Peček, Aljaž, in Mari Jože Osredkar** **Božje odrešenje prek računalniških iger** [4:517–27]
God's Salvation Through Computer Games
- Peklaj, Marijan** **Božja beseda – živa in učinkovita** [2:187–94]
The Word of God – Living and Effective
- Perše, Brigita** **Laiki v Cerkvi na Slovenskem pol stoletja po drugem vatikanskem koncilu** [2:225–32]
Position of Lay People and their Prospects in the Catholic Church in Slovenia Half a Century after the Second Vatican Council
- **Potreba po sistematični (po)krstni pastoralni v Cerkvi na Slovenskem** [4:611–25]
Necessity for Systematic (After)Baptismal Pastoral Care in Slovenian Church
- Petkovšek, Robert** **Samomor in genocid v luči mimetične teorije** [3:377–88]
Suicide and Genocide in the Light of the Mimetic Theory
- Pevc Rozman, Mateja** **Samomor: pomen detabuizacije in mediji** [3:433–42]
The Importance of Breaking Down Taboos and Media
- Platovnjak, Ivan** **Pokoncilski poudarki na področju duhovnosti v Cerkvi na Slovenskem** [2:205–14]
Spirituality – Postconciliar Shifts in the Church of Slovenia
- Podgorelec, Franjo** **Ekleziološka utemeljitev koncilске duhovnosti** [2:195–204]
Ecclesiological Reasons of Conciliar Spirituality
- Prijatelj, Erika** **Samomorilnost in genocidnost z vidika identitet in narcisizma** [3:407–14]
Suicide and Genocide from the Perspective of Identity and Narcissism
- Sečnik, Janez** **Globina vere in doživljanje stresne in travmatične izkušnje** [1:121–32]
Depth of Religious Faith and the Experience of Stressful and Traumatic Situations
- Šegula, Andrej** **Katehetsko področje dela v slovenskem prostoru po drugem vatikanskem koncilu** [2:279–88]
Catechetical Efforts in Slovenia after Vatican II
- Šetina, Mik** **Vzgoja kot izhodišče oblikovanja etičnih družbenih odnosov** [4:599–611]
Education as Basis for Formation of Ethical Social Relationships
- Skralovnik, Samo** **Interpretacija poželenja v deseti božji zapovedi** [1:59–76]
Interpretation of Desire in the Tenth Commandment
- Slatinek, Stanislav** **Poskus samomora in kanonsko pravo** [3:453–62]
Suicide Attempt and Canon Law
- Strahovnik, Vojko** **O pojmu genocid z vidika skupin, škode in odgovornosti** [3:389–98]
On the Concept of Genocide with Respect to Groups, Harm, and Responsibility

- Strehovec, Tadej** **Zakonska zveza v perspektivi drugega vatikanskega koncila** [2:233–40]
Marriage and Family in the Perspective of the Theology of the Second Vatican Council
- **Medgeneracijski genocid kot utopična rešitev sodobnih družbenih napetosti** [3:415–22]
Intergenerational Genocide as a Utopian Solution to Modern Social Tensions
- Tanner, Norman** **The Impact of Vatican I and II on the Catholic Church: How »Novel« was Vatican II?** [2:167–74]
Vpliv prvega in drugega vatikanskega koncila na katoliško Cerkev: V čem je bila »novost« drugega vatikanskega koncila?
- Trebežnik, Luka** **Aporetičnost odpuščanja pri Jacquesu Derridaju** [4:527–39]
Aporetics of Forgiveness with Jacques Derrida
- Vincelette, Alan** **The Church Does Have a Philosophy of Her Own: Ruminations on Fides et ratio and the First Principles of Catholic Philosophy** [1:17–32]
Ali ima Cerkev svojo filozofijo? Razmišljanja o okrožnici Fides et Ratio in o prvih načelih katoliške filozofije
- Vukašinović, Vladimir** **The Orthodox Church and Sacrosanctum Concillium** [2:251–60]
Pravoslavna Cerkev in Sacrosanctum Concillium
- Zwitter, Alek** **La théologie de Lumen gentium 13 à la lumière de la pensée d'Henri de Lubac** [1:33–46]
Teologija 13. člena Dogmatične konstitucije o Cerkvi v luči teologije Henrija de Lubaca
Theology of Lumen gentium 13 in the Light of Henri de Lubac's Thought
- Zyzak, Wojciech** **Spirituality of Lay People after the Second Vatican Council** [2:215–24]
Duhovnost laikov po drugem vatikanskem koncilu
- Žalec, Bojan** **Globinski izvor genocida in totalitarizma v Kierkegaardovih pojmih tesnobe in stadijev eksistence: zgled nacizma in stalinizma** [3:349–56]
An Understanding of the Profound Origins of Genocide and Totalitarianism through Kierkegaard's Concepts of Anxiety and Stages of Existence: The Case of Nazism and Stalinism

TOMAŽEVA PROSLAVA / ST. THOMAS FESTIVITY

- Matjaž, Maksimilijan** **Beseda kot teologija** [1:7–16]
Word as Theology

POROČILA / REPORTS

- Mednarodni simpozij Financiranje Cerkve primerjalno, Gradec, 1. oktober 2012 (**Andrej Saje**) [1:154–5]
6. mednarodni simpozij cerkvenih pravnikov na temo Kanonsko pravo in medicina – izbrana vprašanja, Dubrovnik, 25.–27. oktober 2012 (**Andrej Saje**) [1:156–7]
- Prof. dr. Metod Benedik – sedemdesetletnik (**Bogdan Kolar**) [2:323–5]

Predstavitvev jeruzalemske izdaje Svetega pisma: modrostne in preroške knjige, Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 27. junij 2013 (Jože Krašovec)	[3:475–9]
Sources chrétiennes – sedemdeset let (Marijan Smolik)	[3:483–4]
Mednarodni simpozij Po ateizmu, Phoenix, 7.–9. februar 2013 (Peter Rožič)	[1:145–7]
Mednarodna konferenca Po tranziciji?, Lund, 2.–4. oktober 2013 (Peter Rožič)	[3:480–2]
Mednarodni simpozij Kultura strahu, Celje – Ljubljana, 8.–11. november 2012 (Ana Martinjak Ratej)	[1:148–51]
Znanstveni simpozij cerkvenih pravnikov, Brescia, 11.–15. junij 2012 (Andrej Saje)	[1:152–3]

OCENE / REVIEWS

Dolinar, France Martin, ur.	<i>Poročila ljubljanskih škofov v Rim o stanju v škofiji</i> (Bogdan Kolar)	[1:142–4]
Fallico, Antonio	<i>Pedagogia pastorale: Questa sconosciuta</i> (Andrej Šegula)	[1:133–5]
Halbfas, Hubertus	<i>Religions Unterricht nach dem Glaubens Verlust: Eine Fundamentalkritik</i> (Janez Vodičar)	[1:135–8]
Juhant, Janez, in Bojan Žalec, ur.	<i>Reconciliation: The Way of Healing and Growth</i> (Mateja Pevec Rozman)	[1:139–42]
Platovnjak, Ivan, ur.	<i>Karel Vladimír Truhlar: pesnik, duhovnik in teolog</i> (Janez Vodičar)	[2:317–20]
Tanner, Norman	<i>Kratka zgodovina katoliške Cerkve</i> (Igor Salmič)	[3:471–4]
Wolff, Larry	<i>Inventing Eastern Europe</i> (Peter Rožič)	[2:320–2]

NOVI DOKTORJI ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

Arko, Andraž	<i>Edukativna razsežnost in katehetsko-pastoralna uporabnost filma Kristusov pasijon režiserja Mela Gibsona</i> (Stanko Gerjolj)	[4:653–4]
Hočevar, Ivan	<i>Maitreja B. Crema in Jezus Kristus: Med samouresničanjem in odrešenjem</i> (Ciril Sorč)	[4:655–6]
Jurič, Sabina	<i>Medgeneracijski prenos elementov starševstva, religioznost staršev in odrasla navezanost otrok</i> (Vinko Potočnik)	[4:657–8]
Koprivc Prepeluh, Anica	<i>Posledice ne-varne navezanosti v odnosu mati-hči in njeno preoblikovanje v odnosu terapevtka-klientka</i> (Tomaž Erzar)	[4:659–60]
Kozina, Anja	<i>Povezava med travmatiziranostjo v primarni družini in nezvestobo v partnerskih odnosih</i> (Robert Cvetek)	[4:661–2]
Kristovič, Sebastjan	<i>Eksistencialna kriza in kriza smisla z vidika logoterapije</i> (Vinko Potočnik)	[4:663–4]
Sečnik, Janez	<i>Medgeneracijski prenos sramu</i> (Katarina Kompan Erzar)	[4:665–6]
Šimac, Miha	<i>Vojaški kurati iz osrednjih slovenskih dežel v avstro-ogrskih oboroženih silah v prvi svetovni vojni</i> (Bogdan Kolar)	[3:485–6]

Bogoslovni vestnik 73 (2013)

1. Benedik, Metod, prof. dr., emer.
2. Calduch-Benages, Nuria, prof. dr.
3. Dimnik, Martin, prof. dr., emer.
4. Dupont-Fauville, Denis, prof. dr.
5. Erzar, Tomaž, izr. prof. dr.
6. Gerjolj, Stanko, prof. dr.
7. Globokar, Roman, doc. dr.
8. Gostečnik, Christian, prof. dr.
9. Juhant, Janez, prof. dr., akad.
10. Klun, Branko, izr. prof. dr.
11. Krajnc, Slavko, izr. prof. dr.
12. Kvaternik, Peter, izr. prof., emer.
13. Maver, Aleš, doc. dr.
14. Ocvirk, Karl Drago, prof. dr.
15. Osredkar, Mari Jože, doc. dr.
16. Peklaj, Marijan, doc. dr., emer.
17. Petkovšek, Robert, izr. prof. dr.
18. Platovnjak, Ivan, doc. dr.
19. Prijatelj, Erika, doc. dr.
20. Saje, Andrej, doc. dr.
21. Simonič, Barbara, doc. dr.
22. Sorč, Ciril, prof. dr., emer.
23. Strahovnik, Vojko, doc. dr.
24. Škafar, Vinko, prof. dr. emer.
25. Špelič, Miran, doc. dr.
26. Valenčič, Rafko, prof. dr., emer.
27. Večko, Snežna, doc. dr., emer.
28. Vodičar, Janez, izr. prof. dr.