

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

2

Letnik 72

Leto 2012

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2012

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 Bertancel**, 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 oikonomija 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

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

RAZPRAVE / ARTICLES

- 167 Alenka Arko, Bazilij Véliki – *Ad adolescentes* v kontekstu odnosa cerkvenih očetov do antične kulture in šolstva**
Basil the Great's Ad adolescentes in the Context of the Attitude of Church Fathers towards Ancient Culture and School System
- 179 James Dauphiné, *Œdipe ou le crépuscule des dieux d'Henri Ghéon à la lumière du Dieu (in)connu de Saint Paul***
Ojdip ali somrak bogov Henrija Ghéona v luči Pavlovega (ne)znanega Boga
Oedipus or the Twilight of Gods by Henri Ghéon in the Light of St Paul's (Un)known God
- 195 Tadej Strehovec, Marriages and Cohabitations from Theological, Demographic and Social perspective**
Zakonska zveza in zunajzakonsko bivanje iz teološke, iz demografske in iz družbene perspektive
- 205 Bogdan Kolar, Posledice janzenističnih idej za nekatere oblike ljudske pobožnosti**
Effects of Jansenism on some Forms of Popular Devotion
- 219 Dejan Pacek, Pregled zgodovine Katoliške akcije na Slovenskem**
A Survey of the History of Catholic Action in Slovenia
- 235 Peter Kvaternik, Celovita pastoralna zahteva celovite osebnosti: Obrtniki in polizdelki**
Integral Pastoral Work Needs Integral Personalities: Technicians and Semi-Finished Products
- 249 Polona Vesel Mušič, Vloga botrov v birmanski pastoralni**
Role of Sponsors in Confirmation Pastoral Care
- 265 Polonca Majcenovič, Povezanost vzgojnih slogov z navezanostjo na druge in na Boga**
Interconnection between Educational Styles and Attachment to Others and to God
- 281 Mateja Cvetek, Čustveno odpuščanje v medsebojnih odnosih**
Emotional Forgiveness in Interpersonal Relationships
- 297 Drago Jerebic in Sara Jerebic, Različni modeli zdravljenja odvisnosti in relacijska družinska terapija**
Various Models of Addiction Treatment and Relational Family Therapy

OCENI / REVIEWS

- 311 Belotti, Gianpietro, ur. *La risposta femminile ai nuovi bisogni dell'età borghese: La rinascita delle Compagnie e degli Istituti religiosi delle Orsoline fra Ottocento e primo Novecento* (Bogdan Kolar)**
- 313 Juhant, Janez. *Za človeka gre* (Mateja Pevec Rozman)**

POROČILO / REPORT

317 Teološka fakulteta v akademskem letu 2011–2012 (**Stanko Gerjolj**)

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

327 Navodila sodelavcem

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Alenka ARKO

doc. dr., za sistematično teologijo PhD, Assist. Prof., Dogmatic Theology
 Institut sv. Ioanna Zlatoustaja Institute of St. John Chrysostom
 1-ja Krasnoarmejskaja d. 11, RU – 190005 Sankt Petersburg
alenka.arko@mail.ru

Mateja CVETEK

specialist zakonske in družinske terapije, asist., Specialist in Marital and Family Therapy, Assist.,
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mateja.cvetek@guest.arnes.si

James DAUPHINÉ

prof. emer. dr., dr.h.c., za francosko književnost PhD, Prof. emer., Dr.h.c., French Literature
 Université du Sud Toulon-Var
 Avenue de l'Université - BP20132, FR – 83957 La Garde Cedex

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

Drago JEREBIC

specialist zakonske in družinske terapije, asist. Specialist in Marital and Family Therapy, Assist.
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
drago.jerebic1@guest.arnes.si

Sara JEREBIC

specialist zakonske in družinske terapije, asist. Specialist in Marital and Family Therapy, Assist.
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
sara.jerebic@teof.uni-lj.si

Bogdan KOLAR

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

Peter KVATERNIK

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

Polonca MAJCENOVIC

mag. zakonske in družinske terapije M.Sc. in Marital and Family Therapy
 Družinski center mir
 Strossmayerjeva 17, SI – 2000 Maribor
polonca@dc-mir.si

Dejan PACEK

prof. teologije in zgodovine B. A. in Education (Theology and History)
 Malo Mraševo 37, SI – 8312 Podbočje
dejan.fila@gmail.com

Mateja PEVEC ROZMAN

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

Tadej STREHOVEC

asist. dr., za moralno teologijo PhD, Assist., Moral Theology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
tadej.strehovec@gmail.com

Polona VESEL MUŠIČ

univ. dipl. teologinja, mlada raziskovalka BA in Theology, Junior Researcher
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
polona.vmusic@gmail.com

Razprave

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 72 (2012) 2, 167–178

UDK: 27-9"03"BAS:37(37/38)

Besedilo prejeto: 04/2012; sprejeto: 05/2012

*Alenka Arko***Bazilij Véliki – *Ad adolescentes* v kontekstu odnosa cerkvenih očetov do antične kulture in šolstva**

Povzetek: Članek je posvečen spisu enega krščanskih avtorjev, Bazilija Vélikega, *Ad adolescentes*, ki velja za zrelo oceno antične kulture. Avtor v obliki navodil mladim kristjanom, ki obiskujejo antično pogansko šolo, katere program je utemeljen na grških klasikih, predstavi dosežke refleksije na temo odnosa med vero in kulturo v prvih stoletjih krščanstva, pozitivno govori o prizadevanju za krepkost, doslednost življenja nekaterih grških herojev, hkrati pa opozarja, da je poganska morala le priprava na evangelijsko moralo, usmerjeno k motrenju Boga, k pobožanstvenju oziroma odrešenju, zato študij od teh mladih ljudi zahteva kritičnost, zrelost in razlikovanje, da se ne bi oddaljili od smisla – večnega življenja.

Ključne besede: antična kultura, antično šolstvo, vera in kultura, pedagogika, Bazilij Véliki, *Ad adolescentes*

Abstract: **Basil the Great's *Ad adolescentes* in the Context of the Attitude of Church Fathers towards Ancient Culture and School System**

The paper deals with Basil the Great's writing *Ad adolescentes* that is considered a mature assessment of ancient culture by Christian authors. In the form of instructions to young Christians attending an ancient, pagan school based on Greek classics, Basil presents the results of reflection on the relationship between religion and culture in the first centuries of Christianity. He speaks in a positive manner about the striving for virtue and the consistency in life of some Greek heroes, at the same time warning that pagan morals are just a preparation for the morals of the Gospel, which are oriented towards the contemplation of God, divinization and salvation. Therefore students require critical faculty, maturity and power of discernment so that they may not depart from the true meaning – eternal life.

Key words: ancient culture, ancient school system, religion and culture, education, Basil the Great, *Ad adolescentes*

Ad adolescentes oziroma *Kako s pridom brati grško literaturo* je kratek spis Bazilija Vélikega, napisan med letoma 370 in 375,¹ ko je avtor kot škof deloval v Neocezareji in ko je že začrtal osnovne poteze tako imenovanega bazilijanskega menišтва. Spis poleg uvodnega dela, v katerem poziva bralce h kritičnosti do antičnih avtorjev, in poleg sklepa, v katerem jih vabi k upoštevanju njegovih nasvetov, obsega še dva dela. V prvem delu (poglavja II–VI) razmišlja o svetni literaturi (*logoi tōn exōthen*), v drugem delu (poglavja VII–X, 7) pa predstavi poučne in koristne zgledе herojev te literature (*praxeis tōn exōthen*).

Kakor pravi sam, je spis neposredno namenil svojim nečakom (*Adol.* I, 3), šolarjem v starosti med petnajst in šestnajst let (Naldini 1984, 16), posredno pa želi vsekakor doseči širši krog bralcev in predložiti svoje mnenje glede odnosa kristjanov do antične, poganske kulture, še posebno pa se obrača na tiste izobražene aristokrate, ki bi jih utegnil zanimati meniški način življenja (Gribomont 1974, 514–526). Dejansko je to besedilo, ki nam izkazuje zrel in uravnovešen odnos Cerkve do antične kulture in njeno pozitivno oceno, kakor o tem priča cela vrsta sodobnih raziskovalcev.² Analiza spisa pokaže, da je v njem predstavljen tudi jasen načrt vzgoje zrele, samostojne in odgovorne osebnosti, namenjen tako mladim kakor tudi vzgojiteljem, in je aktualen še danes. Po Scazzosovem mnenju želi Bazilij v spisu prispevati k opredelitvi »krščanske vzgoje« (1972, 391–405), zato ne preseneti, da vzporedno z oceno antične kulture razmišlja tudi o askezi.

Vélíki Kapadočan je bil sam deležen najboljše izobrazbe, dostopne aristokratom njegovega časa. Osnovno izobrazbo je prejel doma, v Pontu, pod budnim očesom babice, sv. Makrine Starejše, ki mu je predala nauk svojega učitelja, sv. Gregorja Taumaturga (*Ep.* 204, 6), in očeta, Bazilija Starejšega, ki je bil znan retor. Po očetovi smrti se je kot najstnik napolnil v šolo v Neocezarejo, kjer je po nadarjenosti takoj začel izstopati med sovrstniki. Ko je izpolnil osemnajst let, je študij nekaj časa nadaljeval v Konstantinoplu, potem pa v Atenah (v letih 349–355), ki so tedaj še veljale za »prestolnico znanosti« (Rousseau 1998, 28). Njegov prijatelj in sošolec, Gregor Nazianški, takole piše o njegovi zavzetosti za učenje: »Vsak predmet je preučeval do takšne popolnosti, kot da ne bi bilo drugega. Pri njem ni bilo razlike med marljivostjo in nadarjenostjo, iz katerih znanje zajema moč.« (*Or.* 43,23) Na poti domov se je ustavil še v Antiohiji, pri takrat najbolj znamenitem retorju Libaniju, s katerim si je dopisoval tudi pozneje. Tako je še pred svojim krstom, po katerem se je odločil za meniški način življenja, dodobra osvojil vse, kar je ponujala grška kultura: literaturo vseh zvrsti, filozofijo in retoriko. Poleg tega je bil Bazilij po naravi izrazit organizator z izostrenim pedagoškim čutom.

¹ Podroben pregled raziskav in datiranja spisa ponujata Bräutigam (2003, 8–9) in Hildebrand (2007, 3–5).

² Tako menijo Lemerle (1971, 44), Bolgar (1976, 17–20), Naldini (1983, 199–215), Gnlika (1990, 125–150) in Simonetti (1990, 88–91). O študiju klasičnih avtorjev je pisal že Plutarh v delih *De liberis educandis* in *De audiendis poetis*. Bazilij je ta dela zagotovo poznal, vendar se njegov pristop bistveno razlikuje od Plutarhovega. Plutarh meni, da je klasike vredno brati zaradi njih samih, Bazilij pa v njih vidi pripravo na študij Svetega pisma in teologije (Valgiglio 1975, 67–85).

1. Kristjani in antična kultura

Vprašanje odnosa kristjanov do antične kulture je bilo v prvih štirih stoletjih zelo pereče, vse prej kakor preprosto, hkrati pa je imelo različne odtenke. V bistvu je bil pomemben odnos med vero in kulturo (razumljeno kot literarno ustvarjanje in filozofija) oziroma odnos med vero in razumom. Primerjanje vere in razuma je vodilo do zelo različnih reakcij: od sovražnosti, v želji po zaščiti bodisi prvenstvene vloge vere (kristjani) ali pa razuma (pogani), do poskusov usklajevanja in pravilnega ovrednotenja vlog (delo visoko izobraženih kristjanov) ali pa do skeptičnega zagotavljanja, da resnice nikakor ni mogoče doseči, kakor so trdili pogani, ki so tako po eni strani zanikali vrednost razuma, po drugi pa dosežke antične filozofije v njenih najbolj iskrenih poskusih, najti resnico in delovati v skladu z njo (Rist 1996, 123).

O prvem soočenju vere in grške kulture lahko govorimo pri apologetih v 2. stoletju. Njihova reakcija je predvsem negativna. Kadar pa v odnosu do kulture pokažejo neke vrste odprtost, je v tem dobršen del zadržanosti. Justin, ki resda priznava, da v poganski misli deluje seme *Logosa*, to je Kristusa (2 *Apol.* 8, 1), in da se zato Mojzes in Platon ujemata v najbolj temeljnih kozmoloških postavkah, hkrati polemično dodaja, da si je Platon te postavke v bistvu sposodil pri Mojzesu (1 *Apol.* 44). Negativno gledanje na grško kulturo je razumljiva reakcija ne le na preganjanje kristjanov, ampak – še bolj – na ostre napade in kritike vere izpod peresa poganskih filozofov. Neke vrste odprtost pa je posledica tega, da so se morali krščanski avtorji za svojo izobrazbo zahvaliti prav grški filozofiji in institucijam rimskega cesarstva. Ta notranji konflikt je zgovorno navzoč pri Tertulijanu, ki se ironično sprašuje: »*Quid simile philosophia et Christianus, Graciae discipulus et caeli?*« (Apol. 46,18) Obenem trdi: »*Apud poetas omnia indigna, quia turpia,*« (Ad Nat. 2,1) hkrati pa brez zadržkov uporablja latinsko retoriko in v šolah svojega časa pridobljeno znanje (Rappe 2001, 410).

Pravo odprtost in dialog najdemo pri Klemenu Aleksandrijskem in pri Origenu, a to ni naključje. Aleksandrija je bila v začetku obdobja po Kristusu največje središče antične kulture. Mesto, zgrajeno ob delti Nila, je namreč popolnoma upravičilo želje Aleksandra Vélikega, ki je želel zgraditi ne le pomembno gospodarsko središče, ampak tudi središče razširjanja helenistične kulture.³ Čeprav je samo mesto ponujalo vse možnosti plodnega srečanja, je treba poudariti, da dialog ni bil samo znamenje pozitivnega odnosa do iskanja resnice znotraj pluralnega kulturnega okolja in še posebno znotraj grške filozofije, ampak tudi in predvsem rešnična potreba v času, ko so morali očetje v obrambi pravoverja konceptualizirati svetopisemsko razodetje in tako oblikovati kar najbolj natančen teološki jezik za ubesedenje trinitarne in kristološke dogme. To se je na poseben način zgodilo v 4. stoletju, kakor je razvidno iz široke odprtosti za srednji platonizem in za novoplatonizem predvsem pri Kapadočanih, pri Origenovih učencih in pri teologih cagirajskega cerkvenega zbora ter pozneje pri sv. Avguštinu.

³ V Aleksandriji so živele in vplivale druga na drugo vse jezikoslovne in filozofske šole grško-rimskega sveta. Poleg tega so bili tu navzoči tudi judovska modrost in babilonsko zvezdoslovje, ostanki tisočletne egipčanske kulture, izostren občutek za religiozno, ki ga izpričujejo množica misterijskih kultov in nastanek gnosticizma, in Filonovi terapeviti. Nastop krščanskih asketov v Egiptu v 4. stoletju je mogoče videti v dobršni meri prav kot nadaljevanje meniškega življenja teh terapevtov.

Ko je krščanstvo prejelo svobodo in se močno razširilo med najrazličnejše sloje prebivalstva, torej konec 4. stoletje, je nastopila tudi druga skrajnost, nekakšna nestrpnost kristjanov do vsega poganskega in uničevanje antičnih spomenikov in poganskih templjev (Rappe, 2001, 419–420), to pa je bilo v veliki meri posledica želje, povrniti poganstvu za preganjanje zdaj, ko je krščanstvo dokončno postalo uradna vera.

Drugače so ravnali spreobrnjeni izobraženci, ki so čutili »potrebo ne le po askezi, ampak tudi po razmišljanju o askezi, torej po duhovnem nauku, ki bi jih mogel bolj usmeriti k združenju z Bogom« (Simonetti 1990, 79). Ti izobraženci so našli učitelja v Origenu in v njegovi platonistično obarvani mistiki, utemeljeni na osvoboditvi duše od zemeljskih dobrin, in tako pripravili most med antično kulturo in srednjeveško mistiko. Prav v meniških krogih se je zgodilo najbolj plodno srečanje med grško kulturo in krščansko vero; priča tega srečanja je tudi Bazilij Veliki. V krščanstvo spreobrnjena inteligenca in aristokrati so morali pretehtati svojo zgodovino v luči evangelija; marsičemu se je bilo treba odpovedati, marsikaj spremeniti, pa tudi ovrednotiti vse tisto, kar je bilo v njihovem življenju pozitivno. Najprej je bilo pomembno osebno vprašanje, ki pogosto ni bilo preprosto.⁴

Zato je razumljivo: cerkveni očetje poudarjajo, da spreobrnjenje ni neka brezoblična strpnost, tudi ni rušenje, uničevanje, ampak preobrazba uma (*metamorphousthe tē anakainōsei tou noos* – Rim 12,2), da bi mogli v krščanski luči presojudati resničnost.⁵ To je nova usmeritev, ki jo dobi obstoječa kultura, za ovrednotenje vsega, kar je dobro, kar izraža iskanje resnice in more zato privedi do sprejetja Jezusa Kristusa, utelešene Resnice. V njem kultura dobi nov ritem (*metarrythmizein*). To zahteva in predpostavlja osvoboditev od vsega, kar vodi k malikovanju: osvoboditev od navad, od običajev, od nekaterih izraznih sredstev kulture (Gnilka 1990, 132–145). Bazilij primerja ta proces z gojenjem smokev:

Figovec je drevo, ki obilno rodi. Njegovi sadeži pa nimajo okusa, če jih ne zareže mo previdno in pustimo, da izcedijo sok; tako postanejo okusni. Domnevamo torej, da je figovec podoba množice poganov, ki so sami po sebi bogastvo, vendar tako rekoč brez okusa, kar je posledica življenja v poganskih navadah. Če pa komu uspe prodreti vanjo z Besedo, se spremeni v sladko in postane uporabna. (*In Is 9,228*)

Po eni strani so očetje lahko opazili veliko takšnih elementov, saj je bila to kultura, ki je bila tudi del njih samih, po drugi strani pa je objektivno oviro za njihovo metodo pomenil filozofski skepticizem, nezaupanje, da je do resnice sploh mogoče priti, razširjen med antično inteligenco. Na njem je temeljil tudi poganski liberalizem, s katerim se je moralo krščanstvo resno spopasti. Poganski liberalizem je namreč v prepričanju, da je resnica nedosegljiva, dopuščal resda vse verske pred-

⁴ Zgled reševanja srečamo pri Bazilijevem bratu, Gregorju iz Nise. V *De vita Moysis*, spisu, ki je precej avtobiografski, trdi, da je bilo za Mojzesa dopustno, odraščati v egipčanski (poganski) kulturi, da je ta kultura lahko celo uporabna za odrešenje – trstje, iz katerega je bila spletena košarica, kamor je bil Mojzes položen, primerja s prvinami in resnicami grške kulture –, vse to pa zato, ker so ga vsekakor hranili materino mleko, vera in nauk Cerkve (*Vit. Moy. II, 12–13*). Po drugi strani pa doživi Mojzes trenutek, ko mora v sebi ubiti Egipčana, se odreči poganski kulturi (*II, 15*). Gregor v svoji oceni grške filozofije pravi celo, da je ta filozofija v primerjavi s krščanstvom žena, ki je vedno noseča, pa nikoli ne rodi (*II, 11*).

⁵ Takšno razlago spreobrnjenja glede na poganski način življenja najdemo v *Pismu Diognetu* 5–6.

stave in izročila, razen tistega, ki veruje, da se je resnica razodela v Jezusu Kristusu (Gnilka 1990, 125–126). Poganski svet se tako v imenu lažne svobode predstavlja in prepričanj, kakršna uvajajo in opravičujejo bolj ali manj svobodnjaški načina življenja, odpoveduje resnični osvoboditvi, ki predpostavlja spremembo sistema vrednot in moralnih norm (Siniscalco 2006, 1173).

2. Šolstvo v prvih štirih stoletjih krščanstva

V rimskem cesarstvu je bil splošno prevzet grški tip *paideia*, ki je poznal tri stopnje izobraževanja: osnovno, srednjo in visoko izobraževanje. Otroci, deklice in dečki, so se od sedmega leta dalje učili pisati in brati, deklamirati, šteti in računati. Takšne šole so bile javne, obstajale so tudi na podeželju in so bile dostopne vsem. Učenci premožnejših staršev pa so to osnovno izobrazbo prejeli doma, bodisi od staršev bodisi od zasebnih učiteljev (Bonner 1977, 143–145).

Okrog dvanajstega leta – za nekatere pa tudi nekoliko pozneje – se je začelo srednje izobraževanje, ki je bilo namenjeno pretežno dečkom iz premožnih družin. Predmetnik je obsegal študij poezije, metrike, dele govora, učenje na pamet in deklamiranje antične literature, razlago besedil in besedilno kritiko (189–249). Takšno šolo so začeli obiskovati Bazilijevi nečaki, njen namen pa je bil predvsem priprava na študij govorništva. Najdemo jo v vseh večjih mestih rimskega cesarstva, bodisi kot javno bodisi kot zasebno institucijo. Poseben razcvet je doživela v 2. stoletju po Kr., v obdobju tako imenovane druge sholastike. Med avtorji so na Vzhodu posvečali pozornost v prvi vrsti Homerju, Herodotu, Platonu in Aristotelu.

Visoka stopnja je obsegala študij govorništva, ki je bilo namenjeno pravni kariери ali poklicu govornika oziroma visokega državnega uradnika,⁶ na njej pa so lahko poučevali tudi naravoslovje, vključno z medicino, filozofijo in umetnostjo (133–141; 176–185; 206–216; 254). Plinij Mlajši, ki je bil zelo nadarjen, je začel svojo pravno kariero pri osemnajstih letih, navadno pa so mladi izobraženci študij končali nekoliko pozneje (Beavis 2000).

3. Kristjani in šolstvo

Razumljivo je, da kristjani vse do razglasitve milanskega edikta (313) niso mogli imeti svojih šol. Izjema je Justin, ki se je pred svojim spreobrnjenjem neposredno soočil s filozofijo stoikov, peripatetikov, pitagorejcev in platonikov in je sredi 2. stoletja v Rimu po vzoru antičnih filozofov odprl svojo, krščansko šolo (*Act. 3*; Evzebij Cezarejski, *Eccl. His. IV, 11,8*). Verjetno je bilo prav delovanje te šole razlog za njegovo mučeniško smrt leta 165, saj sam govori o javni razpravi glede svoje dejavnosti (*2 Apol. 2*).

⁶ Takšno izobrazbo so prejeli mnogi cerkveni avtorji: na Zahodu na primer Tertulijan, Ciprijan, Ambrozij in Avguštin, na Vzhodu pa Bazilij, Gregor Nazianški in Janez Zlatousti.

Bolj znana je bila aleksandrijska šola, o začetkih in o delovanju katere vemo malo. Kakor poroča Evzebij, naj bi bil njen ustanovitelj Panten, po rodu s Sicilije, ob katerem se je spreobrnil atenski filozof Tit Flavij, znan kot Klemen Aleksandrijski (*Eccl. His.* V, 10–11). Bolj verjetno pa je, da do začetka 3. stoletja v prestolnici Egipta ni bilo enotne institucije oziroma šole pod vodstvom škofa, ampak je tam delovalo več neodvisnih učiteljev, ki so ob sebi zbirali manjše skupnosti, predvidoma višjih družbenih slojev. Njihovo učenje je bilo ključnega pomena za skupnost. Če je bil učitelj duhovnik, kakor je verjetno Klemen bil, je ta duhovnik obhajal tudi evharistijo. Iz Klemenovih in Origenovih spisov je razvidno, da so nekatere takšne skupnosti vodili tudi gnostični učitelji. Zato lahko predvidevamo, da so med njimi obstajale velike razlike v nauku; to je bilo možno zato, ker še ni bilo natančnih navodil, kaj je združljivo in kaj ne z zakladom vere (Simonetti 2010, 97–98). Šele v Origenovem času je prešla šola pod okrilje škofa in se razdelila na dve ravni: osnovna raven je pripravljala katehume na prejetje zakramentov uvajanja, višja pa je bila namenjena krščanski inteligenci. Origen je podobno šolo ustanovil tudi v Cezareji v Palestini. Njena organizacija nam je znana iz kratkega spisa Gregorja Tauraturga *Oratio Panegyrica*, ki je odločilno vplival na Bazilijev pedagoški načrt (Naldini 1984, 37–38).⁷ Vsekakor pa so bile takšne šole sporadične, bolj izjema kakor pravilo, in so bile vedno namenjene inteligenci, ki je že poprej prejela osnovno znanje v poganskih šolah.

Kristjani pa niso le obiskovali poganske šole, ampak so v njih tudi poučevali, na vseh ravneh, čeprav je to glede na njihov *curriculum* pomenilo neke vrste kompromis, saj so morali poučevati grško in rimsko mitologijo, povezano s poganskim verovanjem. Tertulijan zato kristjanom prepoveduje učiteljsko dejavnost, ker to pomeni malikovanje (*De idolat.* 10). V rimski Cerkvi so kristjanom dopuščali poučevanje, vendar le, če niso imeli druge možnosti zaslužka (*Trad. Apost.* 16). Po drugi strani pa je bilo poučevanje kristjanov v poganskih šolah tudi lepa priložnost za evangelizacijo. Spisek krščanskih učiteljev v takšnih šolah je presenetljiv: Origen je bil, preden mu je škof Demetrij zaupal katehetsko šolo, učitelj v poganski srednji šoli, Anatolij Laodicejski je bil v 3. stoletju učitelj aristotelizma, duhovnik Malhion je približno v istem času vodil govorniško šolo v Antiohiji (Marrou 1948, 322–323). V 4. stoletju je bilo krščanskih pedagogov na vidnih mestih še več. Zato ne preseneča odločitev visoko izobraženega cesarja Julijana Odpadnika, v mladosti sošolca Bazilija Vélikega in Gregorja Nazańškega, da je med svojim kratkotrajnim vladanjem (361–363) kristjanom prepovedal poučevanje v javnih šolah (*Cod. Theod.* 13, 3,5). Svojo odločitev je utemeljil s tem, da mora učitelj verjeti v vsebine, ki jih poučuje, torej v poganske mite, tega pa kristjani ne zagotavljajo, ampak – po njegovem mnenju – licemerijo in jih je zato treba izključiti iz vzgojnega procesa (Beavis 2000). Julijan je v bistvu s svojim odlokom le poudaril problem, ki je bil navzoč že dalj časa (Lamberz 1979, 85 s.).

Še bolj zanimivo pa je dejstvo, da kristjani – tudi po prenehanju preganjanj in kljub temu da se je v 4. stoletju zaradi vedno večjega števila spreobrnjenecv zelo razvil katehumenat – niso razmišljali o tem, da bi organizirali svoje šolstvo, s svoji-

⁷ O polemiki glede avtorstva spisa *Oratio* in o vplivu Origena na Kapadočane (Simonetti 2002, 13–28).

mi vsebinami. Vse se je omejilo le na sporadična opozorila in navodila glede pravičnega odnosa do poganske literature. Zgled takšnega usmerjanja krščanskih učencev in učiteljev je tudi Bazilijev spis *Ad adolescentes*. To dejstvo verjetno ni bilo naključje in je pozitivno vplivalo na krščansko teologijo in filozofijo: v poganskih šolah z dolgo tradicijo in z izdelano pedagogiko so krščanski avtorji dobili odlično podlago za svoje delovanje v Cerkvi na področju apologetike, teologije in eksegeze. Ne nazadnje pa so krščanski učitelji v javnih šolah, ki so jih obiskovali tudi pogani, imeli lepo priložnost, da so pokazali na nemoralnost in absurdnost antičnih mitov.

4. Bazilijeve predpostavke in poudarki pri vzgoji v *Ad adolescentes*

Véliki Kapadočan je prepričan, da vzgajati pomeni predvsem: deliti izkušnjo življenja. Učinkovito je mogoče učencu posredovati le to, kar je najprej dosegel sam vzgojitelj. Ker je tudi sam obiskoval prav takšno šolo, pozna ne le učno snov, ampak tudi in predvsem njen vpliv na mladostnika, vrednost metode poučevanja, posameznih primerov in discipline, pa tudi težave in nevarnosti, pred katerimi stojijo mladi, ki so pravkar zapustili varno domače ognjišče, zato lahko z zanesljivostjo govori o tem, kaj je koristno in kaj škodljivo (*Adol.* I, 2).

Bazilij se tudi zaveda, da so prvi vzgojitelji in odgovorni za vzgojo otrok starši. Starši imajo pravico oceniti, kaj je primerno za njihove otroke in kaj ne, in to v skladu s svojim prepričanjem. Takšen pristop je razumljiv, posebno če upoštevamo dejstvo, da so bili krščanski starši primorani pošiljati svoje otroke v poganske šole, v katerih so bili lahko deležni drugačnega duha kakor doma. To je bilo zlasti pereče zaradi nemoralnosti poznoantične družbe. Bazilij tako meni, da more imeti pomembno besedo pri vzgoji mladih, h katerim se obrača, prav kot sorodnik, kot stric (I, 3).

Neocezarejski škof hkrati dobro ve, da so mladi, ki jim piše, zelo občutljivi, da so kakor vosek, v katerem ostane zapisano vse, kar gre prek njega (V, 6–8), zato stoji vzgojitelj pred velikim izzivom in odgovornostjo. Podobno prepričanje je bilo v antiki resda široko znan *topos*, utemljen na filozofiji stoikov (Valiglio 1975, 73).

Nadalje Bazilij meni, da je za uspešnost vzgojnega procesa nadvse pomembno, prepoznati cilj oziroma smisel življenja, kateremu je vredno in treba podvreči vse in za katerega si je vredno prizadevati, tako vzgojitelju kakor učencu. Pri tem zelo poudarja razumsko razsežnost človeka, ki dopušča takšno prepoznanje: »Tudi delo obrtnika ima cilj; življenje človeka pa naj ne bi imelo cilja, v skladu s katerim se je potrebno ravnati in govoriti, da ne bi postali podobni nerazumnim bitjem? V takem primeru bi bili podobni neopremljenim ladjam, saj ne bi nikomur zaupali krmla duše in bi v življenju blodili brez cilja sem in tja.« (*Adol.* VIII, 4–5) Cilj mora biti vedno postavljen visoko in za kristjana ne more biti nič manj kakor večno življenje (II, 2), za dosego katerega je treba že od mladosti dalje napeti vse sile.

Zelo pomembno je tudi to, da mladi sami, svobodno izberejo smisel življenja in pri tem ne odlašajo, čeprav je pot do »vélikega cilja« strma in naporna. To je velik

boj (*agōn*), na katerega se moramo kar najbolj pripraviti (II, 7). Bazilij kaže, da so se za takšen podvig, izhajajoč iz razumskega premisleka, odločali že antični heroji. Pri tem navaja mladega Herakla, ki je na razpotju med dvema potema, »tisto, ki preko napa vodi h kreposti« in lažjo, izbral »tisočere napore, dosežke in nevarnosti povsod, na kopnem in na morju« in ga ni premamilo to, kar je prijetno, kar prinaša zadovoljstvo in je zato privlačno. Bazilij dodaja: že Grki so verjeli, da je »nagrada za to možnost postati bog« (V, 14–16).⁸ Iz tega izpeljuje dejstvo, da se pri vzgoji ne smemo ustavljati pri tem, kar je neposredno dosegljivo ali do česar lahko pridemo brez težav, da mora biti vzgojitelj daljnoviden in mora učencu pomagati usmerjati pogled daleč, prav do konca življenja in do njegovih globin.

5. Koristnost grške klasike za kristjane

Bazilija kot organizatorja meniškega življenja zanima predvsem moralna vzgoja, »neka domačnost in navajenost (*oikeotēs kai sunētheia*) na krepost« (*Adol.* V, 2).⁹ Dejansko so tudi grški učitelji v klasikih med drugim iskali zglede, ki bi prispevali k takšni vzgoji, čeprav je že Platon opozarjal, da v klasični poeziji in prozi še zdaleč ni vse visoko moralno. Tako je Homer postal najmodrejši pesnik, Odisej simbol modrega človeka. Posebno s svojim zgledom, kako varno prepluti ožino med Scilo in Karibdo, uči, kako se izogniti telesnim in duhovnim skušnjavam. Tudi Bazilij išče v grških klasikih predvsem zglede krepostnega življenja, čeprav jasno pove, da nas k njemu najbolj varno vodijo svetopisemska besedila. Grški heroji, njihove odločitve in ravnanje (Periklej, Evklid, Sokrat idr.) utelešajo človeške vrednote, ki jih najdemo tudi v evangeliju (VII, 9), zato so lahko za kristjane *propedeutične* oziroma kakor sence in zrcala resničnega življenja, h kateremu vodi Sveto pismo (II, 7). Nekateri zgledi antičnih herojev »skoraj sovpadajo z našimi [to je krščanskimi] zapovedmi«, kakor na primer prenašanje žalitev in udarcev, krotitev jeze in maščevanja in neizkoriščanje svojega položaja v odnosu do šibkejših (VII, 8–12).

Krepost ni nekaj naravnega, ampak si je treba zanjo prizadevati, v vzgojo samega sebe moramo vložiti mnogo napa. Po drugi strani pa dosežena krepost postane nekaj neizbrisnega, še posebno če jo človek pridobi v mladosti (V, 2). Napor, ki ga je treba zagotoviti na področju moralnega oblikovanja, primerja neocezarejski škof s prizadevanjem športnikov, če si želijo zmagati na tekmovanjih, ali pa z vajami, potrebnimi glasbenikom, da bi obvladali inštrument. Izhajajoč iz teh nazornih primerov, razlaga Bazilij, da ni primerna vsaka vaja oziroma napor, ampak mora biti vaja skrbno izbrana, ne prepuščena naključju ali celo prepričanju, da moremo postati krepostni kar sami od sebe (VIII, 6–10).

⁸ Bazilij tukaj nakazuje temo pobožanstvenja, ki jo pogosto srečamo pri očetih in je sinonim odrešenja. V nekem – seveda omejenem – smislu se to ujema s prepričanjem, da je človek soroden Bogu (*syggeneia*), in to zaradi svojega uma. Na tej podlagi se razvije nauk o človekovi podobnosti Bogu (*homoiosis* – Platon, *Theaet.* 176B), ki predpostavlja napor za popolno zblizanje človeka z Bogom kot smisel, cilj življenja. Najbolj učinkovito sredstvo zblizanja, upodobljenja je molitev (Grossi 1983, 29–30).

⁹ V zgodovini grške misli najdemo različna pojmovanja kreposti (*aretē*). Baziliju je, tako kakor tudi drugim krščanskim avtorjem, najbližje stoiško in neoplatonsko (Naldini 1984, 24).

Vaja v kreposti zahteva prizadevnost in samodisciplino, kar zadeva telo in želje čutov. Bazilij nikoli ni zagovarjal nerazumne oziroma pretirane askeze, celo uprl se ji je, kljub temu pa mu je jasno, da človek zaradi prevelike popustljivosti do sebe lahko hitro postane suženj telesa in njegovih neupravičenih zahtev. Telesu je treba zagotoviti to, kar nujno potrebuje (hrano, spanje, obleko), in trezno presoditi, kaj je tisto, kar ga vodi k strastem in ugodju, kaj je pretirana skrb zanj, ki škoduje duši. V nasprotnem primeru se človekov napor spremeni v nerazumno početje, podobno tistim, »ki zajemajo vodo z rešetom in jo zlivajo v preluknjan sod« (IX, 2). Bazilij trdi, da se prevelika skrb za telesno plat življenja lahko ne le sprevrže v kult telesa, ampak mu celo škoduje (IX, 16). Zato vabi svoje mlade prijatelje, naj bo njihov odnos do telesnosti umerjen, trezen, skratka: razumen (IX, 1–5, 15).

Posebno pozornost namenja avtor vzgoji čutov: sluha, vida, vonja in tipa (IX, 7. 11). Zanimivo je tudi, da govori o škodljivosti moderne glasbe svojega časa, ker da ta glasba odvrta od krepostnega življenja (IX, 8–10). Meni, da je nespodobna, ruši duševni mir, raztresa in tako odvrta od smisla življenja. Podobno nevarnost pomeni tudi želja po materialnem bogastvu.

Nekateri avtorji na podlagi teh trditev razlagajo, da Bazilij pripravlja mlade na meniško življenje. Čeprav je res, da je v 4. stoletju meništvo veljalo za ideal krščanskega življenja, pa je verjetno v priporočilih neocezarejskega škofa treba videti predvsem prizadevanje, da bi vzgojil zrele, odgovorne, samostojne ljudi, ki so zavestno izbrali krščanski način življenja. Bazilij namreč kandidatom za meniško življenje postavlja veliko višje zahteve, kakor je razvidno iz pravil, ki jih je sestavil zanje.¹⁰

Besedilo razodeva, kako avtor po eni strani zaupa, da so njegovi naslovniki sposobni živeti tako, kakor jim priporoča, po drugi strani pa je zahteven do njih in pričakuje, da se bodo sami odločili za resno krščansko življenje že od zgodnje mladosti dalje. Zato zahteva od njih samostojnost v presojanju, neodvisnost od mnenja drugih, da ne bi omahovali pod različnimi vplivi in se jim prilagajali, ampak da bi se odločali na podlagi svojega prepričanja, tudi če bi zato morali iti proti vsem in sprejeti posmehovanje ali se spustiti v nevarnost (IX, 27).

Samostojnost in odgovornost sta povezani s sposobnostjo razlikovanja. »Prav to je nasvet, ki vam ga nameravam dati, da ne smete brez premisleka iti [za klasiki], kamorkoli vas peljejo, kot da bi jim enkrat za vselej predali krmilo vašega uma, ampak je potrebno vzeti od njih vse, kar je koristno, vse drugo pa zavreči.« (I, 6) Bazilij ponuja dva zgleda takšnega pristopa. Človek mora v odnosu do klasičnih avtorjev oziroma njihovih vsebin ravnati tako kakor v odnosu do hrane, ki jo izbira glede na to, kaj je koristno za želodec. Podobno velja tudi za dušo (VIII, 2). Drugi pristop pa je vzeti iz živalskega sveta: »Kot čebele, ki za razliko od drugih živali, ki pri rožah uživajo le v vonju in barvah, pri njih znajo nabirati tudi med, tako tudi tisti, ki se ne želijo le navduševati in uživati prijetne občutke ob besedilih, lahko iz njih potegnajo tudi kakšno korist za dušo.« (IV, 8) Zgled z delom čebel je zelo nazoren, ko govo-

¹⁰ Prim. *Regulae fusius tractatae* in *Regulae brevius tractatae*: *Moralia*, zbirka svetopisemskih navedkov, je verjetno širše narave in torej namenjena vsem kristjanom.

ri o odnosu do poganke književnosti, saj čebele ne iščejo medu pri vseh rožah in tudi iz rož ne izvlečejo vsega, ampak le tisto, kar je koristno (IV, 9). Zato Bazilij svetuje mladim: »Že na začetku je potrebno oceniti vsako od znanosti in jo prilagoditi cilju, postaviti zidak, po dorskemu pregovoru »po svinčnici.« (IV, 11)

Bazilij, ki izhaja iz svobode izbire, predlaga naslednje kriterije razlikovanja:

Zavreči vse, kar je nemoralno, nespodobno, nespoštljivo in nepošteno (IV, 2–7). To je mogoče, če človek ni navezan na telesno in na materialno.

Iskati najprej in povsod resnico. To je zahtevna naloga, ki predpostavlja disciplinirano presojanje. Presojanje je najprej utemeljeno na doslednosti življenja heroja, ki ga želimo posnemati, na soglasju njegovih dejanj in besed (VI, 4–7), pa tudi na racionalni sposobnosti človeka. Prav razum more in mora usmerjati voljo, čustva in čutnost.¹¹ O tem so govorili že platoniki in stoiki, za katere je bilo to, kar je nerazumsko, zlo. Bazilij poleg tega opozarja, da so poganska misel, filozofija in kultura glede na polnost svetopisemske resnice kakor listje, ki ščiti sadež in mu daje lep videz (III, 1). Resnica pa se skriva pod njim. To izkazuje Mojzes in prerok Daniel, ki sta dodobra izkoristila egipčansko in kaldejsko modrost za razumevanje božjih skrivnosti (III, 3). Če pa v kakem literarnem delu resnice sploh ne bi bilo, je to priložnost za vajo v kritičnosti in za utrditev prepričanja, da je svetopisemska modrost večja. Tako je razmišljal že Origen (Crouzel 1962, 26. 66; Gregor Taumaturg, *Paneg. in Orig.* VII, 59 ss).

Neocezarski škof se ne ustavi le pri racionalnosti, ki resda zagotavlja možnost samostojnosti in svobodne izbire (*Adol.* I, 6). Najgloblje spoznanje doseže človek prek motrenja Boga, še posebno v samem sebi (*Ep.* 223, 3), v svoji duši, ki je po njegovem prepričanju nekakšen mikrokozmos. V antiki široko znani motiv introspekcije je v patristiko vnesel Origen (*Or. Pan.* IX, 17–19), ki je tudi poudaril, da je njen namen pobožanstvenje, torej odrešenje. V globoki skupnosti z Bogom se namreč uresničuje smisel življenja slehernega človeka. Bazilij je tej temi posebej posvetil spis *In illud »Attende tibi ipsi«*.

6. Sklep

Dejstvo, da kristjani takoj po tem, ko so prejeli svobodo, niso organizirali svojih šol, je znamenje pozitivne in daljnovidne ocene klasične kulture, hkrati pa izraz evangelijske odprtosti, prepričanja, da je vse, kar je dobro in koristno, tudi moralno; vse, kar je kakorkoli izraz resnične ljubezni in iskanja resnice, je že zajeto v proces odrešenja, ki se more uresničiti le v Kristusu. Odločitev zanj ni vezana na institucionalnost, to je osebna izbira in predpostavlja pretehtanje posameznikove zgodovine in razlikovanje konkretnih življenjskih korakov.

Vzgojni program, ki ga predlaga Bazilij mladim in njihovim vzgojiteljem, izraža avtorjevo jasno kulturno opredelitev. Prvenstvena vloga, ki zadeva kristjanovo

¹¹ Bazilij sprejema platonistično tridelnost duše in podobo razuma kot kočijaža vprege, v katero sta vprežena volja in čutnost (*Phaedr.* 246A–248E).

osebno življenje, pripada biblično-asketskemu vidiku, antična, svetna kultura pa ima pozitivno izobraževalno, institucionalno vlogo. Takšen zreli pristop k odnosu med vero in kulturo je nazorno predstavljen s podobo čebel, ki zase jemljejo le tisto, kar je koristno; utelesil ga je sam Bazilij, ki je iz vsake znanosti znal potegniti prav to in le to, kar mu je koristilo pri njegovem teološkem delu in pri organizaciji Cerkve in samostanske skupnosti.

Bazilijevo razmišljanje seveda ni bilo namenjeno le nečakom in je aktualno še danes. Tudi danes je najbolj bistveno, odkriti smisel življenja, ki ga je v različnih obdobjih mogoče doumeti na različnih globinah. Bazilij je prepričan, da je v mladostni dobi pomembna predvsem skrb za moralno življenje, vaja v kreposti. V vsakem času pa je odločilna pripravljenost, odpreti življenje za velike cilje, ne glede na napor, notranji boj, odpoved, pogosto tudi ne glede na nujnost, obrniti se proti mnenju večine. Neocezarejski škof je prepričan, da je lahko uspešen na tej poti le zrel, samostojen, razsoden človek, ki razume, da se »sedanje trpljenje ne more primerjati s slavo, ki se bo razodela« (Rim 8,18) in da je k takšni zrelosti treba človeka napotiti že v mladosti, saj so drugače posledice neodgovornih izbir in korakov lahko usodne.

Reference

- Beavis, Marry Ann.** 2000. »Pluck the rose but shun the thorns« : The ancient school and Christian origins. *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 29, št. 4. [Http://www.wlu.ca/press/Journals/sr/issues-full/29_4/beavis.shtml](http://www.wlu.ca/press/Journals/sr/issues-full/29_4/beavis.shtml) (pridobljeno 10. maja 2012).
- Bolgar, Robert Ralph, ur.** 1976. *Classical Influences on European Culture: A.D. 1500–1700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bonner, Stanley F.** 1977. *Education in Ancient Rome: From the Elder Cato to the Younger Pliny*. London: Methuen.
- Bräutigam, Friederike.** 2003. Basileios der Grosse und die heidnische Bildung: eine Interpretation seiner Schrift *Ad adolescentes*. Doktorska disertacija. Fridrich-Schiller-Universität Jena.
- Crouzel, Henri.** 1962. *Origène et la philosophie*. Pariz: Aubier.
- Gnilka, Christian.** 1990. La contraversione della cultura antica vista dai Padri della chiesa. V: Pier Franco Beatrice, ur. *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, 125–150. Bologna: EDB.
- Gribomont, Jean.** 1974. Les lemmes de citation de S. Basile. Indice de niveau littéraire. *Augustinianum* 14: 513–526.
- Grossi, Vittorino.** 1983. *Lineamenti di antropologia patristica*. Roma: Borla.
- Hildebrand, Stephen M.** 2007. *The trinitarian theology of Basil of Caesarea: A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Lamberz, Erich.** 1979. Zum Verständnis von Basileios Schrift »Ad Adolescentes«. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 90:75–95.
- Lemerle, Paul.** 1971. *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*. Pariz: Presses universitaires de France.
- Marrou, Henri-Iréné.** 1948. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Pariz: Le Seuil.
- Naldini, Mario.** 1983. La posizione culturale di Basilio Magno. V: *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia. Atti del congresso internazionale* (Messina 3–6 XII, 1979). Zv. 2, 199–215. Messina: Centro di studi umanistici.
- . 1984. *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani*. Firenze: Nardini.
- Rappe, Sara.** 2001. The New Math : How to Add and to Subtract Pagan Elements in Christian Education. V: Yu Lee Too, ur. *Education in Greek and Roman Antiquity*, 405–432. Leiden: Brill.
- Rist, John M.** 1996. *Man, Soul and Body: Essays in Ancient Thought from Plato to Dionysius*. Hampshire: Variorum.
- Rousseau, Philip.** 1998. *Basil of Caesarea: Transformation of the Classical Heritage*. Berkeley: University of California Press.
- Scazzoso, Piero.** 1972. L'umanesimo di S. Basilio. *Augustinianum* 12, št. 3:391–405.
- Simonetti, Manlio.** 1990. *Cristianesimo antico e cultura greca*. Roma: Borla.
- . 2002. Origene dalla Cappadocia ai cappadoci. V: Mario Girardi in Marcello Marini, ur. *Origene e l'alessandrinismo cappadocico (III–IV secolo)*, 13–28. Bari: Edipuglia.
- . 2010. *Il Vangelo e la storia. Il cristianesimo antico (secoli I–IV)*. Roma: Carocci editore.
- Siniscalco, Paolo.** 2006. Conversione. *NDPAC*. Zv. 1, 1172–1175. Torino: Marietti.
- Valgiglio, Ernesto.** 1975. Basilio Magno *Ad Adolescentes* et Plutarco *De audiendis poetis*. *Rivista di Studi Classici* 23:67–85.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 72 (2012) 2, 179—194

UDK: 821.133.1.09:929Ghéon

255.2:2-423.79

Besedilo prejeto: 04/2012; sprejeto: 05/2012

James Dauphiné

Œdipe ou le crépuscule des dieux d'Henri Ghéon à la lumière du Dieu (in)connu de Saint Paul¹

Résumé: Une interprétation relativement libre du thème mythique connu est caractéristique du drame *Œdipe ou le crépuscule des dieux* (1938) d'Henri Ghéon. Dans cette période ténébreuse de l'histoire européenne, ce texte prophétique, vouant les dieux du mal à la perte, prédit le triomphe d'un Dieu « inconnu », qui ne saurait être que le Dieu d'amour. Œdipe, comme Job, adosse la souffrance de l'innocent en ouvrant la porte d'entrée dans un monde nouveau, monde d'amour et de miséricorde. Tout en acceptant, dans l'ouvrage de Ghéon, la présence, p. ex., de Wagner et de Shakespeare, il faut admettre que la clé de compréhension en est uniquement biblique – c'est saint Paul.

Mots clés: Œdipe, amour, souffrance, miséricorde, Dieu inconnu

Povzetek: *Ojdip ali somrak bogov* Henrija Ghéona v luči Pavlovega (ne)znanega Boga

Za dramo H. Ghéona *Ojdip ali somrak bogov* (1938) je značilna svobodna obdelava znane mitske tematike. V mračnem obdobju evropske zgodovine to pre-roško besedilo obsoja na propad bogove zla in napoveduje zmago »neznane« Boga, ki je lahko samo Bog ljubezni. Ojdip enako kakor Job sprejme trpljenje nedolžnega in s tem odpre vrata v novi svet, svet ljubezni in usmiljenja. Kljub navzočnosti Wagnerja in Shakespearja je ključ za razumevanje drame zgolj biblični – sv. Pavel.

Ključne besede: Ojdip, ljubezen, trpljenje, usmiljenje, neznani Bog

Abstract: *Oedipus or the Twilight of Gods* by Henri Ghéon in the Light of St Paul's (Un)known God

H. Ghéon's *Oedipus or the Twilight of Gods* (1938) characteristically offers a free interpretation of the well-known mythical theme. In a dark period of European history, this prophetic text dooms the gods of evil to disappearance and foretells the victory of an "unknown" God, who can only be the God of Love. Oedipus (like Job), by accepting the suffering of an innocent, opens the door to a new world, a world of love and mercy. Though the importance of Wagner

¹ Les références et notes renvoient à l'édition *Œdipe ou le crépuscule des dieux, précédé de Judith : Tragédies*. Avant-propos de Jacques Reynaud (Paris: Plon, 1952). L'avant-propos (I–V) offre des remarques intéressantes ; et J. Reynaud d'y affirmer, ce qui a guidé notre lecture, qu'« aucune de ces immenses perspectives du mythe païen n'a échappé à Ghéon ; il n'y a ajouté que l'idée, chrétienne essentielle et nécessaire à ses yeux du rachat par la souffrance. » (IV).

and Shakespeare may be great for this text, the key to its understanding is biblical and can only be found in Saint Paul.

Key words: Oedipus, love, suffering, mercy, unknown God

De manière répétitive, nombreux furent ceux qui, à toute époque, ont eu à cœur de réfléchir ou d'écrire à propos d'Œdipe. Significative et largement étudiée, en France, la succession de pièces entre 1930 et 1940, toutes centrées sur Œdipe, son destin, son exemple, son message. Si Gide (*Œdipe*, 1931) et Cocteau (*La Machine infernale*, 1934) ont, avec un réel succès auprès du public et un véritable retentissement critique, porté à la scène l'exemplaire histoire d'Œdipe, Henri Ghéon, lui, en revanche, avec son *Œdipe ou le crépuscule des dieux* (1938) ne connut qu'une réception fort modeste. Et, de fait, lorsqu'il est question de cette « tragédie en quatre actes et cinq tableaux » les représentations ont été rares et les quelques analyses critiques furent peu étoffées et, généralement, ne suscitèrent qu'entrefilets ou des paragraphes plutôt brefs.

Or, la lecture attentive de cet *Œdipe*, il faut en convenir, aujourd'hui bien oublié et quasiment jamais abordé par les universitaires (Astier 1988, 1059–1070), peut susciter un intérêt d'autant plus fécond qu'Henri Ghéon, par le biais de jeux intertextuels, a proposé une expérience vivifiante de liberté intellectuelle. En effet, dans la lignée des héritiers de Sophocle et de la Grèce, Ghéon a tiré parti d'une *liberté d'approche* concernant les données mythiques, a opté pour une *liberté d'interprétation* fondée sur l'exaltation de la souffrance rédemptrice et, enfin, a manifesté une *liberté de choix* le conduisant sur les traces du fameux discours de Saint Paul à Athènes (Actes de Apôtres 17, 16–34) à envisager, d'une part, un changement radical de la perspective mythique traditionnelle attachée au héros thébain et, d'autre part, à exalter en conséquence la miséricorde divine. En accomplissant cette démarche, Henri Ghéon, il est troublant de l'observer, annonce de façon singulière, à la fois les thèmes de R. Girard et les réflexions de Jean-Paul II. Certes, la foi d'Henri Ghéon et sa veine chrétienne, si présentes dans son œuvre, ont largement contribué à l'élaboration d'une telle interprétation d'Œdipe, *expression lucide* et, quelquefois, dans les meilleurs moments de la tragédie considérée, *expression lumineuse* d'un engagement spirituel pleinement assuré et mieux revendiqué.

* * *

La mythologie, par les exemples et la *fama* qu'elle véhicule, a favorisé, à toute époque, de nombreuses créations artistiques et cela parce qu'elle permettait, par le biais de sujets ou thématiques légendaires, d'évoquer et de dénoncer les réalités de l'état du monde présent. En effet, et de façon insistante autant que caractéristique, les dramaturges du XX^{ème} siècle ont eu recours à elle, à la mine d'exemples et d'images métaphoriques du monde qu'elle fournissait, pour mieux décrire les rouages et abus dont ils étaient les témoins. Tel un écran, la fable sert

en même temps de fondement et d'arrière-plan à la représentation, en témoignent, parmi d'autres, les pièces de Cocteau, Gide, Sartre, Giraudoux ou encore Anouilh. Henri Ghéon, en partie semble lui aussi suivre une telle tradition fructueuse et en vogue entre 1930 et 1950. Toutefois, par le recours à de nombreux jeux intertextuels, il a recherché d'autres effets afin de promouvoir une ligne de significations plus originale visant à dépasser les perspectives sociales et politiques, attachées au mythe d'Œdipe, au profit d'une interrogation sur le règne des fins.

Les renvois intertextuels qui foisonnent dans sa tragédie proviennent de textes fondateurs (La Bible, Sophocle) et d'œuvres capitales tant littéraires (le théâtre de Shakespeare) que musicales (la tétralogie de Wagner). Comme dans *Judith* et nombre de ses pièces, la part accordée à l'héritage biblique et à la tradition chrétienne est omniprésente². Avec *Œdipe*, Ghéon privilégie discrètement, et pourtant avec une grande efficacité, la dialectique de l'innocent martyrisé³, souvenir précis venu de la prophétie d'Isaïe (Isaïe 53). Et tout l'acte IV, si décisif pour l'expression du point de vue de Ghéon, s'éclaire, dès lors qu'avec un certain bonheur, Henri Ghéon tire parti du célèbre discours-sermon de Saint Paul aux Athéniens (Actes des Apôtres 17, 16–34), discours établissant un parallèle entre le Dieu inconnu⁴ et la révélation chrétienne (la venue du Christ et sa résurrection), sermon qui semble être à l'origine de la conception ghéonienne d'Œdipe.

La thématique du Dieu inconnu, repérable dans l'ensemble de la tragédie, est à l'acte IV, acte du dénouement, omniprésente⁵. Cependant, soucieux de ne pas paraphraser sa « source », tout en accumulant les indices bibliques⁶, le dramaturge a fait en sorte qu'une strate shakespearienne soit perceptible, discrètement ou soit volontairement soulignée pour être remarqué ce qui est palpable à propos de l'énigme du Sphinx, énigme qui rappelle les incantations des sorcières de *Macbeth*⁷.

² La veine chrétienne de Ghéon est impressionnante dans son théâtre ; mais de fait, elle rayonne dans l'ensemble de son œuvre.

³ Revenir à René Girard, *La Route antique des hommes pervers*, ouvrage précieux pour la compréhension du processus rituel attaché au bouc émissaire, à l'agneau sacrifié, et qui est dans la continuité des travaux de René Girard. Voir en particulier « Œdipe et Job » (21–25 ; 42–50), « Le Psaume 73 » (68–73) et « L'aveu de la victime » (127–189) où est envisagé ce qu'apporte Jésus. Et plus largement reprendre du même auteur, *La Violence et le Sacré* (102–129 : « Œdipe et la victime émissaire »).

⁴ Dans plusieurs cités grecques, il y avait, comme à Athènes, un autel attribué aux « dieux inconnus ». Le pluriel est à signaler puisque Paul interprète l'autel athénien aux dieux inconnus comme un autel au « dieu inconnu » (Bible de Jérusalem (Paris, éd. du Cerf, 2009 (2000), 1904, note b).

⁵ L'idée qu'un Dieu encore inconnu mais supérieur à tous les dieux viendra, est régulièrement annoncé, et ce dès l'acte I, dans la pièce, notamment par Jocaste (I, deuxième tableau, 5, 161). À l'acte IV, il ne s'agit plus d'une annonce, voire d'une intuition car Œdipe et Antigone ont des certitudes (IV, 5, 238–239 ; IV, 6, 242–243 (la miséricorde) et IV, 7, 245).

⁶ Les renvois à la Bible sont nombreux ; ils sont de fait ou précis (I, 8, 166, dernière réplique qui clôt l'acte et est mise en valeur : « Interrogeons nos cœurs : il n'y a pas un juste parmi nous. » Cf. Genèse 18, 17–33 et 19, 1–29 ; Jérémie 5, 1 ; Psaumes 14 (13) ; Michée 7, 2) ou demeurent plus allusifs, mais toujours décelables, parce qu'ils recoupent soit la *thématique de la fraternité* soit le *motif du chemin ou de la route* conduisant au secret, à la révélation, thématique et motif constamment présents dans la Bible.

⁷ La première partie de l'énigme (*Œdipe* II, 7, 191 : « Malheur, bonheur, bonheur, malheur, malheur sur bonheur, bonheur sur malheur... Tout est dans rien, rien est dans tout... ») est une réécriture d'un procédé incantatoire relativement précis, à savoir celui utilisé par les sorcières de *Macbeth* (I, 1, 10 « Fair is foul, and foul is fair »). Quant au développement de l'énigme, il correspond davantage à celui contenu dans l'ouverture de *Périclès*.

Toujours désireux d'ouvrir des pistes et d'établir des rapprochements, Ghéon, par le titre complet *Œdipe ou le crépuscule des dieux*, a fourni un indice hautement significatif. Lui qui possédait une forte culture germanique et qui avait une connaissance précise de l'Allemagne des années 1930⁸, met en parallèle le « climat spirituel » de la tétralogie et celui de son *Œdipe* doté d'un arrière-plan biblique. D'une part, la thématique de la destruction des faux dieux et des faux prophètes est une donnée de base, présente maintes fois dans La Bible, en particulier ainsi que l'attestent les livres prophétiques et sapientiaux⁹. Et pour demeurer dans les parallèles, maints passages de l'Exode concernant les dieux et Dieu possèdent toutes les caractéristiques d'un crépuscule, celui du soir des faux dieux et celui de l'autre, du vrai Dieu, Dieu d'amour et de miséricorde¹⁰. D'autre part, la tétralogie (*L'or du Rhin, La Walkyrie, Siegfried*) se clôt sur *Le crépuscule des dieux* (1876) ; or, dans ce dernier opéra, le prologue insiste sur l'échec des Walkyries et celui des trois Normes qui, bien que tissant le fil du destin, sont incapables de révéler l'avenir. Au troisième acte, la mort de Siegfried enclenche la catastrophe universelle : le Walhalla et les dieux sont anéantis par les flammes ; le Rhin provoque le déluge et les filles du Rhin récupèrent enfin l'anneau du Rhin. Toutefois, le feu et le déluge n'empêchent pas l'espérance de poindre ce qui musicalement se traduit à la fois par l'arc-en-ciel des harpes et les accords stables et « glorieux » des quatre éléments de l'univers. Par analogie, Henri Ghéon expose, grâce au concours des deux chœurs, comment Thèbes sombre¹¹, comment Thèbes et les dieux grecs sont condamnés¹², comment Thèbes, par le secret d'amour découvert et transmis par Œdipe et Antigone, peut envisager l'espérance d'une renaissance découlant du message délivré par le Dieu inconnu, Dieu d'amour¹³. Aussi Antigone est-elle amenée à clore la pièce par un vœu qui est aussi l'annonce d'une bénédiction : « Veillez sur la nouvelle Thèbes, Dieu inconnu ! » (*Œdipe* IV, 4, 238–239 ; IV, 7, 244–245).

L'analyse du déroulement de l'action conduit à remarquer que tout concourt à la ruine des fondements religieux de Thèbes¹⁴, héritière mythique de l'antique Thèbes

⁸ Supra acte 1, l' « avant-propos » de J. Reynaud (I–V ; I–II surtout).

⁹ L'anéantissement des faux dieux et des faux prophètes conduit à magnifier le Dieu unique (Yahvé). En conséquence est donc exalté le monothéisme. Les références sont légion, voir en particulier Job 38–42 ; Isaïe 28, 7 ; 40, 12–31 ; 42, 8 ou Samuel 23 ; et parallèlement revenir au *Premier livre des Martyrs d'Israël* (révolte de Mattathias) ou au *Second livre* (le refus des sept enfants de renier Dieu). En outre, inévitable à mentionner est l'épisode fameux du festin de Balthazar (Daniel 5) qui illustre la puissance du vrai Dieu.

¹⁰ L'originalité du processus de succession dans l'ordre divin est radicale autant que totale, dès lors que le dieu inconnu, rencontré par Paul sur le chemin de Damas et découvert par Œdipe, a pour attribut premier l'amour miséricordieux (*Œdipe* II, 7, 191 « dans la source de l'amour : un dieu qui aimerait... » ; IV, 2, 230 ; 233).

¹¹ *Œdipe* (III, 1, 196–197) avec, en outre, l'allusion à l'apologue bien connu du corps à sauver : « Qui guiderait les membres si la tête pourrissait ? » ; et IV, 1, 224–227 où les deux chœurs commentent le malheur s'étalant sur *trois générations*.

¹² Jocaste est celle qui pressent le mieux la fin des dieux (supra note 5) et qui a conscience des conséquences de la fatalité injuste du « fléau prédit à Laïos » et à Thèbes (III, 2, 197–201).

¹³ *Œdipe* (IV, 6 et 6, 243–245) : les deux chœurs, grâce à Œdipe et Antigone, reprennent l'espérance en une Thèbes qui sera sauvée.

¹⁴ Au fil de trois générations (celle de Laïos, celle d'Œdipe et celle d'Étéocle et Polynice) « Thèbes est morte » (IV, 4, 236–237 ; supra, note 11).

d'Égypte où s'était déjà affirmée la croyance en un dieu unique¹⁵. Dans l'intrigue conçue par Henri Ghéon, Œdipe, après en avoir d'abord eu l'intuition, acquiert la conviction que seul un Dieu d'amour saura radicalement transformer les valeurs des hommes, ce qui aboutit, au cours du dénouement, à une concentration de formules, de signes, de gestes, voire de simples notations scéniques¹⁶ indiquant systématiquement qu'arrive l'aube d'un Dieu (in)connu d'amour, que le crépuscule du christianisme approche. À sa manière, Œdipe est un martyr, passeur et porteur d'espérance. On relève en conséquence combien est profond le changement du personnage d'Œdipe. Généralement la tradition mythique et littéraire fige Œdipe en personnage qui illustre la vaine tentative d'échapper au destin décidé par les dieux. Au sein de ce cadre, il y a eu des tentatives, et ce dès Sophocle ou Eschyle, d'apporter des nuances ou de clarifier l'entreprise d'Œdipe. Plus tard, en témoigne Corneille, le geste du héros se crevant les yeux devient emblématique de son affranchissement libertaire¹⁷ face à une volonté divine qui le réduisait à n'être qu'un jouet de leurs désirs. Henri Ghéon montre Œdipe qui n'enquête plus uniquement sur ses origines mais qui est en quête du « secret », entrevoit et pressent, en procédant en apparence comme Saint Paul, que le Dieu inconnu est le Dieu d'amour¹⁸. Dans une telle perspective il est manifeste, et R. Girard l'a magistralement étudié, qu'Œdipe côtoie Job et d'autres persécutés qui, tout, à l'exception du Christ (Girard 2009, 42–50; 174–189; supra note 3), tentent d'échapper à « la route antique des hommes pervers ». Œdipe et Job souffrent, mais comme R. Girard l'a précisé, leur souffrance est une propédeutique à la rédemption. C'est également la thèse du futur Jean-Paul II, lequel d'ailleurs traduisit l'*Œdipe Roi* de Sophocle en polonais, lorsqu'il composa un drame sacré intitulé *Job*¹⁹, drame où Job est à la fois le bouc émissaire, l'agneau conduit au sacrifice et celui dont la rédemption s'affiche comme une voie à imiter.

Henri Ghéon, avec l'audace de soutenir ses convictions religieuses, a bousculé les données mythiques relatives à Œdipe afin de mettre en scène un héros pré-

¹⁵ Pour toute l'Antiquité, Thèbes est la cité la plus ancienne d'Égypte (Aristote, *Meteorologica* I, 14) et le lieu fondateur de toutes sciences et de toute sagesse (Platon, *Phèdre* 274 C). Circule un peu partout l'idée que la cité grecque de Thèbes est le « reflet » de la cité égyptienne. Voir en particulier les *Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis (première parution en 1569 à Anvers, grâce à Dorat) lequel christianise le mythe dionysiaque (voir l'article de Luisa Capodiecici (2007)). Sur le culte d'un dieu solaire en Égypte, dieu unique, de nombreuses études existent.

¹⁶ Tout l'acte IV serait, en effet, à citer. Relevons cependant l'une des formules d'Œdipe pour caractériser le crépuscule de Thèbes (IV, 3, 234) : « Lorsque Thèbes sera rasée, le secret qu'elle a méconnu pourra fleurir. » ; l'un des gestes ou signes les plus forts (IV, 6, 243) : Œdipe embrassant les corps d'Étéocle et Polynice, et déclarant « Mes enfants !... mes enfants !... mes frères ! » ; et l'avant-dernière notation scénique (IV, 7, 244) précisant qu'Œdipe « est ruisselant de pleurs et rayonne. ».

¹⁷ J. Dauphiné : « *Œdipe* de Corneille : une expérience de la liberté » (1974) où est évoquée la préface de l'*Œdipe* du Père Melchior Folard (Bibl. de France, Y f. 6599), préface qui positionne Œdipe dans un contexte de perspective chrétienne (X–XI).

¹⁸ Là encore, même s'il y a eu des « préparations » classiques, la thématique est essentiellement orchestrée et prégnante lors de l'acte IV (224–245), acte profondément marqué par l'influence de Saint Paul (1 Cor 13 ; 2 Cor 12, 8–10), Saint Jean (1 Épître 4, 7–21) et Saint Jacques (Épître 5, 7–11). Voir aussi note 38.

¹⁹ Se reporter à Allegri (2007, 164–170 ; 165 (la traduction d'*Œdipe* en polonais)). L'édition polonaise des œuvres de Jean-Paul II, *Poezje, Dramaty, Szkice, Tryptyk Rzymski* (2007 : « Hiob drama ze starego testamentu » (1940, 179–245) et « Jeremiaz drama narodowe we trzech dzialach » (1940, 246–313)) montre combien Jean-Paul II, de longue date, s'est interrogé sur le bouc émissaire à valeur christique.

-chrétien. Une telle entreprise n'était pas si évidente à faire vivre sur scène et c'est pour cela qu'elle peut apparaître, notamment dans quelques répliques et formules, comme une réponse à Cocteau ou à Gide²⁰. Il convient cependant de relativiser ce « jeu » intertextuel car le texte d'Henri Ghéon, s'il entretient des liens avec les œuvres de Cocteau et Gide (Acte I et Acte II), a privilégié plutôt l'héritage de Sophocle, ainsi que le prouvent l'Acte III (qui reprend *Œdipe Roi*) et l'Acte IV (qui interprète dans un sens chrétien l'*Œdipe à Colone*)²¹.

*

Probablement influencé par sa culture religieuse autant que par les événements contemporains, Henri Ghéon traitant du mythe d'*Œdipe* a mis l'accent sur la peinture de la souffrance commune des hommes, ceux de Thèbes, ceux du monde contemporain. On remarque, et c'est là une caractéristique de sa méthode, qu'il a recours à cette peinture de la souffrance pour mieux parvenir à étoffer sa démonstration, à savoir que la souffrance, lorsqu'elle débouche sur l'expiation consentie, acceptée ou recherchée, possède une valeur miséricordieuse.

Dans cette tragédie, tout un chacun souffre. Or, les personnages majeurs (Laïos, Jocaste, *Œdipe*) ne cessent de le dire, avec des anticipations christiques saisissantes, la souffrance conduit à interroger le divin. Significatives sont les remarques dévolues à Jocaste qui, dès l'Acte I, affirme que si les dieux ne sont pas libres « ils ne sont pas des dieux » et, qu'en conséquence elle « adorera le vrai quand il viendra » (*Œdipe* I, deuxième tableau, 5, 161; supra note 5). Et, toujours Jocaste, à l'Acte III, de poser cette question : « l'originel péché survit-il au premier pécheur ? »²². Les deux chœurs dressent un constat identique : tout n'est que souffrance en ce monde terraque et pourri (*the rotten times shakespeareiens*)²³ où les dieux lointains autant qu'injustes sont, peu ou prou, remis en cause par les hommes et vont donc forcément s'effacer devant un dieu qui « serait plus puissant que Zeus » (*Œdipe* I, deuxième tableau, 8, 165). De fait, Henri Ghéon, s'inspirant de Sophocle et de la Bible où les victimes expiatoires sont nombreuses (Abel, Job),

²⁰ Par exemple, renvoie à *La Machine infernale*, le développement comparatif de Créon (II, 2, 172 « comme les motifs de vos broderies, (les événements) s'enchaînent, ils se répondent. Les dieux ne travaillent pas au hasard »). Gide, dans son *Œdipe*, ridiculisait Tirésias toujours prêt à exposer ses discours chrétiens et moralisateurs. Ghéon a singulièrement réduit la place et le rôle de Tirésias ; quant à la scène IV, 6 (241–244), si décisive pour l'interprétation chrétienne, Ghéon a probablement repris une remarque que Gide prêtait à *Œdipe* (« si mes fils sont aussi mes frères, je ne les aimerai que mieux ») mais en la dotant, lui, d'un contenu christique. Enfin, Gide, dans *Thésée* (1946), attribue ces mots à son héros (« Pour le bien de l'humanité future, j'ai fait mon œuvre, j'ai vécu. », mots dont l'une des sources possibles pourrait dériver de ce que Ghéon fait dire à son héros (IV, 4, 236 : tout le discours et sa conclusion « Je puis mourir en paix, j'ai accompli ma destinée. »).

²¹ Nombre d'écrivains et de critiques ont donné un sens pré-chrétien à la sérénité de l'*Œdipe à Colone*.

²² *Œdipe* III, 2, 199. Toutefois, si la formulation est chrétienne, le sens, lui, désigne la malédiction qui s'exerce « tous les vingt ans » et ce sur trois générations ; *Œdipe* III, 2, 198. Supra note 11.

²³ Le motif des « rotten times », si fréquent et si présent dans les pièces de Shakespeare, est appliqué plusieurs fois à Thèbes qui souffre et se meurt (Dauphiné 1983, 23–70 [1^{ère} partie : « La recherche de l'ordre »]).

multiplie les répliques de tonalité shakespearienne et des allusions bibliques précises comme celle, par exemple, qui clôt l'Acte I (« interrogeons nos cœurs : il n'y a pas un juste parmi nous. ») visiblement tirée d'épisodes célèbres²⁴, en témoigne celui du dialogue entre Abraham et Dieu quant au sort de Sodome et Gomorrhe ou celui dans *Jérémie* touchant l'éventuelle destruction de Jérusalem. Une telle pratique artistique paraît favorable à une nouvelle donnée qui consiste à faire d'Œdipe un homme acceptant, d'une part, son sort (il est en somme la victime de l'ancienne loi) et prenant, d'autre part, conscience qu'il devient libre parce que lui, l'innocent, « l'homme sans nom » (*Œdipe* III, 12, 220), choisit son propre châtiment : « C'est dans le palais de Laïos qu'il servira, mêlé au troupeau des esclaves / Qui lui reprocheront son crime – s'il n'est pas le sien, il l'assume – / Jusqu'à sa mort, à toute heure du jour. » (*Œdipe* III, 12, 220). Il est important, conformément à ce qu'a voulu Ghéon, de relever qu'au moment même où Œdipe prend en charge « son crime », s'ouvre à lui une voie nouvelle, celle de la nouvelle loi, celle de l'amour miséricordieux. En accomplissant cette rupture et cette naissance, il incarne ce que Créon, à un premier niveau, indiquait à propos du malheur apporté à Thèbes par le Sphinx, Sphinx qui, selon lui, ne saurait être vaincu que « si celui ou celle qui est la cause innocente de tous nos maux / Acceptait enfin l'évidence. » (*Œdipe* II, 2, 171). Et Créon de prendre de la hauteur, en des termes venus de Shakespeare aussi bien que de Cocteau, pour affirmer que « les grands événements qui traversent notre existence / Ne se présentent pas sans ordre... / Comme les motifs de vos broderies, ils s'enchaînent, ils se répondent. / Les dieux ne travaillent pas au hasard. » (*Œdipe* II, 2, 172). Face à l'engrenage que les dieux lui ont tissé, Œdipe, comprenant qu'il n'a été qu'un jouet entre leurs mains, accepte de se sacrifier²⁵. Apparaît à ce moment essentiel – un *kaïros* – la voie de l'expiation, laquelle accorde au héros libre qu'il est enfin le pouvoir d'assumer son statut de victime, de bouc émissaire. Aussi, d'une certaine manière, Œdipe provoque-t-il la destruction de sa race²⁶ et envisage-t-il, dans un premier temps, celle de Thèbes. Mais, peu après, après avoir accompli les exigences de l'ancienne loi et ayant mieux compris la voie du sacrifice, il prend conscience qu'il peut être source d'espoir et de rédemption. D'où les précisions : qu'il est désormais « le roi de la misère humaine » (*Œdipe* IV, 6, 241), que Polynice et Étéocle qu'il a maudits (en accord avec l'ancienne loi ; supra note 35) par le règne d'amour et de pitié deviennent ses « frères » (« Mes enfants !... mes enfants !... mes frères ! »²⁷) et qu'il a « découvert le secret de la vie »²⁸. Cet infléchissement de conduite l'amène, au déno-

²⁴ Supra note 6. Revenir à Genèse 18, 17–33 et 19, 1–29 ; Jérémie 5,1.

²⁵ *Œdipe* III, 7, 212, Œdipe, lucide, précise « et il n'y a qu'une injustice, celle des dieux » ; il rappelle aussi que pour le théâtre du monde, il a joué son rôle (213 : « Comédie ! comédie !... voilà le vrai mot de l'énigme ! Retirez-vous, Jocaste. Je me charge du dénouement. ») et que « trop jeune », ayant peu compris, il était « tombé dans le traquenard... » (IV, 2, 230).

²⁶ *Œdipe* IV, 4, 236, la fin de la race issue de Cadmos s'inscrit avec la logique de l'ancienne loi (*Œdipe* III, 13, 222) à la fois assumée, accomplie et dépassée (*Œdipe* IV, 4, 232–236).

²⁷ *Œdipe* IV, 6, 243. Cette réplique peut sembler dériver, entre autres, des Évangiles : Matthieu 12, 46–50 ; 25–40 ; Luc 10, 25–37 ; Jean 15, 13.

²⁸ *Œdipe* IV, 6, 243. Le secret est la révélation de « l'Amour même... » (245). Supra note 18.

uement, à reconsidérer l'interprétation de l'énigme du Sphinx. Aveugle, meurtri, Œdipe, comme le précise une didascalie, « est ruisselant de pleurs et rayonne » (*Œdipe* IV, 6, 244) ; il n'est plus désespéré, et, comme dans *Œdipe à Colone* de Sophocle, il découvre la sérénité. Quant à la nouvelle interprétation de l'énigme, elle est rendue possible parce qu'Œdipe, jadis « homme pieux » (*Œdipe* II, 5, 182) selon l'ancienne loi, a enfin admis qu'il s'était trompé. Si l'on compare les deux explications de l'énigme²⁹, il est clair que le Sphinx ne meurt pas parce qu'Œdipe a bien répondu, mais qu'il s'efface devant l'*impetus* et la grâce attachés à ce jeune homme dont il sait qu'il signifie, quoi qu'il arrive, la fin d'un monde ancien et l'annonce d'un monde nouveau. Là encore, Henri Ghéon puise en partie à tout ce que Sophocle, dans son *Œdipe à Colone*, présentait pour signifier que la paix, le pardon, la pitié et l'apaisement l'emportaient, il est vrai grâce à Thésée et à Athènes. Seulement Ghéon christianise la perspective, si bien qu'Œdipe et Antigone célèbrent en fait, dans sa pièce, la venue d'un nouveau dieu, le « dieu d'amour »³⁰. À la promesse bénéfique d'Œdipe envers Athènes qui justifie le climat apaisé de l'*Œdipe à Colone*, Henri Ghéon, par analogie, imagine le crépuscule des dieux païens, synonyme d'effondrement de Thèbes, citée vaincue, moribonde mais déjà transfigurée par le crépuscule « Dieu inconnu » qui veillera sur elle (*Œdipe* IV, 7, 245).

À partir de l'héritage de Sophocle, Shakespeare, Wagner... et bien sûr celui de la Bible, Henri Ghéon a exalté la souffrance, guide indispensable à ceux qui empruntent « la route antique des hommes pervers ». En procédant de la sorte, Ghéon a pu aisément traiter avec davantage de liberté l'histoire exemplaire d'Œdipe qui aurait été digne de figurer dans La Légende dorée. L'apport chrétien, tel qu'il est présenté par Ghéon, a été en somme le terreau d'une approche proche à faire d'Œdipe un disciple de Saint Paul.

*

La volonté de prouver que le mythe peut annoncer l'ère du Dieu révélé est l'une des constantes majeures dans l'histoire des idées, des mythes et de l'art en occident. Toutefois, le mythe d'Œdipe était a priori peu propice à un tel dessein. Aussi, concevoir un « Œdipe chrétien » est sinon une gageure du moins une entreprise déconcertante. Pour atteindre son but, Henri Ghéon a suivi certes Sophocle, mais surtout a profondément modifié la signification du mythe par m'introduction, il faut quand même le préciser, d'un référent textuel inattendu, à savoir la Bible et de surcroît ce référent textuel (biblique) est donné comme un signe ou un indice qu'il convient de ne pas ignorer. Ainsi Saint Paul est un « passeur » de Dieu chargé, à l'image d'Œdipe, d'indiquer le « secret » ; et pour Œdipe et Paul ce secret réside au cœur de l'amour. Or, même si le mot miséricorde ne figure pas dans la pièce, il s'agit bien de cet attribut de Dieu qu'Œdipe découvre.

²⁹ *Œdipe* II, 7, 190–191 et IV, 2, 232–233 (et en écho IV, 6, 243).

³⁰ *Œdipe* II, 7, 191 (un dieu qui aimerait) et IV, 4, 238 (« sa volonté d'amour »). Supra note 28.

Le sermon de Paul aux Athéniens (Actes des Apôtres 17, 16-34) a suscité nombre de commentaires, d'interrogations voire de modifications. Dans *La Légende dorée*, cet épisode fameux est tronqué : l'échec de Paul y est passé sous silence tandis que s'y déploie un dialogue important entre Saint Paul et Saint Denys d'Athènes et de Paris³¹... Montaigne qui renvoie volontiers, ici ou là, à Saint Paul, lui a consacré une phrase lumineuse dans les *Essais* (II, XII) où il affirme que « de toutes les religions que Saint Paul trouva en crédit à Athènes, celle qu'ils avoyent desdiée à une divinité caché et inconnue luy sembla la plus excusable. » (Montaigne 1967, 494 [Les *Essais* II, 12 : Apologie de R. Sebond]). La liste serait longue dans la réception de cet épisode. Proche de nous, il y a bien sûr A. Decaux qui fort justement relève l'échec cuisant de Paul à Athènes (Decaux 2005, 174-178). Quant à Jean-Paul II, dans *Mémoire et Identité* (2005), qui cite ce sermon de Saint Paul, il établit un parallèle entre la situation de Paul et celle du christianisme moderne au sein de « la patrie Europe » ; et Jean-Paul II de méditer, à partir du texte paulinien, sur l'introduction et l'évolution du christianisme en Europe³². D'une certaine manière Ghéon l'avait intuitivement compris, et Jean-Paul II magistralement analysé, le dieu inconnu est bien connu ; il est le Dieu de l'amour miséricordieux, celui qui, par sa venue, modifie l'équilibre du monde et le régénère³³. Or, c'est également sur cette annonce que se clôt la pièce d'Henri Ghéon. L'énigme du Sphinx devenait donc, en même temps, l'ultime prophétie privée de dieux vaincus et la première prophétie publique de la révélation christique. Et Ghéon de faire en sorte qu'Œdipe soit en quête de miséricorde et soit le découvreur qu'un dieu d'amour existe. Œdipe dans cette logique serait le passeur choisi par les dieux pour annoncer le crépuscule du christianisme.

Une telle logique donne force à la réflexion de Jean-Paul II, lequel confère au texte de Saint Paul une valeur majeure et véritablement lumineuse car il l'inscrit dans le noyau de l'identité chrétienne de l'Europe³⁴. Ce que Paul a proclamé aux Athéniens, ce qu'Œdipe, selon Ghéon, prétend avoir découvert, c'est évidemment ce que Jean-Paul II adresse à la ville et au monde et que son successeur Benoît XVI précise lorsqu'il martèle, à l'occasion de ses voyages, sermons ou écrits, que « le Dieu tout-puissant offre à tout homme la grâce de connaître de plus en plus

³¹ Jacques de Voragine, *La Légende dorée* (Paris : Garnier-Flammarion, 1967), t. 1 « Saint Paul Apôtre » (427-443) où est rappelé le parallèle entre Job et Paul ; t. 2 « saint Denys » (272-279) où est repris l'épisode du discours aux Athéniens avec la lecture canonique clairement proposée : le dieu inconnu est le vrai Dieu, révélé (275-276). L'échec face aux Athéniens est gommé et se trouve « compensé » par la bonne graine qui germe dans le bon terrain qu'est le futur Saint Denys.

³² Jean-Paul II 2005, 95-104 [IV, 16, « Ojczyzna europejska »] ; la version italienne 2006, 113-123 [IV, 16 « la patria europea »]). La réflexion de Jean-Paul II procédant, en partie, par analogie, la longue citation de Saint Paul (Actes des Apôtres 17, 22-31, puis 32) devient « in certo modo, l'introduzione a ciò che il cristianesimo avrebbe operato in Europa » (118). Le dessein est d'analyser objectivement l'importance majeure de ce que l'Europe doit à ses racines chrétiennes et au christianisme qui l'a façonnée.

³³ L'édition polonaise de *Mémoire et Identité* (supra note 32) s'ouvre d'ailleurs par une vignette-emblème, ô combien significative, « Misericordia » (9) et II, 10 10 (pp. 58-62, version polonaise et pp. 67-71, version italienne) propose un commentaire sur la miséricorde, celle que David demande à Dieu (Psautme 51 (50), 3-17), celle que Sainte Faustine a reçue et transmise (la divine Miséricorde).

³⁴ Supra note 32, *Mémoire et Identité*, parties IV, 16-21 et V, 22-26 qui concernent l'Europe.

profondément le grand secret de son Amour. »³⁵. En outre, l'apport des hypothèses de Marie Balnary et de René Girard, ainsi que la fréquentation de la Bible, rendent féconde la compréhension de ce qu'Henri Ghéon a composé³⁶. En effet, à la différence de Gide qui ridiculisait les élans mystiques (et chrétiens) de Tirésias (supra note 20), Henri Ghéon s'efforce de montrer, et quelquefois de prouver, la grandeur de la révélation. Il est même assez remarquable que par l'importance des emprunts à la Bible, il parvienne à montrer que l'émergence du dieu inconnu est en cohérence avec l'évolution historique. Le monde ancien et païen sombre dans un crépuscule nocturnal, le monde nouveau chrétien naît dans un crépuscule matinal. En conséquence, les rapprochements avec les textes bibliques sont nombreux et ce d'autant plus qu'ils peuvent concerner généralement soit un point précis (« Interrogeons nos cœurs : il n'y a pas un juste parmi nous. » (*Œdipe*, dernière réplique de l'Acte I, 166; supra note 6)), soit un champ métaphorique qui parcourt la pièce (celui lié « au chemin »)³⁷. En réalité, la thématique de l'amour de Dieu et du prochain est liée à la miséricorde³⁸. Ce qui explique les fréquents emprunts aux Évangiles³⁹ et bien évidemment aux innombrables textes de Saint Paul⁴⁰.

Peu à peu, la logique d'ensemble voulue par Ghéon, d'une part, fait sens (l'annonce de la révélation) et, d'autre part, infléchit la réception même du mythe d'*Œdipe* puisque le dénouement expose l'idée que le mythe d'*Œdipe* est un mythe charnière marquant la fin des dieux, la naissance assumée d'un libre arbitre humain et l'avènement du Dieu d'Amour. Dans une scène mémorable, *Œdipe* face à Créon se définit comme « le roi de la misère humaine », puis explique qu'il a fait vivre et accepté l'ancienne loi mais surtout qu'enfin il a « découvert le secret de la vie » (*Œdipe* IV, 6, 241–244). La scène absolument christique magnifie le pardon, la pitié et la miséricorde, ce qui, une fois encore, correspond à la démarche paulinienne *Œdipe* et Antigone, tels des précurseurs et des passeurs, apportent la bonne nouvelle : Thèbes serra forcément sauvée.

Les voies de Dieu sont impénétrables... soit. Pourtant, Sophocle, dans l'*Œdipe à Colone*, entend démontrer que connaître la voie-voix des dieux justes est possible. Henri Ghéon a pressenti, lui, que la voie du renouveau, la voie du Dieu in-

³⁵ Dans nombre de sermons, interventions (Angelus dominical) etc., Benoît XVI insiste sur le grand secret de l'Amour divin.

³⁶ M. Balnary, *Le Sacrifice interdit. Freud et la Bible* (2009) où sont intéressantes les remarques concernant *Œdipe* (124 ; 137 ; 175-179 ; 186 ; 236). Et comme R. Girard dans *La Route antique des hommes pervers* (2009, 326–327), dans sa conclusion aborde le cas Jésus par le biais de considérations sur l'eucharistie.

³⁷ *Chemin, route, voie...* le motif est omniprésent dans la Bible. Uniquement dans Job 3, 23 ; 22, 15–16 ; 23, 10–11 ; 24, 22–23 ; 28, 13 ; 29, 25 ; 31, 5 ; 33, 9–11 ; 34, 8, 21, 27 ; 36, 23.

³⁸ Revenir à la lettre encyclique de Jean-Paul II : *Dives in misericordia* (novembre 1980). Se reporter aussi à Jan Grzegorzczak, *Faustine apôtre de la Miséricorde* (2009).

³⁹ Par exemple, le motif thématique de l'amour du prochain affleure avec des parallèles possibles.

⁴⁰ Ghéon a beaucoup puisé dans les écrits de Saint Paul, qu'il s'agisse d'évoquer le dieu d'amour et la miséricorde (1 Cor 13, 2) ou qu'il importe de préciser qu'*Œdipe* (III, 13, 222) « entend pousser (sa) course tâtonnante », ce qui rejoint Paul (2 Tm 4, 7) : « Je me suis bien battu, j'ai tenu jusqu'au bout de la course, je suis resté fidèle ».

connu, ne pouvait être finalement que celle de la miséricorde. Œdipe, de ce point de vue, est l'homme qui n'a jamais désespéré de cette miséricorde. C'est pour cela que les meilleurs des commentaires pour expliquer quelques points visibles ou obscurs du personnage proposé par Ghéon seraient de relire les réflexions du Saint Curé d'Ars relatives à la miséricorde (réflexions que Ghéon connaissait) et, plus proche de nous, de revenir aux considérations fondamentales de Jean-Paul II, recueillies dans sa deuxième lettre encyclique *Dives in misericordia* (supra note 38).

* * *

Œdipe ou le crépuscule des dieux... un titre a priori trompeur mais ô combien prometteur et, finalement, très judicieux autant que suggestif. Certes, ce n'est pas Wagner qui est le fondement de cette tragédie d'Henri Ghéon, puisque ce dernier a opté pour fournir une clé de lecture – le dieu inconnu – qui, à la suite de Saint Paul, éclaire et exprime ce qu'est la révélation du dieu d'amour. Toute la pièce, par les données intertextuelles qu'elle renferme et par l'exaltation de la souffrance rédemptrice qu'elle expose, est une mise en valeur de l'héritage paulinien. Ainsi envisagé, Œdipe est une réponse portant sur un temps charnière où les valeurs sont soumises à l'interrogation du libre arbitre. En ce sens, Œdipe, plus que « roi de la misère humaine », est celui qui en même temps rend compte et illustre le pouvoir de la seule pensée humaine confrontée à l'univers et au ciel. Il y a un côté « roseau pensant » dans le déroulement de la fable œdipienne tel qu'Henri Ghéon la dispose. Simplement, à la différence de Gide ou de Cocteau, Henri Ghéon rejoint, grâce encore à Saint Paul (1 Cor 2, 1–5), la croyance en la révélation accessible à Œdipe et à tous les hommes, en raison de deux arguments, celui des prophéties annonçant la venue d'un Sauveur et celui des miracles que ce même Sauveur a effectués⁴¹. Reste que d'un point de vue littéraire, il y a un monde entre le théâtre de Ghéon et celui de Claudel. Soit ! Pourtant, *Œdipe ou le crépuscule des dieux* retrouve les accents du *Soulier de satin*, ne serait-ce que dans l'apaisement si manifeste dans les dénouements respectifs de ces pièces. La formule de Frère Léon qui, à la fin du *Soulier de satin* (IV^{ème} Journée), proclame : « Délivrance aux âmes captives ! » conviendrait assurément à restituer le climat spirituel qu'Œdipe et Antigone⁴² sont chargés de révéler à Thèbes et au monde. Il est possible, à partir de ce constat, de mieux comprendre ce que Karol Wojtyła pressentait en traduisant l'*Œdipe* de Sophocle et ce qu'il recherchait à exprimer dans ses poèmes (2007, 159–166 [« Rozważanie o śmierci », 1975]; 173–176 [« Stanisław », 1978]; 179–245 [« Hiob... »]). Le pape qu'il devint avait compris très tôt, ses écrits de jeunesse l'attestent, que l'attribut majeur de Dieu est bien la miséricorde, cet attribut et ce mot que Ghéon ni ne nomme ni n'emploie dans

⁴¹ Cela découle de l'argumentation de Saint-Paul (1 Cor 2, 1–5) : Dieu se manifeste à travers les prophéties (l'esprit) et les miracles (la force).

⁴² Dans l'acte IV, Œdipe et Antigone se complètent pour fournir à Thèbes, et donc au monde, l'espoir dans l'attente crépusculaire de « l'Amour même... ».

son *Œdipe* mais qui, l'un et l'autre, paraissent néanmoins à l'origine de sa réflexion et de la composition de sa singulière tragédie sacrée.

En 1974 était accepté par la revue *Europe* (« Corneille », n° 540/541:151–161) mon premier article « *Œdipe* de Corneille : une expérience de la liberté ». À l'aube de 2012, se clôt mon parcours de publications purement littéraires, par l'article ci-dessus consacré à l'*Œdipe* d'Henri Ghéon. Pour de lointaines raisons culturelles, l'histoire exemplaire d'*Œdipe* m'a toujours intéressé. Or, mon directeur de thèse, Jean Richer qui rénova l'approche de l'œuvre de Nerval et qui révéla l'importance de l'ésotérisme en littérature, a également de manière magistrale déchiffré et expliqué « la géographie sacrée »⁴³ du monde antique méditerranéen, au sein de laquelle Thèbes lui a fourni l'occasion d'une démonstration fameuse désormais, reconnue et classique, à savoir que le plan de Thèbes, la ville aux sept portes, est la projection terrestre de la forme de la lyre d'Amphion, entendons celle céleste d'Orphée⁴⁴ !... Aussi, en me servant des travaux de Jean Richer et des nombreuses « leçons » qu'il m'a prodiguées, suis-je conduit, pour lui rendre une nouvelle et dernière fois hommage, à évoquer quelques « singularités » insoupçonnées de l'*Œdipe* d'Henri Ghéon.

Dans les tragédies traitant du destin d'*Œdipe*, régulièrement tel ou tel détail renvoie au ciel de naissance du héros, voire à son horoscope. Ce n'est en rien une surprise puisque les héros tragiques entretiennent avec le ciel et les dieux des liens majeurs.

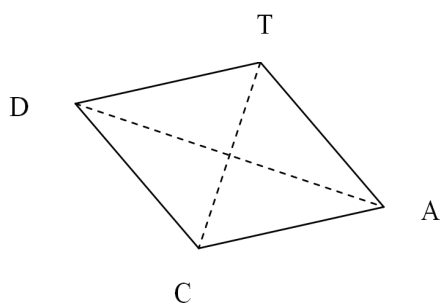
Tout le théâtre européen, notamment des XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles, offre ce motif (le ciel de naissance) qui soit apparaît comme un incontournable poncif, soit facilite l'exposition d'une véritable consultation astrologique. D'ailleurs, des deux traitements peuvent se manifester séparément ou en complète liaison ainsi que l'attestent *La Vie est un songe* de Calderón et les pièces de Shakespeare (Richer et Dauphiné 1979 ; Richer 1980 ; Dauphiné 1983, 190–230 [« Le théâtre astrologique »]). Henri Ghéon qui, comme Claudel, a pratiqué ce théâtre européen des XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles, dans son *Œdipe* en vient à prêter à son héros l'interrogation suivante : « Quel rapport y a-t-il entre la mort de Laïos et mon horoscope ? » (III, 3, 203) qui est d'abord une manière de dire « Quel rapport y a-t-il entre la mort de Laïos et ma naissance ? ». Tout lecteur le constate, à la question précise mettant en situation « l'horoscope », aucune réponse n'est apportée. Grâce à l'enseignement de Jean Richer, à ses recherches et travaux lumineux sur la « géographie sacrée » autant que sur l'astrologie, il y a quelques éléments dans l'*Œdipe* d'Henri Ghéon à relever ou à étudier en relation avec la question posée par *Œdipe*.

⁴³ Les travaux de Jean Richer consacrés à Nerval et à l'ésotérisme littéraire étant très connus, il paraît en conséquence utile de ne mentionner que ses travaux majeurs de symbolique traitant de « géographie sacrée » : *Géographie sacrée du monde grec* (Paris : Hachette, 1967 ; 2^{ème} édition revue et augmentée, G. Trédaniel, 1983) ; *Delphes, Délos et Cumes* (Paris : Julliard, 1970) ; *Géographie sacrée dans le monde romain* (Paris : Trédaniel, 1985) ; *Iconologie et Tradition : Symboles cosmiques dans l'art chrétien* (Paris : Trédaniel, 1984).

⁴⁴ Jean Richer, « Thèbes ou la lyre d'Amphion » (1965) et *Géographie sacrée du monde grec* (124). Eschyle, dans *Les Sept contre Thèbes*, avait pleinement conscience du lien entre zodiaque, portes de Thèbes et guerriers choisis pour y combattre (vers 366–651). Globalement ceux qui attaquent Thèbes et ceux qui la défendent constituent des couples en opposition zodiacale.

Premier élément, la géographie sacrée mérite attention car elle attribue aux villes de l'Antiquité un acte fondateur lié au ciel, ce qui par voie de conséquence lui procure un signe astrologique. C'est ainsi que les quatre cités importantes dans la fable d'Œdipe correspondent aux données (Richer 1967, 36–50) ci-dessous : Delphes → Lion ; Thèbes → Balance ; Corinthe → Verseau ; Athènes → Vierge. Dans l'*Œdipe* de Ghéon, Athènes est a priori absente. Pourtant c'est Thèbes qui reçoit le poids astrologique de la Vierge si manifeste dans la tonalité de l'acte IV (acte proche, pour son climat de l'*Œdipe à Colone*, *Œdipe athénien*), si présente aussi par le personnage d'Antigone qui est en somme la Vierge de Thèbes⁴⁵ (224–225). Les textes fondateurs et mythologiques de ces quatre cités, soutenus par la symbolique zodiacale attachée aux monnaies ou aux monuments⁴⁶, confirment le rôle majeur de leur fondation astrale. Le cas le plus significatif, concernant Œdipe, est forcément la cité de Thèbes ville aux sept portes, ville dotée d'un plan d'origine céleste (la lyre d'Orphée-Amphion), ville qui dès l'origine, par le biais du mariage entre Cadmos (Taureau) et Harmonie (Balance), s'inscrit dans une lecture astrologique⁴⁷.

Deuxième élément, la théorie des alignements à valeur géographique et zodiacale, attestée dans ses conséquences par Platon⁴⁸, fournit des données déterminantes dès lors que l'on considère la position même des quatre cités dans l'histoire d'Œdipe. La disposition géométrique est particulièrement évidente car elle fait apparaître sensiblement deux triangles isocèles formant un losange (D = Delphes ; T = Thèbes ; C = Corinthe ; A = Athènes) :



triangle isocèle DTC :
où $DT = DC$
triangle isocèle CDA :
où $AC = CD$

Le triangle TAC relève presque d'une même donnée puisque $TC \approx TA$. Corinthe, dont le nom signifie « la ville du sommet », est donc sommet de deux triangles.

⁴⁵ À Thèbes qui se posait en rivale d'Athènes, Harmonie joua, en partie, le rôle dévolu à Athènes (Richer 1967, 43).

⁴⁶ La vérification des hypothèses par l'étude des textes, des monuments, des monnaies et des signes zodiacaux, est constante dans la démarche de J. Richer, démarche qui redécouvre et explique l'approche et le dessein des anciens.

⁴⁷ J. Richer, *Géographie du monde grec* (1967, 43–44 ; 123), où est aussi rappelé (44) que le Sphinx (Scorpion) est le gardien du signe de Thèbes, la Balance.

⁴⁸ Platon, *Les Lois*, livre V, 1, largement cité et utilisé par J. Richer, *Géographie sacrée du monde grec* (1967, 48–50).

Astrologiquement, le couple des forces et influences mises en jeu est loin d'être neutre. De plus, les anciens, et Henri Ghéon s'en est souvenu, avancent une précision toujours reprise concernant le lieu où Œdipe tua son père Laïos. Sophocle s'est plu à insister sur ce lieu, une bifurcation en Phocide, à la rencontre « des routes qui viennent de Delphes et de Daulis »⁴⁹. La leçon proposée par Ghéon apparaît à l'acte III, 5 (206) :

« *Trois chemins... oui... qui formaient patte d'oie...*

Nous suivions celui du milieu lorsque l'assassin nous croisa ».

Visiblement la typographie, d'une part, segmente les trois chemins, et, d'autre part, conduit à une forme de patte d'oie. Or, l'animal guide peut recevoir une détermination zodiacale, et l'oie, ainsi que Jean Richer l'a démontré (1967, 222 (l'animal guide) et 223–224 (l'oie / le cygne)), est un moyen de désigner le Verseau. Si l'on applique la théorie des alignements, le triangle Delphes-Corinthe-Thèbes forme avec la direction Delphes-Athènes une image de patte d'oie. L'ensemble de ces remarques laisse supposer que le Verseau et l'axe lion-Verseau (Delphes-Corinthe) ont un rôle majeur dans l'explication astrologique de l'errance d'Œdipe. Œdipe parti de Corinthe (le Verseau), après avoir pris connaissance de l'oracle de Delphes le concernant, veut s'éloigner toutefois de Corinthe. La bifurcation (ou plus justement la trifurcation), par sa forme de patte d'oie (Verseau) le maintient dans son erreur : il n'a pas compris son horoscope. Un autre indice mérite analyse : celui découlant de la rencontre avec le Sphinx. Traditionnellement, cet animal guide est associé au signe du Scorpion⁵⁰ ; Œdipe qui réussit à vaincre le Sphinx est donc en « opposition » avec lui ; il serait ainsi natif du signe du Taureau, ce qui est mythologiquement fort et zodiacalement juste car dans la fondation de Thèbes et la lignée de ses rois, le rôle du Taureau (Richer 1967, 43–44 ; Vian 1963) a été essentiel. En effet, du seul point de vue astrologique, Œdipe adhère totalement à la descendance de Cadmos (Taureau) et Harmonie (Balance). En outre, Henri Ghéon a précisé (I, premier tableau, 3, 139) dans une didascalie « des enfants portant *fruits* et *fleurs* sortent de la foule et s'empressent vers la reine qui descend un degré et les embrasse tendrement... », ce qui correspondrait à la fin de l'été, c'est-à-dire au signe de la Vierge. Une confirmation est présente (I, deuxième tableau, 1, 148) par la mention « Même lieu. Moins d'un an plus tard », ce qui, en conséquence, à travers l'explication de la naissance d'Œdipe, vainqueur du Sphinx, désigne bien une naissance dans le Taureau avec une conception dans la Vierge. On pourrait supposer, d'après toutes les remarques ci-dessus rassemblées, que son ascendant est dans le Verseau, signe favorable à la re-

⁴⁹ Sophocle, *Œdipe Roi*, vers 733–734 (*Tragiques grecs* 1967, 675) ; vers 801 (677) ; vers 1398–1399 (705) (« Ô bifurcation des chemins, vallon caché / Chênaie, fourche des routes dans la combe, »). Il y a probablement un lien entre le site si féminin de Delphes (Richer 1967, 25–26) et le cadre féminin de la bifurcation fatale.

⁵⁰ Supra note 47. Richer (1967, 172–173) mentionne qu'Auguste apposait un cachet où figurait un Sphinx, cachet symbolisant la grande sagesse de l'empereur.

cherche mystique, ce qui peut éclairer et justifier la quête religieuse d'Œdipe, quête conduisant au « chemin » puis à l'affirmation de la venue du « dieu inconnu », dieu d'amour.

L'*Œdipe* de Ghéon serait donc une tragédie renouant, certes discrètement, avec le fil de la symbolique zodiacale si appréciée des anciens, symbolique zodiacale que Ghéon a également rencontrée dans le théâtre de Shakespeare qu'il estimait grandement. Il convient alors de tirer profit du titre complet choisi par Ghéon. En effet, la formulation « Œdipe ou le crépuscule des dieux » dévoile un signe astrologique, le Verseau, auquel l'Histoire a toujours associé une naissance, celle d'une ère nouvelle. Ici, sans conteste, Œdipe pressent et annonce la venue du « dieu inconnu », dieu d'amour, le Christ. Les divinités de l'Olympe et celles du Walhalla⁵¹ sont anéanties. Œdipe, tel Jean-Baptiste, est porteur d'un message d'espérance. Et c'est pourquoi ces quelques vers du « zodiaque eucharistique » de Du Bartas, vers connus de Jean Richer et de moi-même⁵², rejoignent ici ce qu'Henri Ghéon a voulu démontrer avec son personnage christique d'Œdipe :

*« Le Verseau est le fils du muet Zacharie
L'avant-coureur de Dieu, le fourrier du Messie,
Qui dans le clair Jourdain noye tous les pechez
Des hommes vivement d'un repentir touchez.
Et ces deux clairs Poissons, ceux que dessus la rive
De l'Asphaltite mer la Parole alme-vive
Benit divinement si bien qu'avec cinq pains
Ils soulèt nourrissiers, plus de cinq mille humains. »*⁵³

Abréviation

Œdipe – Ghéon, Henri. 1952. *Œdipe ou le crépuscule des dieux*, précédé de *Judith* : Tragédies.

⁵¹ Dans la tétralogie de Wagner, « Le crépuscule des dieux » s'accomplit, dans tous les sens du terme, sous l'influence du Verseau. Le crépuscule des dieux, astrologiquement, est aussi en relation avec le Lion, signe du divin, notamment en Grèce.

⁵² Jean Richer, Claude Faizant, Yvonne Bellenger et Francis Secret avaient raison : toute l'œuvre bartasienne est signifiante et pas simplement pour les lecteurs de la fin du XVI^{ème} siècle.

⁵³ Du Bartas, *Seconde Sepmaine, Second Jour, Quatrième Partie, Les Colonnes*, vers 521-528. Dauphiné 2009, 119–130.

Références

- Allegri, Renzo.** 2007. *Il Papa di Fatima. Vita di Karol Wojtyła*. Milan : Mondadori.
- Astier, Colette.** 1988. « Œdipe ». In : *Dictionnaire des mythes littéraires*. Dirigé par P. Brunel. Paris : éd. Du Rocher.
- Balmory, Marie.** 2009. *Le sacrifice interdit : Freud et la Bible*. Éd. Le livre de Poche, coll. « Biblio-Essais », n° 4220. L'édition originale, Paris : B. Grasset, 1986.
- Capodiec, Luisa.** 2007. « Cadmos et l'harmonie. Jean Dorat, Nicolò dell'Abate et le décor de la salle du banquet pour l'entrée de Charles IX et Elisabeth d'Autriche (Paris, 1571) ». *Seizième Siècle*, n°3 : 61–90.
- Dauphiné, James.** 1974. « Œdipe de Corneille : une expérience de la liberté ». *Europe*, n° 540/541 : 151–161.
- . 1983. *Les Structures symboliques dans le théâtre de Shakespeare*. Paris : Les Belles Lettres.
- . 2009. *Ésotérisme et littérature*. Nouvelle édition, préface de F. Greiner. Paris : Eurédit.
- Decaux, Alain.** 2005 (2003). *L'Avorton de Dieu, une vie de Saint Paul*. Paris : Perrin.
- Ghéon, Henri.** 1952. *Œdipe ou le crépuscule des dieux*, précédé de *Judith : Tragédies*. Avant-propos de Jacques Reynaud. Paris : Plon.
- Girard, René.** 2009. *La Route antique des hommes pervers*. Paris : Livre de poche. L'édition originale, Paris : Grasset, 1985.
- . 1972. *La Violence et le Sacré*. Paris : Grasset.
- Grzegorzczak, Jan.** 2009. *Faustine apôtre de la Miséricorde*. Paris : Cerf. Edition polonaise 1998.
- Jean-Paul II.** 2005. *Pamięć i tożsamość*. Cracovie : Wydawnictwo znac. La version italienne *Memoria e identità*. Introduction du Cardinal Joseph Ratzinger – Benoît XVI. Milan : Rizzoli, 2006.
- . 2007 (2004). *Poezje, Dramaty, Szkice, Tryptyk Rzymski*. Cracovie : Wydawnictwoznac.
- . 2008. *Dives in misericordia* (lettre encyclique, novembre 1980). Version française, Paris : Éditions Téqui.
- Montaigne, Michel de.** 1967. *Œuvres complètes*. La Pléiade. Paris : Gallimard.
- Richer, Jean, et James Dauphiné.** 1979. *Les Structures symboliques du « Roi Lear » de Shakespeare*. Paris : Les Belles Lettres.
- Richer, Jean.** 1965. « Thèbes ou la lyre d'Amphion ». *Cahiers astrologiques*, nov-déc.
- . 1967. *Géographie sacrée du monde grec*. Paris : Hachette. 2^{ème} édition revue et augmentée, G. Trédaniel, 1983.
- . 1970. *Delphes, Délos et Cumes*. Paris : Julliard.
- . 1980. *Aspects ésotériques de l'œuvre littéraire*. Paris : Dervy-livres.
- . 1984. *Iconologie et Tradition : Symboles cosmiques dans l'art chrétien*. Paris : Trédaniel.
- . 1985. *Géographie sacrée dans le monde romain*. Paris : Trédaniel.
- Tragiques grecs : Eschyle, Sophocle.** 1967. La Pléiade. Paris : Gallimard.
- Vian, Francis.** 1963. *Les Origines de Thèbes, Cadmos et les Spartes*. Paris : Klincksieck.
- Voragine, Jacques de.** 1967. *La Légende dorée*. Paris : Garnier-Flammarion.

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 72 (2012) 2, 195—203

UDK: 27-42-45

Besedilo prejeto: 04/2012; sprejeto: 05/2012

Tadej Strehovec

Marriages and Cohabitations from Theological, Demographic and Social perspective

Abstract: In the recent decades in Slovenia the frequency of cohabitating lifestyles has been increasing. The general public finds it difficult to define and understand why more and more people are not willing to get married and prefer to live in a non-conventional union. One of the reasons therefor could be the inadequate theological argumentation in the field of family life and the lack of credible research data honestly comparing the benefits of marriage and the disadvantages of the cohabitating lifestyle.

Key words: moral theology, cohabitation, divorce, marriage, children, family ethics

Povzetek: **Zakonska zveza in zunajzakonsko bivanje iz teološke, iz demografske in iz družbene perspektive**

V zadnjih desetletjih so v Sloveniji vedno bolj navzoče zunajzakonske skupnosti. V javnosti je težko opredeliti in razumeti, zakaj vedno več ljudi ni pripravljenih na sklenitev zakonske zveze in raje živijo v nekonvencionalni zvezi. Eden od razlogov za takšno stanje sta lahko pomanjkljiva teološka argumentacija na področju družinskega življenja in odsotnost verodostojnih znanstvenih podatkov, ki bi pošteno primerjali koristi zakonske zveze in pomanjkljivosti zunajzakonskega življenja.

Ključne besede: moralna teologija, zunajzakonska skupnost, razveza, zakonska zveza, otroci, družinska etika

Why is marriage so important for children, for adults and for society? In the last two generations there were more and more children who do not live with their own two married parents. The reason was in increasing of divorce, and more recently by large jumps in unmarried or cohabiting childbearing. At the same time different kinds of public debate about family structure and the meaning of marriages has generated a growing body of social science literature on the consequences of family changes.

Marriage has changed a great deal over the past two generations, including increased incidence and social acceptance of divorce, cohabitation, premarital sex, same-sex marriages, contraception, and unwed childbearing (The Wither-

spoon Institute 2008). Other important changes include reduced tolerance for domestic violence, a change in gender roles, and dramatic increases in the proportion of working wives. Yet when it comes to the benefits of marriage, research shows more impressive evidence of continuity than change or decline.

1. The changing understanding of family in the modern society

In Slovenia the number of household with two parents and their children (the conventional or traditional family) is more and more challenged by other forms of family lifestyles. Since the 1960s the invention of contraceptive pills brings women more autonomy over child bearing. The feminist revolution brought deeper notion of women (reproductive) rights and freedoms. From 1980 till 2010 there were about 200 % increase of divorce and more that 47 % decrease of marriages in Slovenia (Šter 2011). At the same time the level of cohabitation increased. According to the Statistical office of Republic of Slovenia there was the increase of child birth in cohabitating relationships for 222 % in last 15 years (Statistical Office of the Republic of Slovenia 2012). So current tendency is in phenomena that marriage rates have fallen and levels of cohabitation and divorce have increased.

The family where children grow up provides the basic place of socialization and spiritual and intellectual growth. Today the family in different kinds of forms is subject of different pressures from unemployment, poverty, sense of insecurity, and changing economic environment. It is interesting that in such world good sexual and personal relationships between partners become more important than legal obligation as it is marriage.

In Slovenia the definition of family consists of two persons living in the same household. Usually it is the living community of parents (both or one) and children. The family is the community of one man and one woman who live either in marriage or in cohabitation. The majority of families are still consisted by married parents and children (237.000) but from 1991 their number decreased. The number of families without children slightly increased in last 10 years (125.000). About 25 % of all families are single parent with children. In last ten years the number of single mothers increased for one third and the number of single fathers living with their children increased for two thirds. Cohabitating couples already represent 10.8 % of all families in Slovenia (Dolenc 2011). If we take statistic from Eurostat, Slovenia is on the third place in European Union regarding the mother's marital status at the time of birth which is other than married and it is currently more that 55 % (Eurostat 2012). In the recent discussions regarding the controversial Family Code which was rejected on referendum in March 2012, there are same-sex registered partnerships in Slovenia as well. For example in year 2010 there were 9 same-sex civil partnerships registered: 4 between men and 5 between women. From year 2006 there were all together 48 same sex civil partnerships registered in Slovenia (Šter 2011).

There are many different factors which could be the reason of such rapid changing of the family structures:

- a. Changing understanding of traditional social institutions like family, educational institutions, church, state and the (media) promotion of new forms of informal housing, personal freedom, emancipation of women, etc.
- b. Changing perception of religious and moral message, which in Slovenia arises mainly from the Catholic faith. One of the major reasons for such phenomena was the persecution of Church after the 2nd World war and its exclusion from schools, media and public life.
- c. Universal access to the contraception. In 1968 pope Paul VI systematically addressed the effects of contraception. He underlined the long-term negative consequences of contraceptive use like in negative demographic effects; negative consequences for women's physical health, positive impact on prostitution, pornography, the disintegration of matrimonial and family community as well as the negative impact on marital fidelity. Analysis of the situation in the area of contraceptive use in Slovenia indicate a connection between increased use of contraception as well as the almost simultaneous decline in marriage and fertility, and the increase of divorce.
- d. Redefinition of the concept of family. In recent decades in the West different ideas about the various forms of family lifestyles arose. Specifically the non-marital, same-sex, divorced, remarried, recombined etc. »families« are expected to be equally legitimate and »acceptable« as the conventional family of married man, woman and children. Despite the empirical fact that only the traditional family could sustain population growth, the promotion of new non-conventional family lifestyles was done during the last 50 years. That has a negative impact on fertility and demography (Popenoe 2008, 37). Due to unstable relationships, poverty, violence, etc. these kind of family lifestyles are less open to procreate life as married conventional families.
- e. Finally the reduced ability of younger generations to make a formal marriage contract and preference to live in informal housing (cohabitation).

One of the reasons for changing family styles could be in the current media pop culture (TV, Internet) where nontraditional family lifestyles are not enough promoted. It could be said the same for the role of schools which do not provide basic knowledge and information regarding marriage, family, motherhood and fatherhood.

Today now social questions arise in the field of families: What exactly is the meaning of family? Is marriage founded in human nature defined during a long human history or it is a just a social construction which could be ideologically changed? Which are the main arguments to support the redefinition of marriage or to keep it in conventional or traditional way? Why less and less people would like to marry and what is the real advantage of cohabitation? In the pluralistic

modern society there are many beliefs and traditions regarding the family styles. One of the oldest traditions on family, marriage and parenthood is based on the theology of the Catholic Church.

2. The catholic understanding of marriage and family

The Christian understanding of sexuality, marriage, and family has been influenced by the Old Testament. The marriage as an institution is primarily concerned with the establishment of a family, rather than promoting the individual fulfillment of husband and wife. Christianity influenced the meaning of marriage and family life with spiritual perspective and to deepen the relations between marriage partners and between parents and children. In the first centuries the Christians liturgical meetings took place in the homes of Christian families. The family became one form of the church. In this apostolic church, children were included in this spiritual community. They were baptized together with their parents, took part in the worship life of the congregation, and received Holy Communion with their parents.

Roman Catholic doctrine identifies the family as the social and moral center of the community. The family, according to the *Catechism of the Catholic Church* (2000), is »the original cell of social life« (art. 2207). The guiding principle of church teaching, the stability of the family, does not admit divorce, which was prohibited by Jesus Christ. Until Vatican II and the teachings of John Paul II church long defined the family as a hierarchical structure headed by the father, in recent documents rejects the traditional subordination of women in the family in favor of equality of dignity and responsibility between men and women.

The family, moreover, is child-centered; traditional Catholic teaching makes the primary end of marriage the procreation and rearing of children. Only recently have Catholic theologians begun to speak of mutual love as an end »equally primary«. In the encyclical *Casti Connubi* pope Pius XI spoke about the meaning of marriage, contraception and eugenics. During the Vatican Council II the family was understood as one form of domestic church based on marriage (*Lumen Gentium*, *Apostolicam Actositatem* and *Gaudium et Spes*). In 1968 the pope Paul VI presented the official position of the Church regarding the birth regulation and responsible parenthood (*Humanae Vitae*). Later pope John Paul II spoke again about family as domestic church, the importance of the value of marriage (*Familiaris Consortio*) and family as a center of civilization of love (*Letter to Families*) which was upgraded with the so called *Human rights of family* (Charter on Rights). Infertility as a challenge for some married couples was addressed in the *Donum Vitae* where some forms of infertility treatment were permitted. About the dignity of women and social role of women pope John Paul II spoke in the document *Mulieris Dignitatem*.

»The family has central importance in reference to the person« and is seen as the vital cell of society and first of the seven matters of social concern addressed in *Compendium of the social doctrine of the Church* (Pontificium Consilium de

lustitia et Pace 2005). The most recent Catholic social teaching about family and marriage could be summarized as life which is willed by God, when he created man and woman in His own image (*imago Dei*) and instructed them that the main aim of marriage is to be fruitful and to fill the Earth. The marriage is a lifelong commitment to parenting that means the raising and education of children. Cohabitation, divorce and adultery are forbidden due to the common good. Procreation is the result of human sexual love which should not be interfered by contraception or in vitro fertilization. From the personal point of view the sexual intercourse between spouses is the sign of mutual respect and love which strengthening the relation between them (Hornsby-Smith 2006, 153–154). The sexual impulse is one of the most powerful forces in human life and it could be destructive or constructive. In the institution of marriage this force could be directed in proper positive way. In the catholic theology the marriage is seen as a sacrament that means as a visible sign of the Jesus Christ presence in the world. The preconditions to conclude the sacrament of marriage are described in the Canon Law. In the recent same-sex marriage debates in Slovenia it is important to underline that officially the Church has strongly condemned discrimination against gays and lesbians while at the same time prohibits the so called same-sex marriages.

Marriage is something special from other personal relationships in conveying a full union of husband and wife. That means in the legal, emotional, financial, sexual, spiritual, and parental level. Marriage is the beginning of a relationship between a man and a woman, who pledges their sexual fidelity to one another, promise loving mutual care and support, and form a family that welcomes and nurtures the children that may spring from their union. This understanding of marriage is present in Europe and America for most of the last two thousand years. It springs from the biological, psychological, and social complementarity of the male and female sexes. This covenant of mutual dependence and obligation, solemnized by a legal oath, is strengthened by the pledge of permanence that husband and wife offer to one another—always to remain, never to flee, even and especially in the most difficult times (The Witherspoon Institute 2008, 5).

For Church the marriage is the social and religious institution designed to control the power of sex drive for procreation, and fulfill of human life. It prevents the potential harm to individual, families and societies. Sexual infidelity and promiscuity lead to broken families, the spread of sexual diseases, greater poverty for women and children, and emotional trauma among family members leading in some cases to violence and even murder and/or suicide. Broken or single-parent families are more likely to produce emotionally damaged children, who in turn are less successful in forming their own families and more likely to fall into pathological or anti-social behavior patterns: violence, drug and alcohol addiction, criminal behavior, failure to succeed in school, suicide and mental health problems.

3. Marriage, family and cohabitation: The evidence from social and biological sciences

Today it is difficult to justify the conventional sense of marriage and family only at the level of theological and anthropological discourse. It is important to use the scientific language of social sciences which in modern society could justify the benefits of marriage and family life. The researches focus on different aspects of marriage and cohabitation: family, economics, education, physical health and longevity, mental health, emotional well-being and crime, and domestic violence.

Researches demonstrate that family structure matters for children. The family structure that helps children the most, is a family headed by two biological parents in a low-conflict marriage (Anderson Moore 2002, 5). Marriage increases the likelihood that fathers have good relationships with their children. Fathers and mothers are affected by the absence of the marriage. Single mothers report more conflicts with children than do married mothers (Acock and Demo 1994, 67). Children from intact families have more close relations with their parents than children from divorced families (Amato and Booth 1997, 112). In United States 30 percent of young adults had poor relations with their divorces mothers compared to 16 % of children whose parents stayed married. The children relationships with their fathers are even at greater risk (Zill et al. 1993, 101). In general the children of divorced or never married parents have less stable relationship with fathers than do children from married families (Seltzer and Bianchi 1988, 671; Aquilino 1994, 310). It is interesting that divorce has more negative impact on relationship between children and parents than remaining in an unhappy marriage. Cohabiting couples usually resemble more to the single than married couples in terms of emotional well-being, physical and mental health (Pienta et al. 2000, 582; Horwitz and Raskin 1998, 505; Stack and Eshleman 1998, 532).

Children living in married families are more likely to score higher in reading comprehension as fourth graders (Marquardt 2005, 47). Such children are about 30 percent less likely to miss school. The effect of family structure on children's educational performance could be more evident in high school graduation rates. Children living in intact, married households are about twice as likely to graduate from high school, compared to children reared in single-parent families. One study found that 37 percent of children born outside of marriage and 31 percent of children with divorced parents dropped out of high school, compared to 13 percent of children from intact families headed by a married mother and father (McLanahan and Sandefur 1994, 20). Marriage influences the emotional health of children. Children from married families are less likely to suffer from depression, anxiety, alcohol and drug abuse, and thoughts of suicide compared to children from divorced homes (Marquardt 2005, 42). The same results could be find from the study of Swedish boys and girls in two-parent homes which were about 50 percent less likely to suffer from suicide attempts, alcohol and drug abuse, and serious psychiatric illnesses compared to children reared in single-parent homes (Ringback Weitoft et al. 2003, 294). Family structure influences the sexual deve-

lopment of girls. Only 5 percent of girls who grew up in an intact family got pregnant as teenagers, compared to 10 percent of girls whose fathers left after they turned six, and 35 percent of girls whose fathers left when they were preschoolers (Ellis et al. 2003, 819). The influence of family structure on boys is more significant. One study proves that boys reared in single-parent or step-families were more than twice as likely to end up in prison, compared to boys reared in an intact family (Harper and McLanahan 2004, 395).

Marriage has also significant benefits for men and women. Very often the financial advantages are mentioned. Married man earns between 10 and 40 percent more money than cohabitating or single man with similar education (Marquardt 2005, 32). Usually married couples spent money in more responsible way than others. Married adults have longer lives, less illness, less level of depression and less alcoholism and drug addiction. Many sociological studies show that cohabitating couples in comparing with married couples more often challenge with divorce (Adkins 2008); with more conflicts (Anderson Moore 2002), more risk for poverty (McLanahan 2000, 704; Rank and Hirschl 1999, 1061); suicide (Cutler et al. 2001; Johnson 2000, 80), mental illnesses (Hetherington and Kelly 2002, 111; Simons et al. 1999, 1027), less physical health (Angel and Lowe Worobey 1988, 50; Lundberg 1993, 1051), lower education (Jaynes 2000, 95), antisocial behavior (Harper and McLanahan 2004, 395), unwanted pregnancy (Hetherington and Kelly 2002, 116), shorter lifespan (Schwartz 1995, 1242), less stable relationships with parents (Gallagher 2006), more risk to get sexual transmitted diseases and to challenge with the infidelity in partner relationships (The Witherspoon Institute 2008, 14). Therefore the claims that all kinds of family life are of the same quality are unfounded and do not have evidence in scientific researches.

4. Conclusion: The family values have important place in modern society

Slovenia as part of European Union is one of the three countries with the most negative demographic future. At the moment more than 300.000 children are missed to maintain the number of the population. The decrease of fertility in last 40 years could be linked with the transformation of family life and promotion of non-conventional households which are less fruitful. In the catholic theology the value of marriage and family is not the matter of gender roles, emancipation and human rights. It is the question of the quality of adults and children lives and from the point of view of the Church the question of long term survival as well. The social experimentation on family life could be part of personal freedoms and preferences but for the well-being of children is of very importance that society promote the value of conventional marriage and family. Such lifestyle is the only type of family life which could create long-term survival and prevent social and economic crisis. At the same time the families based on marriage are more stable, healthy and economically more favorable for children, adults and society. Therefore

the promotion of family values at all level of education, in media and with the suitable family policy it is very important. From the theological point of view the factor of faith should be more included in the research of family life. It is believed that practicing members of religious communities have higher number of children, better relationship between husband and mother, less risk for divorce and better health. Therefore further research on this field will be of the most welcome.

References

- Acoc, Alan C., and David H. Demo.** 1994. *Family diversity and well-being*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Adkins, Kate S.** 2008. Implications of violent and controlling unions for mother's mental health leaving. The Ohio State University 2008. <http://crcw.princeton.edu/workingpapers/WP08-14-FF.pdf> (accessed 21.12.2008).
- Amato, Paul R., and Alan Booth.** 1997. *A generation at risk : growing up in an era of family upheaval*. Cambridge, Mass, & London: Harvard University Press.
- Anderson Moore, Kristin, Susan M. Jekielek, and Carol Emig.** 2002. Marriage from a child's perspective: How does family structure affect children, and what can we do about it? *Research Brief*. Washington, DC: Child Trends.
- Angel, Ronald, and Jacqueline Lowe Worobey.** 1988. Single Motherhood and Children's Health. *Journal of Health and Social Behavior* 29, no. 1:38–52.
- Aquilino, William S.** 1994. Impact of Childhood Family Disruption on Young Adults' Relationships with Parents. *Journal of Marriage and Family* 56, no. 2:295–313.
- Catechism of the Catholic Church.** 2000. 2nd ed. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana; Washington, D.C.: United States Catholic Conference.
- Cutler, David M., Edward Glaeser, and Karen Norberg.** 2001. Explaining the Rise in Youth Suicide: Working paper no. 1917. *National Bureau of Economic Research*. <http://www.nber.org/papers/w7713.pdf> (accessed 20.3.2008).
- Dolenc, Danilo.** 2011. Households and families, Slovenia: 1 January 2011 (final data). http://www.stat.si/eng/novica_prikazi.aspx?id=4029 (accessed 22.4.2012).
- Ellis, Bruce, et al.** 2003. Does Father Absence Place Daughters at Special Risk for Early Sexual Activity and Teenage Pregnancy? *Child Development* 74:801–821.
- Eurostat.** 2012. Live births outside marriage. http://epp.eurostat.ec.europa.eu/portal/page/portal/product_details/dataset?p_product_code=TPS00018 (accessed 22.4.2012).
- Gallagher, Maggie.** 2006. If marriage is natural, why is defending it so hard? Taking up the challenge to marriage in the pews and the public square. Review of reviewed item. *Ave Maria Law Review*, no. 2. <http://www.avemari-alaw.edu/assets/documents/lawreview/articles/AMLR.v4i2.gallagher.final3.pdf> (accessed 20.3.2008).
- Harper, Cynthia, and Sara McLanahan.** 2004. Father absence and youth incarceration. *Journal of Research on Adolescence*, no. 14:369–397.
- Hetherington, E. Mavis, and John Kelly.** 2002. *For better or for worse: divorce reconsidered*. New York: W.W. Norton.
- Hornsby-Smith, Michael P.** 2006. *An introduction to Catholic social thought*. Cambridge, UK & New York: Cambridge University Press.
- Horwitz, Allan V., and Helene Raskin.** 1998. The Relationship of Cohabitation and Mental Health: A Study of a Young Adult Cohort. *Journal of Marriage and the Family* 60, no. 2.
- Jaynes, William H.** 2000. The effects of several of the most common family structures on the academic achievement of eight graders. *Marriage&family review* 73, no. 1/2:73–97.
- Johnson, Gregory R., et al.** 2000. Suicide among adolescents and young adults: a cross-national comparison of 34 countries. *Suicide&Life-threatening Behavior* 30, no. 1:74–82.
- Lundberg, O.** 1993. The impact of childhood living conditions on illness and mortality in adulthood. *Social science & medicine* 36:1047–52.
- Marquardt, Elizabeth.** 2005. *Between two worlds: the inner lives of children of divorce*. New York: Crown.
- . 2005. *Family structure and children's educational outcomes*. New York: Institute for American Values.
- McLanahan, Sara, and Gary D. Sandefur.** 1994. *Growing up with a single parent: what hurts,*

what helps. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

McLanahan, Sara. 2000. Family, state and child wellbeing. *Annual Review of Sociology* 26:703–706.

Pienta, Amy Mehraban, Mark D. Hayward and Kristi Rahrig Jenkins. 2000. Health consequences of marriage for the retirement years. *Journal of Family Issues* 21, no. 5:559–586.

Pontificium Consilium de Iustitia et Pace. 2005. *Compendium of the social doctrine of the Church*. London & New York: Burns & Oates.

Popenoe, David. 2008. Cohabitation, Marriage and child wellbeing: A Cross-National Perspective. Piscataway: The National Marriage Project. <http://www.smartmarriages.com/uploaded/Cohabitation.Report.Popenoe.08.pdf> (accessed 22.4.2012).

Rank, Mark R., and Thomas A. Hirschl. 1999. The economic risk of childhood in America: estimating the probability of poverty across the formative years. *Journal of Marriage and the Family* 61, no. 4:1058–1067.

Ringback Weitof, Gunilla, Anders Hjern, Bengt Haglund and Mans Rosen. 2003. Mortality, severe morbidity, and injury in children living with single parents in Sweden: a population-based study. *The Lancet* 361:289–295.

Schwartz, Joseph E. et al. 1995. Sociodemographic and psychosocial factors in childhood as predictors of adult mortality. *American Journal of Public Health* 85:1237–1245.

Seltzer, J.A. and S.M. Bianchi. 1988. Children's Contact with Absent Parents. *Journal of Marriage and the Family* 50:663–677.

Simons, Ronald L., Kuei-Hsiu Lin, Leslie C. Gordon, Rand D. Conger and Frederick O. Lorenz. 1999. Explaining the higher incidence of adjustment problems among children of divorce compared with those in two-parent families. *Journal of Marriage and the Family* 61, no. 4:1020–1033.

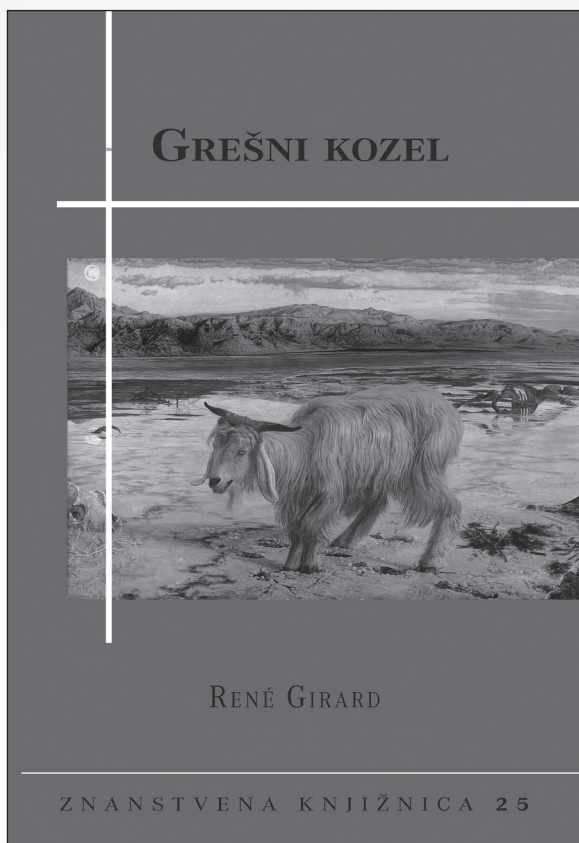
Stack, Steven, and J. Ross Eshleman. 1998. Marital status and happiness: a 17 nation study. *Journal of Marriage and the Family* 60:527–536.

Statistical Office of the Republic of Slovenia. 2012. Živorojeni, rojeni v zakonski zvezi ali zunaj zakonske zveze, po starosti matere in vrstnem redu rojstva: Slovenija, letno poročilo. <http://pxweb.stat.si/pxweb/Dialog/Saveshow.asp> (accessed 22.4.2012).

Šter, Darja. 2011. Marriages and divorces, Slovenia, 2010, http://www.stat.si/eng/novica_pri_kazi.aspx?id=4003 (accessed 22.4.2012).

The Witherspoon Institute. 2008. *Marriage and the public good: ten principles*. Princeton, New Jersey: The Witherspoon Institute.

Zill, Nicholas, et al. 1993. Long-term effects of parental divorce on parent-child relationships, adjustment, and achievement in young adulthood. *Journal of Family Psychology* 7, no. 1:91–103.



René Girard
GREŠNI KOZEL

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

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 72 (2012) 2, 205—217
 UDK: 27-878.2:27-853-774(497.4lg)
 Besedilo prejeto: 04/2012; sprejeto: 05/2012

Bogdan Kolar

Posledice janzenističnih idej za nekatere oblike ljudske pobožnosti

Povzetek: Kot duhovno, teološko in politično gibanje je janzenizem vplival na vse vidike cerkvenega, socialnega, kulturnega in tudi političnega življenja. Čeprav je bilo na Slovenskem najbolj cvetoče obdobje janzenističnih idej 18. stoletje, se je v posameznih okoljih čutil vpliv vsaj še nekaj desetletij pozneje. Članek predstavi vpliv janzenističnih idej na nekatere oblike ljudskih pobožnosti, predvsem na pobožnost križevega pota, ki je bila spoštovana oblika praktičnega verskega življenja tudi na Slovenskem. Ob zgledu župnije Ig pri Ljubljani, kjer so v zadnjih letih 18. stoletja prenovili cerkev sv. Martina, je predstavljeno uveljavljanje novih idej pri urejanju pobožnosti križevega pota in pri umeščanju podob v župnijski cerkvi. Ker je imel takratni dušni pastir podporo v vodstvu ljubljanske nadškofije, je kljub nasprotovanju nekaterih vernikov v cerkev postavil novo upodobitev križevega pota, ki je bila bolj v skladu z novimi teološkimi pogledi in manj odvisna od ljudskega čutenja.

Ključne besede: Cornelius Otto Jansen (1585–1638), janzenizem, križev pot, ljudske pobožnosti, Slovenija, župnija Ig

Abstract: **Effects of Jansenism on some Forms of Popular Devotion**

As a spiritual, theological, cultural, and political movement, Jansenism influenced all aspects of church life as well as social, cultural, and even political realities. Although Jansenist ideas mostly flourished in Slovenia in the 18th century, its effects could still be felt in some environments throughout the following decades. The paper presents the influence of Jansenist ideas on some forms of popular devotions, particularly on the Stations of the Cross, which was a well-loved form of practical religious life in the church communities in Slovenia. The case of the parish Ig near Ljubljana, where St Martin's parish church was renovated towards the end of the 18th century, shows the implementation of the new ideas in connection with the devotion of the Stations of the Cross and their putting up in the parish church. Though opposed by a good number of parishioners, the parish priest, who was backed by the leaders of the archdiocese of Ljubljana, put up a new representation of the Stations of the Cross. This representation was more in compliance with the new theological ideas and depended less on the popular sentiment.

Key words: Cornelius Jansen (1585–1638), Jansenism, the Stations of the Cross, popular devotions, Slovenia, parish Ig near Ljubljana

O janzenizmu govorimo v zgodovini Cerkve kot o večplastnem fenomenu. Če mu je dal ime flamski škof in teolog Cornelius Otto Jansen – Jansenius (1585–1638), pa se je potem v različnih okoljih in v različnih obdobjih preoblikoval in dobil nove vsebine. Cornelius Otto Jansen je bil predavatelj in rektor univerze v Louvainu, izjemen poznavalec bibličnih ved in cerkvenih očetov. Svoja temeljna dognanja, pridobljena ob študiju Pentatevha, Pregovorov, nekaterih drugih delov Stare zaveze in evangelijev, je študentom posredoval v 145 predavanjih. Hkrati je svoje ugotovitve sistematično vključil v svojo duhovno podobo in oblikovanje stališč, ki pa so mu prinesla izvirno mesto v zgodovini teologije šele po njegovi smrti. Načrtno je preučeval misel cerkvenega očeta Avgušтина, pri tem pa je ostal pri vprašanih, ki so zadevala milost, izjemno previden. Ko je bil leta 1635 imenovan za rektorja univerze v Louvainu, je v novi vlogi postal zelo delaven, zlasti pri urejanju univerzitetne knjižnice in arhiva. Hkrati je še dalje namenjal vso pozornost pripravi obsežnega in celovitega dela, v katerem bi sistematično predstavil Avguštinove ideje o milosti. V letu 1635 je bil imenovan za škofa v kraju Ypres, vendar sredi novih dolžnosti ni pozabil na svoje veliko delo, ki ga je začel pisati konec leta 1627 in ga je preprosto naslovil *Augustinus*, da bi tudi tako poudaril svojo zvestobo »doktorju milosti«. S pomočjo svojih sodelavcev je spis končal aprila 1638 (v tiskani obliki je spis izšel šele leta 1640), v začetku maja 1638 pa je umrl kot žrtev kuge, ne da bi videl svoje tiskano delo. Umrl je mirno, »za seboj pa pustil spomin pobožnega in strogega duhovnika, globoko navezanega na Cerkev, neutrudljivega delavca s pronicljivim duhom in s tankovestnim ter nekoliko hladnim značajem, a obdarjen z visoko poklicnim čutom dolžnosti« (Cognet 2003, 714).

Nadaljevalci in zagovorniki idej škofa Janseniusa so imeli močan vpliv tako na Cerkev kakor na širšo družbo, a tudi na politiko vse do konca 18. stoletja, ponekod še v 19. stoletju. Pri tem seveda ne govorimo o enovitem in idejno homogenem fenomenu – takšen janzenizem ni nikoli obstajal. Vseskozi se je namreč srečeval z nasprotovanjem močnih cerkvenih krogov, katerih temelj so bili člani Jezusove družbe, ki so ohranjali bolj optimističen pogled na človeka; ta pogled je bil eden od sadov renesančnega obdobja. Prav ob dramatičnem nasprotovanju dveh pogledov – to ni ostalo niti brez političnih posledic – se je izoblikovala janzenistična miselnost. Konfliktna zgodovina tega fenomena je vplivala na značilnosti in vpliv janzenizma, ki se je zato znova in znova preoblikoval. Različni poudarki in struje se niso kazali le med deželami, temveč tudi znotraj posameznih socialnih skupin ali teoloških krogov.

Dosedanje preučevanje nastopa janzenizma v slovenskem prostoru je prineslo več izvirnih in zanimivih ugotovitev. Kmalu po prvi svetovni vojni je frančiškan Regalat Čebulj v svoji disertaciji obravnaval vprašanje janzenizma na Slovenskem in posebej v odnosu do reda manjših bratov (Čebulj 1922). Po Čebuljevem prepričanju je janzenistične ideje začel uvajati v slovenski prostor ljubljanski škof Karel Janez Herberstein (1719–1787), ki je bil v Ljubljani najprej pomožni škof in po letu 1772 voditelj škofije. Da je bilo pri poimenovanju slovenskih cerkvenih voditeljev in teoloških avtorjev v drugi polovici 18. in na začetku 19. stoletja kot janzenizmu naklonjenih precej pretiravanja, je v pregledu zgodovine Cerkve na Slovenskem

ugotovil France M. Dolinar (Dolinar 1991). Isti avtor je že predtem v razpravi Pastoralna dejavnost ljubljanskega škofa Karla Janeza Herbersteina (Dolinar 1976) ocenil vlogo škofa Herbersteina in njegov pomen za uveljavljanje načel reformnega katolicizma. Škofu Herbersteinu je bil leta 2003 namenjen rimski simpozij, na katerem je blizu trideset avtorjev celovito ovrednotilo škofov čas in njegovo mesto v življenju Cerkve. Teološke ideje, ki so prevladovale v tem obdobju, je ocenil France M. Dolinar (Dolinar 2004). Drugi avtorji so delo škofa Herbersteina in njegov čas prikazali z različnih drugih vidikov. Pri tem je bila predstavljen vrsta novih ugotovitev, nekatere do tedaj ustaljene ocene pa so bile uvrščene v nov in deloma širši kontekst. Ena od teh ugotovitev je bila: »Vsi duhovni pisatelji in vsi škofje, ki jih je slovensko in deloma tuje zgodovinopisje označilo kot janzeniste, so se v svojih delih izrecno distancirali od Jansenovih teoloških zmot in so na tem področju vsi brez izjeme priznali Rimu oblast vrhovnega rabsodnika.« (Dolinar 2004, 18)

Več avtorjev je doslej v slovenskem jeziku objavilo svoje ugotovitve tudi o vplivu janzenističnih idej na pobožnost križevega pota. Najbolj obsežna je bila razprava Avgušтина Stegenška *Zgodovina pobožnosti sv. križevega pota*, objavljena najprej v nadaljevanjih v *Voditelju v bogoslovnih vedah* in nato kot samostojna publikacija z enakim naslovom (Stegenšek 1912). Poleg splošnega zgodovinskega pregleda je avtor predstavil več upodobitev križevega pota in izvirnost postavitve posameznih postaj. V širšem kontekstu je o odnosu do pobožnosti križevega pota spregovoril Franc Ušeničnik v razpravi Rigorizem naših janzenistov (Ušeničnik 1923) in več pozornosti namenil pregledu janzenističnih spisov med slovenskimi duhovniki. Posebno ga je zanimalo, ali so slovenski janzenisti učili tudi janzenistične dogmatične zmote in koliko so se z janzenističnim rigorizmom pri branju teološke literature srečevali duhovniki, ki so delovali na Slovenskem. Za razstavo slikarskega opusa Antona Cebeja (1722–1774) je Ferdinand Šerbelj pripravil razpravo *Križev pot Antona Cebeja v okviru tradicije* (Šerbelj 1994). Glavne poudarke poprejšnjih ugotovitev pa je v preglednem znanstvenem prispevku z naslovom Frančiškanski, ljudski in jožefinski križev pot leta 2005 objavila Julka Nežič (Nežič 2005). Tukaj želimo na konkretnem primeru pokazati, kako se je osebna pobuda duhovnikov, zagovornikov janzenističnih idej, kazala v njihovem pastoralnem delu.

1. Janzenizem in pobožnost križevega pota

Križev pot se je izoblikoval kot posebna oblika pobožnosti v krščanski zgodovini sorazmerno pozno. Pri tem je bilo pomembno ponazarjanje dogodkov iz Jezusovega zemeljskega življenja, predvsem iz zadnjega obdobja, to je njegova krvava pot od obsodbe na smrt do usmrtitve na Kalvariji. Pobožnost je imela svoje začetke v posnemanju romarjev, ki so odhajali v Sveto deželo, da bi stopali po poti, ki jo je s svojo navzočnostjo posvetil Kristus. Eno od izročil poroča, da je vse te kraje po Kristusovem vnebohodu obiskala tudi Marija in o tem pripovedovala v enem od videnj sv. Brigiti (Brown 2003, 500). Križev pot se je v teku stoletij spreminjal in je bil zelo odvisen od duhovnih razmer v krščanskih skupnostih. Šele na

začetku 18. stoletja se je izoblikoval, kakor ga poznamo danes. Pri tem je opravil veliko delo sv. Leonard Portomavriški (1676–1751), ki je bil tako navdušen delavec za uveljavitev te pobožnosti, da se ga je oprijelo ime »pridigar križevega pota«. Po izročilu naj bi med letoma 1731 in 1751 postavil kar 572 postaj križevega pota.

Vrsto vprašanj, povezanih s postavljanjem podob križevega pota, je razrešil papež Klemen XII. (Cerkev je vodil od leta 1730 do 1740), znan nasprotnik janzenističnih krogov in velik podpiratelj misijonskega dela. Z več dokumenti je določil število postaj na križevem potu, kraje in okoliščine postavljanja in tudi način opravljanja te pobožnosti. Izdal je določbe o pridobivanju odpustkov pri opravljanju pobožnosti križevega pota in določil kraje, kjer je bilo odpustke mogoče dobiti (Brown 2003, 500). Če so sprva smeli postavljati upodobitve križevega pota le v cerkvah in v kapelah, ki so jih upravljali člani skupnosti manjših bratov observantov (franciškanov), in je bilo mogoče dobiti odpustke le na teh krajih, pa je papež Klemen XII. te privilegije razširil še na druge cerkve.

Že konec istega stoletja je pobožnost križevega pota pod vplivom različnih duhovnih gibanj doživela radikalne spremembam, ki pa niso ohranile trajne narave. Govorimo predvsem o janzenističnem pogledu na različne oblike pobožnosti in liturgije kot takšne: »Janzenisti so hoteli, da se zopet uvede prvotna preprosta oblika cerkvene liturgije. Ves zunanji sijaj in nakit naj bi izginil iz cerkva. Posebej so obsojali 'ljudske pobožnosti', izpostavljanje presv. Rešnjega Telesa, križev pot, rožni venec, romanje in zbiranje vernikov v raznih bratovščinah.« (Ušeničnik 1923, 41) Med teologi, ki so zagovarjali takšno učenje, je bil med raznimi oblikami ljudskih pobožnosti deležen posebne pozornosti prav križev pot: kot pomembno sestavino opravljanja pobožnosti je upošteval človekovo čustveno stran in osebno doživljanje. Reformnih posegov je bilo več vrst in, nastopali so z različno mero radikalnosti. Najbolj radikalna usmeritev je zagovarjala stališče, da bi smele postaje prikazovati izključno tiste prizore, ki so izpričani v Svetem pismu; po tem gledanju bi pravi križev pot smel obsegati le sedem postaj. Kar v nekaj slovenskih cerkvah je še danes ohranjena ta oblika križevega pota. Druga, manj radikalna smer je spreminjala le vsebine postaj, ki jih je resda ohranila štirinajst po številu, bila pa je bolj v skladu z izročilom in z drugimi viri (predvsem apokrifnimi), pri katerih se je ta pobožnost navdihovala. V primeru, ki ga obravnavamo, govorimo o tem drugem pristopu k prenovi postaj križevega pota.

2. Odmevi v župniji Ig pri Ljubljani

Kot zanimivo pričo dogajanja, povezanega z raznimi oblikami ljudskih pobožnosti na splošno in posebej z mestom postaj križevega pota v Cerkvi, lahko vzamemo zgodovino podob v župnijski cerkvi na Igu pri Ljubljani. Župnija sodi med starejše župnije v neposredni soseščini deželne prestolnice in je bila prvotno sestavni del pražupnije sv. Petra pri Ljubljani. Leta 1291 je omenjen vikar Gotfrid z Iga, ki je bil priča pri izstavitvi darilne listine. Čeprav še vedno obstajajo vprašanja o stopnji samostojnosti pri delovanju duhovnikov na Igu, sega v leto 1363 prva

omemba lga kot župnije, v letu 1461 pa je bil lg vključen v novoustanovljeno ljubljansko škofijo, vendar po vsej verjetnosti še vedno kot vikariat pražupnije sv. Petra (Dolinar 2011, 20). V okviru dogajanja v cerkvenih skupnostih na robu ljubljanskega barja je bila župnija lg stoletja pomembno središče za širše področje, tamkajšnji dušni pastirji pa ugledni cerkveni voditelji. Že konec 18. stoletja so se cerkveno-upravno osamosvojili posamezni deli župnije, drugi so večjo samostojnost dosegli v 19. stoletju (Golo, Tomišelj, Želimlje), vseskozi pa je imela posebno mesto v življenju župnije in pri utrjevanju ljudskih pobožnosti na obrobju ljubljanske ižanska podružnična cerkev Marije Kraljice miru na Kureščku. Sredi 18. stoletja je kot kraj poglobljene marijanske pobožnosti dobila posebno mesto še podružnična cerkev v Tomišlju.

Kolikor je doslej znanega o postavitvi podob križevega pota v župnijsko cerkev sv. Martina na Igu, lahko povemo, da so prvi križev pot postavili tik pred sredino 18. stoletja. Leta 1741 je župnijski urad zaprosil škofijski ordinariat v Ljubljani za dovoljenje, da postavi križev pot in opravi obred blagoslova (NŠAL, škof. prot., 1741, 498). Župnijo lg je takrat vodil Mihael Omerza (župnik od leta 1715 do leta 1742), ki je imel licenciat teologije. Znan je po gradnji nove cerkve v Tomišlju in po vrsti drugih pastoralnih pobud. Pri romarski cerkvi v Tomišlju je ustanovil mesto beneficiata in duhovniku je prepustil hišo in bogato knjižnico. V Ljubljani je poskrbel za dijaško ustanovo in v rojstnem Kamniku še za mašno ustanovo (Baraga 2011, 99). Vendar ta križev pot v ižanski župnijski cerkvi ni ostal več kakor dobrega pol stoletja. V skladu z novimi duhovnimi tokovi so se v devetdesetih letih 18. stoletja odločili za postavitev nove upodobitve postaj križevega pota. Pri tem niso bile toliko pomembne spremembe v samih oblikah verovanja in izražanja pobožnosti med ljudmi, temveč veliko bolj uveljavljanje novih meril pobožnosti, ki so se kazala v širšem evropskem prostoru: duhovniki, ki so delovali v župniji lg, so večino ma prišli od tam, saj je dovršen del ižanskih župnikov iz 18. stoletja študiral v Gradcu ali na Dunaju.

Pri uveljavljanju janzenističnih idej kot sestavin novega duhovnega gibanja so v ižanski župniji od sredine 18. do začetka 19. stoletja opravili posebno nalogo trije dušni pastirji, ki so se drugače uveljavili tudi v širšem slovenskem prostoru. Njihovi posegi so se oblikovali prav v odnosu do ljudske pobožnosti križevega pota. Svojo sled so pustili tako v na novo zastavljenih besedilih te pobožnosti kakor pri postavljanju upodobitev. Ni si težko predstavljati, da so pri tem povzročali napetosti v zvezi z ustaljenimi oblikami pobožnosti, ki so bile v župniji v veljavi v prejšnjih obdobjih. Kot kaplan je v župniji v letih od 1777 do 1781 deloval Anton Klementini (Clementini), pozneje znan avtor besedil križevega pota (SBL 1:463). Med letoma 1781 in 1786 je župnijo in dekanijo vodil Jožef Gollmayer, ki je v utrip župnije posegel kot organizator cerkvenega življenja in uresničevalec jožefinskih reformnih ukrepov ter bil »na glasu zmožnega in učenega duhovnika« (SBL 1:228–229; Baraga 2011, 86). Nazadnje je dobri dve desetletji (od leta 1786 do leta 1807) naloge župnika in dekana opravljal Janez Pavel Stroj (Stroy), ki je poskrbel za postavitev novih podob križevega pota (SBL 3:526–527; Baraga 2011, 111).

3. Pobudniki za spremembo

Cerkev je oskrbel z novimi postajami križevega pota omenjeni župnik Janez Pavel Stroj (Stroy), konzistorialni svetnik (od leta 1805 dalje) in dekan na Igu. V župnijo je prišel dne 12. julija 1786 in jo je vodil do smrti 6. avgusta 1807; umrl je na Igu, ko je bil star 49 let, beremo v kroniki župnije.¹ Rojen je bil dne 25. junija 1758 v Podbrezjah in v Ljubljani obiskoval latinske šole; tu je bil sošolec Valentina Vodnika. V Ljubljani je tudi študiral teologijo in bil posvečen za duhovnika dne 9. junija 1781. Prve službe je opravljal na škofijskem ordinariatu, kjer je bil štiri leta kaplan in notar v ekipi škofa Karla Janeza Herbersteina. Pridobil si je sloves dobre ga govornika in zglednega duhovnika. Že med službovanjem na škofiji je spremljal spremembe, ki so jih v življenje Cerkve ob sodelovanju voditeljev ljubljanske škofije (po letu 1788 nadškofije metropolije) vnašale državne oblasti. Po ugotovitvah Maksimilijana Miklavčiča je sodeloval z več »somišljeniki zmerne janzenistične smeri« (SBL 3:526). Že v letu zatem, ko je nastopil službo župnika, sta bili na področju župnije ustanovljeni dve lokalni kaplaniji, na Golem in v Želimljem, ki sta dobili svoja lastna duhovnika. S precejšnjo mero samostojnosti je začela delovati tudi ekspozitura na Kureščku. Po prizadevanju župnika Stroja je župnija leta 1788 dobila nove orgle in nato še nove postaje križevega pota. Poskusil se je še kot teološki pisec. Leto po duhovniškem posvečenju je v nemščini izdal knjižico, ki jo je prevedel iz francoščine *Za pouk in v tolažbo ubogim in takim, ki morajo za svoje življenje trdo delati* (*Christliche Betrachtungen, zum Unterrichte, und zum Tröste für Arme, und solche Personen, die sich um ihren Lebensunterhalt hart plagen müssen*. Aus dem Französischen übersetzt von Johann Stroy). Leta 1783 je bila nemška knjižica ponatisnjena, hkrati je izšel tudi njen slovenski prevod *Kershansku premischluvanje k podvuzhenju, inu k troshtu sa vboshne, inu take ludy, kateri se morejo sa svoj shivesh terdu truditi*; ta knjižica je bila leta 1792 ponovno natisnjena (Baraga 2011, 111). Župnik Stroj je bil pokopan v sredini kapelice na novem pokopališču na Grubenici, ki so ga odprli leta 1778, potem ko so prenehali pokopavati ob župnijski cerkvi in ob podružnični cerkvi sv. Uršule. Velikonočni potres, ki je leta 1895 prizadejal Ljubljano in okolico, je veliko škodo povzročil tudi ižanskemu pokopališču, med drugimi je uničil grob župnika Stroja.

Ižanci so imeli izkušnjo z janzenistično usmerjenimi duhovniki že pred župnikom Janezom Pavlom Strojem. Pred njim je namreč v letih od 1781 do 1786 župnijo in dekanijo vodil Jožef Gollmayer, doma iz Lesc oziroma Radovljice, ki je teologijo študiral na Dunaju in v Gradcu. Na Ig je prišel, potem ko je v Gornjem Gradu opravljal službo župnika in komisarja (dekana). Na novem službenem mestu je začel razširjati ideje, ki so resda bile sestavni del novih cerkveno-političnih odnosov v času razsvetljenih absolutistov. V skladu s to usmeritvijo so bile leta 1783 in leta 1784 v župniji ukinjene vse bratovščine, to je bratovščina presv. Rešnjega telesa pri župnij-

¹ Prim. Chronik der Pfarre Igg, 30–31. Pomembne so nekatere pripombe pri seznamu župnikov in drugih duhovnikov, ki so delovali v župniji, ne pa kronika v pravem pomenu besede. V tej knjigi so na precej dolgo predstavljeni rajni člani ižanskih gospodov in drugi plemenitega rodu, ki so bili pokopani ob kripti ižanske cerkve ali ob cerkvi, dokler ni bilo pokopališče med jožefinskimi reformami preseljeno iz središča kraja na njegov rob.

ski cerkvi, rožnovenska bratovščina pri podružnici v Tomišlju in bratovščina Kraljice miru na Kureščku. Premoženje bratovščin je postalo sestavni del premoženja državnega šolskega sklada. V času župnika Gollmayerja je bilo tudi zaprto pokopališče ob župnijski cerkvi sv. Martina. Po pregledu bogatega ohranjenega arhivskega gradiva iz tega časa je France Baraga ugotovil: »Župnik je bil izrazit janzenist in lžanci z njim od vsega začetka niso bili zadovoljni, saj jim je le stežka dal odvezo in jih še teže pripuščal k obhajilu. Zadeva se je tako zaostрила, da ga je zakupnik izanskega gospostva Janez Krištof Glazbichler 6. februarja 1782 prijavil deželnemu uradu. Začela se je preiskava, ki je trajala tri leta in napolnila debel fascikel zaslišanj in korespondence od Ljubljane do Dunaja. Gubernij je lžancem priznal, da so upravičeni do novega župnika, župnik pa je od samega cesarja prejel nasvet, naj bo bolj blag do svojih župljanov.« (Baraga 2011, 86) Poleti 1786 je moral Gollmayer zapustiti župnijo Ig; preselil se je v Kranj, kjer je bil župnik in dekan; tu je tudi umrl dne 22. oktobra 1799. Službo župnika je v napetih razmerah prevzel Janez Pavel Stroj.

Po smrti škofa Karla Janeza Herbersteina dne 7. oktobra 1787 je nastopil nadškof metropolit Mihael Leopold Jožef Andrej Brigido (rojen leta 1742 v Trstu, umrl pa dne 23. julija 1816 prav tam), ki je vodstvo ljubljanske metropolije prevzel dne 8. junija 1788 in jo je vodil do začetka decembra 1806, ko se je moral umakniti in je odšel za voditelja škofije Spiš. Po mnenju Frana Kidriča (SBL 1:60) je bil to janzenist avstrijskega tipa in jožefinec, vendar bolj vključen v dogajanje v deželi in v Ljubljani kakor v cerkvene dogodke. Kidrič dodaja oceno, da nadškof Brigido »izmed ljudskih pobožnosti križev pot zdaj prepoveduje, zdaj ob upoštevanju janzenistične reforme dovoljuje, procesije dopušča le proti posebnemu dovoljenju škofa, oziroma v bolj oddaljenih krajih dekanata itd.«. Nadaljuje: »Prevodi križevega pota Leonarda de Porto Maurizio so se mogli zopet ponatiskovati, pojavil pa se je obenem tudi Klementinijev janzenistični križev pot, ki je bolj ustrezal intencijam nadškofovim.« Novejše ocene delovanja nadškofa Brigida, zlasti ob pogledu na njegovo tiskano pastirsko pismo iz marca 1804, ne omenjajo več njegovega poudarjenega janzenizma, temveč večjo odprtost za teološke ideje, ki so prihajale tudi iz drugih okolij, na primer tiste, ki so bile v učbenikih teologije na rimskih teoloških šolah. »Svojim duhovnikom je tako, brez cesarjevega dovoljenja, želel razširiti teološko obzorje in jih seznaniti s teološkimi pogledi bogoslovnih pisateljev tudi izven meja svoje ožje domovine.« (Dolinar 2007, 242)

V omenjenem pastirskem pismu iz leta 1804 nadškof Brigido o križevem potu (kakor tudi o vrsti drugih ljudskih pobožnosti) ni spregovoril. Bolj značilno je, da je imel v osnutku pisma pripravljeno stališče tudi o pobožnosti križevega pota: »Po cerkvah se smejo na stene obešati podobe, ki kažejo vernikom skrivnosti Gospodovega trpljenja; a podobe se morajo ujemati s sv. pismom. Povsem pa hočemo, da se odpravi navada, ki se je v nekaterih krajih uvedla proti naši volji, da hodi ljudstvo v izprevodu od postaje do postaje; ta navada nasprotuje tudi cesarskemu odloku iz l. 1787.« (Ušeničnik 1923, 43) Po tem razumevanju je bilo treba iz križevega pota izločiti vse, kar je temeljilo na izročilu in ne na Svetem pismu, na primer trikratni Kristusov padec pod križem, Veronikino dobro delo idr. Vendar v končni obliki pisma, ki je bilo natisnjeno in posredovano duhovnikom, takšno učenje ni

bilo ohranjeno. V času delovanja nadškofa metropolita Brigida je bil škofijski uslužbenec tudi mladi duhovnik Janez Pavel Stroj, ki je tako lahko iz prve roke spoznal nazore svojega predstojnika in drugih uradnikov v kuriji in jih nato uveljavljal v svojem pastoralnem delu.

Ob nadškofu Brigidu je poslovanje nadškofijskega ordinariata usklajeval generalni vikar Franc Borgia Karel Raigersfeld (rojen dne 26. septembra v Gradcu, umrl pa dne 16. julija 1800 v Ljubljani). Bil je tretji sin uspešnega trgovca in državnega uradnika Franca Henrika Raigersfelda, ki ga je cesarica Marija Terezija imenovala za gubernijskega svetnika in mu podelila dedno baronstvo. Sodeloval je pri uvajanju kresij v Ljubljani, v Postojni in v Novem mestu in skrbel za napredek gospodarstva v deželi (SBL 3:14). Franc Borgia Karel Raigersfeld je kot mladenič postal član jezuitskega reda in od leta 1767 do ukinitve reda predaval zgodovino na Terezijanski akademiji na Dunaju. Naslednjih deset let (do leta 1783) je bil učitelj in spremljevalec mladega kneza Lichnowskega; z njim je več let obiskoval različne nemške univerze, na katerih je mladi knez študiral. Leta 1784 je postal častni kanonik stolnega kapitlja v Trstu, dne 6. aprila 1788 pa ljubljanski stolni kanonik. Od leta 1792 do leta 1794 je opravljal naloge verskega referenta pri guberniju in leta 1794 postal generalni vikar v Ljubljani. Že naslednje leto je bil dne 5. septembra 1795 posvečen za naslovnega škofa pičenskega in imenovan za ljubljanskega pomožnega škofa (SBL 3:14). Službo generalnega vikarja je opravljal do smrti.

Pobudo za spremembo postaj križevega pota je župnik Janez Pavel Stroj naslovil na nadškofijski ordinariat v Ljubljani dne 25. januarja 1796. Med drugim je v prošnji zapisal: »Med ljudmi, ki spadajo v župnijo Ig, se je našlo nekaj dobrotnikov, ki so pripravljeni za obnovo postaj križevega pota v tukajšnji cerkvi zbrati prostovoljne prispevke. Te priložnosti se je poslužil spodaj podpisani in je že ob kakšni priložnosti posameznim članom te skupnosti predstavil, da bi bilo primerno duhu krščanstva, splošnim predpisom in za pospeševanje posnemanja trpečega Zveličarja, če bi od obstoječih podob nekatere odstranili in namesto njih postavili druge podobe Odrašenikovega trpljenja, kakor na primer potenje krvi, bičanje, kronanje in druge podobne, ki bi bile bolj primerne za večji poduk in tolažbo vernikov. Podpisani je bil srečen, da je en del skupnosti, ki je sposoben ločiti bistveno od slučajnega, uspešno pridobiti za isto mnenje, najti je samo še nekatere, ki zaradi neke slepe gorečnosti, ki je utemeljena le na vnaprejšnjih predsodkih, ne dopuščajo nobene spremembe, in pri tem hočejo morebitne spremembe križevega pota, ki je narejen na prepovedan način in postavitev križev izrecno pogojevati. Da ne bi v tej stvari z ene strani storil nobenega napačnega koraka in da bi lahko z druge strani v polni meri ugodil volji in namenu predpostavljenih, prosi podpisani, da bi mu knezonadškofijski urad prijazno dal navodilo, kako naj ravna v tej stvari.«

Odgovor generalnega vikarja Raigersfelda mu je bil poslan že naslednjega dne, to je 26. januarja 1796. »Predlog je hvalevreden in sprejemljiv, dodati je treba, katere dosedanje predstavitve naj bi ostale in katere bi bile nadomeščene z drugimi, tudi ali je bilo ljudstvo zadosti poučeno, da ne bi nihče dobil napačno predstavo, da gre za vsiljevanje kakšnega novega učenja,« je v svojem odgovoru zapisal generalni vikar (NŠAL, ŠAL/Ž, župnija Ig, fasc. 96, leto 1796).

4. Bistvene spremembe

V skladu z navodilom, ki ga je prejel konec januarja, je dne 10. marca 1796 župnik Stroj poslal daljšo obrazložitev svojega predloga in hkrati vsebinsko predstavitev sprememb. Za boljše razumevanje sprememb in kot pojasnilo, za katero je vpraševal generalni vikar, je dodal primerjavo med starimi upodobitvami in novimi. Hkrati je v svojem odgovoru poudaril, da tako poslani predlog daje knezoškofijskemu uradu v »preverbo, presojo in odobritev«. Zagotovil je še, da »ljudstvo s povedanimi spremembami ne le, da je povsem zadovoljno, temveč si najbolj goreče želi, da bi bile te čudovite podobe trpljenja Jezusa Kristusa za premišljevanje čim prej postavljene, pri čemer so dali svoje pogoste prispevke v tako kratkem času, da je župnik v stanju naročiti podobe, ki bodo spodbudne in bodo narejena na način, ki bo najbolj ustrezal častitljivim vsebinam«. Ker je predlog izviren izraz svojega časa in izraža duha, ki je takrat vladal v duhovniških vrstah, ta del dopisa navajamo v celoti, ob predstavitev posameznih starih in novih postaj pa je v poševni pisavi dodan še slovenski prevod.

1. Jesus wird zum Tode verurtheilet. – <i>Jezus je obsojen na smrt.</i>	Die Blutschwitzung Jesu Xti in dem Ölgarten. – <i>Jezus Kristus poti krvavi pot na Oljski gori.</i>
2. Jesus nihmt das Kreutz auf seine Achsele. – <i>Jezus vzame križ na svoje rame.</i>	Der Verrättherische Kuß des Judas. – <i>Judov izdajalski poljub.</i>
3. Jesus sinkt das erstmal unter dem Kreutz darnieder. – <i>Jezus pade prvič pod križem.</i>	Jesus Kristus vor dem hohen Priester und die Verläugnung Petri. – <i>Jezus pred velikim duhovnikom in Petrova zatajitev.</i>
4. Jesus begegnet mit dem Kreuze seine betrübte Mutter. – <i>Jezus sreča svojo žalostno mater.</i>	Jesus vor dem Pilatus, welcher dem Volke Kristum und Barabam zur Auswahl der Freylassung vorstellt. – <i>Jezus pred Pilatom, kateri predstavi ljudstvu Jezusa in Barabo, da izberejo koga osvoboditi.</i>
5. Simon Cirenaeus hilft Kristo das Kreuz zu tragen. – <i>Simon iz Cirene pomaga Jezusu križ nositi.</i>	Die Geislung Jesu Kristi. – <i>Jezusovo bičanje.</i>
6. Veronika reicht Kristo ein Schweißstuch. – <i>Veronika poda Jezusu potni prt.</i>	Die Krönung und Verspottung Xti vor dem Pilatus. – <i>Kristusovo kronanje in zasramovanje pred Pilatom.</i>
7. Kristus sinkt das zweitemalen unter dem Kreuz nieder. – <i>Jezus pade drugič pod križem.</i>	Die Verurtheilung Xti zum Kreutztode vor dem Pilatus. – <i>Kristus je pred Pilatom obsojen na smrt na križu.</i>
8. Jesus tröstet die Töchter Jerusalems. – <i>Jezus tolaži jeruzalemske hčere.</i>	Jesus trägt das Kreuz. – <i>Jezus nosi križ.</i>
9. Jesus sinkt das drittmal unter dem Kreuz nieder. – <i>Jezus pade tretjič pod križem.</i>	Simon Cirenaeus der das Kreutz Xti trägt und die weinenden Töchter Jerusalems. – <i>Simon iz Cirene nosi Kristusov križ in jokajoče jeruzalemske hčere.</i>
10. Jesus wird entkleidet und mit wittern Ball getränkt. – <i>Jezusa slečejo in mu dajo piti s kisom napojeno gobo.</i>	Kristus wird an das Kreutz genagelt. – <i>Kristusa pribijejo na križ.</i>
11. Jesus wird an das Kreutz genagelt. – <i>Jezusa pribijejo na križ.</i>	Jesus am Kreuze zwischen zweien Übelthätern; seine letzte Worte. – <i>Jezus na križu med dvema hudodelcema; njegove zadnje besede.</i>
12. Jesus wird in die Höhe gehoben und stirbt am Kreuze. – <i>Jezus je povzdignjen na križ in umre.</i>	Der Todt Jesu Xti und die Umstände des Todes. – <i>Smrt Jezusa Kristusa in okoliščine smrti.</i>
13. Jesus wird vom Kreuze abgenommen und in die Arme Mariä gelegt. – <i>Jezusa snamejo s križa in ga polože Mariji v naročje.</i>	Jesus wird vom Kreuze abgenommen. – <i>Jezusa snamejo s križa.</i>
14. Jesus wird ins Grab gelegt. – <i>Jezusa položijo v grob.</i>	Jesus wird ins Grab gelegt. – <i>Jezusa položijo v grob.</i>

Odgovor generalnega vikarja je bil pripravljen že dne 11. marca 1796 in je v celoti podprl župnikove ideje. »Sprememba ponazoritve Kristusovega trpljenja je dobro izbrana. Župnik pa bo lahko zanj poskrbel, ne da bi skupnosti nalagal dodatne stroške.« (NŠAL, ŠAL/Ž, Ig, fasc. 96, dopis z dne 11. marca 1796)

Takšne spremembe razporeditve postaj in njihovih vsebin – ohranjenih je bilo štirinajst postaj, vendar so vse temeljile izključno na besedah Svetega pisma – so bile vključene v številna besedila za to ljudsko pobožnost, ki so jih pripravljali duhovniki v ljubljanski in v drugih škofijah. Po novi razporeditvi postaj je začetek v vrtu Getsemani, kjer je Jezus potil krvavi pot, izpuščene so postaje o treh padcih pod križem. Takšen izdelek je pripravil tudi nekdanji ižanski kaplan, že prej omenjeni Anton Klementini (v župniji je deloval od oktobra 1777 do sv. Jurija 1781), ki je pozneje postal škofov komisar v Gornjem Gradu in nato župnik pri Devici Mariji v Polju. Rodil se je dne 5. oktobra 1744 v Stari Fužini v Bohinju, šolal se je v Ljubljani in v Pragi, teološke študije pa opravil v Ljubljani in na Dunaju; tu je bil ordiniran leta 1768. Leta 1810 je postal kanonik Schiffrerjevega kanonikata v Ljubljani, ravnatelj bogoslovnega študija na liceju in konzistorialni svetnik (Baraga 2011, 91; SBL 1:463). Leta 1806 je v Ljubljani izdal *Sveti krishovi pot, to je, premishlvanje terpenja Jesusa Kristusa, is svetiga Pisma napravleno, inu vun danu s perpushe-njam Duhovne inu deshelske Gosposke*. Leta 1808 je izšla druga, štiri leta pozneje tretja in v letu 1826 še četrta izdaja. Najbolj obsežna je bila tretja izdaja, ki je obsegala 135 strani, druge izdaje pa so imele po okoli sto strani. Vsaka postaja je vsebovala branje svetopisemskih besedil, nauk in molitev. Klementinijevim besedilom so bili dodani bakrorezi Avgusta Zengerja po izvirnikih A. J. Herrleina (SBL 1:463). Klementinijevemu zgledu so sledili še nekateri avtorji, med drugim Franc S. Metelko v letu 1818 in nazadnje še Jožef Kek leta 1838 (Nežič 2005, 270).

5. Nadaljnja usoda križevega pota

Križev pot, ki je bil postavljen v župnijski cerkvi sv. Martina po prizadevanju župnija Janeza Pavla Stroja okoli leta 1796, pa na tem mestu ni ostal dolgo. Sredi 19. stoletja, ko so postopoma izginjali sledovi idej iz prejšnjega stoletja, se je župnija Ig odločila za postavitev novih postaj križevega pota. Leta 1854 je župnijska cerkev po prizadevanju župnika Frančiška Ksaverija Prusnika (župnijo je vodil od leta 1843 do leta 1868) dobila nov križev pot, postavljen v skladu z običajno razporeditvijo prizorov (NŠAL, ŠAL/Ž, Ig, fasc. 97, dopis 35/111). Župnik Prusnik je kljub negotovim časom (med njegovim župnikovanjem se je zgodilo leto 1848, ki je bilo na Igu zelo odmevno) nadaljeval opremljanje osrednjega sakralnega prostora v župniji. V tem smislu si je prizadeval, da je cerkev dobila vso potrebno opremo, med drugim tudi upodobitev postaj križevega pota. Ko je dne 13. januarja 1854 na ordinariat poslal dopis s prošnjo, da bi mu škof Anton Alojzij Wolf dovolil povabiti duhovnika frančiškanskega reda za blagoslovitev novih postaj križevega pota v župnijski cerkvi sv. Martina, je navedel kot razlog za nakup novega: »ker je bil stari že obledel in poškodovan«. Ordinariat mu je privolitev poslal dne 17. januarja 1854.

Dolgo je v zgodovinskih in umetnostno-zgodovinskih orisih župnije in sakralnih poslopij v župniji Ig veljalo, da so leta 1883 v duhu janzenističnih idej preoblikovane postaje križevega pota prenesli v podružnično cerkev sv. Križa v Iški vasi (Hostnik 2010, 103; Kovačič-Zupančič 2011, 182), kjer ga je tri leta pozneje blagoslovil frančiškan p. Kalist Medič. Takrat je župnik Jakob Dolenc (župnijo je vodil od leta 1881 do leta 1889) opravil v župnijski cerkvi vrsto posegov. Dal je zgraditi novo zakristijo, v cerkev je postavil nove klopi, zamenjal je vse lestence, preuredil krstno kapelo in v župniji organiziral ljudski misijon. Zgradil je novo poslopje za cerkvenega zakristana (mežnarijo) in prenovil župnijsko stavbo. Župnik Jakob Dolenc je poskrbel tudi za nakup novih postaj križevega pota in za delo pridobil ljubljanskega slikarja Antona Jebačina, takrat že uveljavljenega slikarja, ki je križeve pote izdelal za več cerkva, znan pa je bil tudi po upodobitvah številnih svetniških in drugih likov (SBL 1:390).

Novi ižanski križev pot je bil tako narejen leta 1882. »Sam po sebi sicer ne vzbuja posebne pozornosti, saj gre za nedomiselnost kopijo po kompozicijah dunajskega nazarenskega slikarja Josefa Füricha (je pa, kar pri tovrstnih delih ni pogosto, signiran: leta 1882 ga je naredil Anton Jebačin).« (Resman 2011, 208) Križevemu potu so bili dodani pozlačeni okvirji (Chronik, 50), delo zlatarja Franca Tomana iz Ljubljane. V januarja in februarju 1933 je podobar Leopold Götzl iz Ljubljane temeljito prenovil okvirje vseh postaj križevega pota. Delal je v svojem ateljeju v Ljubljani. Župnija je za to delo plačala 7500 dinarjev (Kronika, 34).

Isti župnik Jakob Dolenc se je zavzel, da so postaje križevega pota dobile tudi podružnične cerkve. Kakor beremo v župnijski kroniki, je leta 1885 križev pot dobila podružnica Marije Kraljice miru na Kureščku; blagoslovil ga je frančiškan p. Placid Fabiani. Leto pozneje je frančiškan p. Kalist Medič blagoslovil podobe križevega pota v Strahomeru in v Iški vasi (Chronik, 54). Seveda je bila to postavitve že ustaljenega zaporedja postaj in predstavitev, ki so se uveljavile v slovenskem prostoru. Zato lahko le ugibamo, kje so končale postaje križevega pota, ki so jih iz župnijske cerkve odstranili leta 1854. Iz prej navedenih dejstev pa je mogoče sklepati, da so v podružnično cerkev sv. Križa prenesli upodobitve, ki so bile v župnijsko cerkev postavljene sredi 19. stoletja, in ne tistih, ki so jih oskrbeli v času župnika Janeza Pavla Stroja.

Ko so bila v letih 2009 in 2010 v okviru priprav na jubilejno leto župnije Ig v cerkvi in v drugih cerkvenih poslopih opravljena velika dela, je bil v letu 2009 prenovljen tudi celotni križev pot. Tako platna kakor okvirje z vsemi okraski in številkami postaj, ki so na vrhu vsake podobe, je renoviral Rudi Polner (Hostnik 2010, 103).

6. Sklep

Čeprav lahko o janzenističnih teoloških nazorih govorimo v slovenskem cerkvenem kontekstu le z veliko mero previdnosti, pa so se njegova načela poznala na marsikaterem področju praktičnega verskega življenja. S tem so vsaj deloma

duha janzenizma čutile tudi tiste cerkvene skupnosti, ki drugače niso bile vpete v dogajanje na visoki ravni. Župnija Ig, ki je bila blizu Ljubljane, a od prestolnice zaradi barja oddaljena (cesta prek barja, ki je omogočila neposredno povezavo z deželno prestolnico, je bila postavljena šele leta 1829), je nove ideje čutila predvsem zaradi dejavnosti domačih duhovnikov, ki so ideje prinesli s seboj iz časa študija iz drugih okolij. Poznale so se v njihovih ukrepih glede podeljevanja zakramentov in pri opremljanju cerkvenih poslopij. Da bi bile upodobitve postaj križeva pota bolj v skladu s svetopisemskim izročilom in z načeli racionalne pobožnosti, so v župnijski cerkvi na Igu okoli leta 1796 postavili nov križev pot, ki je bil pol stoletja pozneje odstranjen; po ugotovitvah umetnostnih zgodovinarjev je sedaj v cerkvi že četrta znana upodobitev. Duhovniki, ki so bili navdušeni za nove oblike pri ljudeh priljubljene ljudske pobožnosti, so imeli podporo v vodstvu ljubljanske nadškofije in so sami prispevali k uveljavljanju novih pogledov na praktično versko življenje, hkrati so v nabožno slovstvo v slovenskem jeziku vnašali ideje, ki so drugače imele večji odmev v širšem evropskem prostoru.

Kratice

Chronik – Chronik der Pfarre Igg

Kronika – Kronika župnije Ig od 1922 dalje

SBL – Slovenski biografski leksikon

Reference

Arhivski viri

Chronik der Pfarre Igg. Chronologia et nomina D.D. parochorum et cooperatorum in parochia Igg ab anno 1613 in qua habentur verae notationes parochia Igg. Ig, župnijski urad.

Kronika župnije Ig od 1922 dalje. Ig, župnijski urad.

NŠAL, ŠAL/Ž – Nadškofijski arhiv Ljubljana, Fond župnije, župnija Ig, Fasc. 96, Spisi 1794–1848; Fasc. 97, Spisi 1849–1889.

NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana, škofijski protokoli.

Literatura

Baraga, France. 2011. Župnija Ig in njeni duhovniki. V: *Župnija sv. Martina na Igu: Ob 300-letnici župnijske cerkve*, 75–125. Ig: Župnijski urad.

Brown, Bonaventure Anthony. 2003. Stations of the Cross. V: *New Catholic Encyclopedia*. Zv. 13, 499–501.

Čebulj, Regalat. 1922. Janzenizem na Slovenskem

in frančiškani: Donesek h kulturni zgodovini Slovencev. Inavguralna disertacija. Ljubljana: Frančiškanska provincija Slovenije.

Cognet, Louis Jean. 2003. Jansen Cornelius Otto (Jansenius). V: *New Catholic Encyclopedia*. Zv. 7, 713–715.

Dolinar, France M. 1976. Pastoralna dejavnost ljubljanskega škofa Karla Janeza Herbersteina. *Bogoslovni vestnik* 36:467–470.

— — —. 1991. Jožefinizem in janzenizem. V: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, 153–171. Celje: Mohorjeva družba.

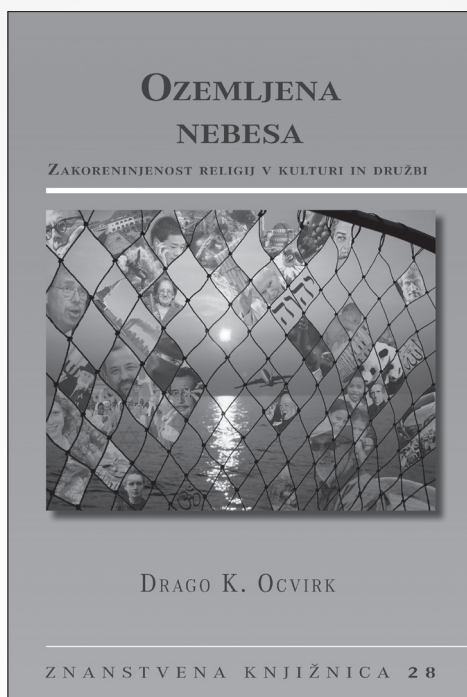
— — —. 2004. Teološko ozadje Herbersteinovega časa. *Herbersteinov simpozij v Rimu*, 7–20. Celje: Mohorjeva družba.

— — —. 2007. *Ljubljanski škofje*. Ljubljana: Družina.

— — —. 2011. Razvoj ižanske župnije do jožefinskih reform. V: *Župnija sv. Martina na Igu: Ob 300-letnici župnijske cerkve*, 18–27. Ig: Župnijski urad.

Gres-Gayer, Jacques M. 2003. Jansenism. V: *New Catholic Encyclopedia*. Zv. 7, 715–720.

- Hostnik, Martin.** 2010. *Cerkev sv. Martina na Igu: Žegnanjska slovesnost; Obnovitvena dela 2006–2010*. Ljubljana: Salve.
- Kovačič, Nataša, in Maja Zupančič.** 2011. Umetnostnozgodovinska topografija cerkva ižanske župnije. *Župnija sv. Martina Igu: Ob 300-letnici župnijske cerkve*, 169–196. Ig: Župnijski urad.
- Nežič, Julka.** 2005. Frančiškanski, ljudski in jožefinski križev pot. *Bogoslovni vestnik* 65:263–275.
- Resman, Blaž.** 2011. Župnijska cerkev sv. Martina. V: *Župnija sv. Martina na Igu: Ob 300-letnici župnijske cerkve*, 198–211. Ig: Župnijski urad.
- Slovenski biografski leksikon.** 1925–1991. 4 zv. Ljubljana: Zadrúžna gospodarska banka / Leonova družba / SAZU.
- Stegenšek, Avguštin.** 1912. *Zgodovina pobožnosti sv. križevega pota*. Maribor.
- Šerbelj, Ferdinand.** 1994. *Križev pot Antona Cebeja v okviru tradicije: Prispevek za zgodovino križevega pota v Sloveniji*, 31–84. Katalog. Ljubljana: Narodna galerija.
- Škulj, Edo, ur.** 2004. *Herbersteinov simpozij v Rimu*. Celje: Mohorjeva družba.
- Ušeničnik, Franc.** 1923. Rigorizem naših janzenistov. *Bogoslovni vestnik* 3:1–49.



Drago Karl Ocvirk

**Ozemljena nebesa.
Zakoreninjenost religij v kulturi in družbi**

Monografija je prva študija pri nas, ki obravnava verovanjske sisteme posamezne religije pod dvema vidikoma. Najprej znotraj religijskega sistema samega. Tu se verovanjski sistem/etos oblikuje v interakciji z drugima dvema religijskima pod-sistemoma: versko skupnostjo/etnosom in sistemom vrednost in pravil/etiko. Ta notranji vidik verovanjskega sistema zadeva identiteto in duha celotnega religijskega sistema v vseh treh njegovih sestavinah. Drug še bolj temeljen vidik za razumevanje celotnega religijskega sistema pa je njegova vpetost in odvisnost, preseganje in povratno vplivanje na kulturo in družbo, v kateri je nastal in kjer deluje in ju oblikuje.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 176 str. ISBN 978-961-6844-10-9. 13 €.

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 72 (2012) 2, 219—234

UDK: 27-784(091)(497.4)“1929/1940”

Besedilo prejeto: 12/2011; sprejeto: 02/2012

Dejan Pacek

Pregled zgodovine Katoliške akcije na Slovenskem

Povzetek: Z nastopom moderne dobe je katoliška Cerkev začela klicati laike k aktivnemu apostolatu, tako zaradi obrambe kakor zaradi pridobitve sveta za Kristusa in za njegovo Cerkev. Organiziran laiški apostolat pod vodstvom cerkvene hierarhije je dobil ime Katoliška akcija (KA). V razpravi je predstavljen njen zgodovinski razvoj na splošno in v Sloveniji.

Razvoj KA na Slovenskem, še posebno z ozirom na ljubljansko škofijo, smo razdelili na tri obdobja: obdobje v letih 1923–1928 (doba iskanja primerne oblike KA); obdobje v letih 1929–1936 (KA kot način povezovanja in poenotenja različnih katoliških društev in organizacij); obdobje v letih 1936–1945 (KA dobi svoje lastne organizacije, vse druge katoliške organizacije postanejo njene pomožne sile). Pri nas je bila KA ustanovljena, da bi vzgajala zavedne in načelne katoličane in da bi prispevala k socialni obnovi družbe. Glede na vizitacijska poročila iz župnij ljubljanske škofije je bila pri tem le delno uspešna. Izkazalo se je, da največja težava pri razvoju KA ni bila v nerazumevanju novosti KA, temveč v okoliščini, da je bilo malo ljudi pripravljenih domače in javno življenje uravnavati po visokih merilih KA. Slovensko katoliško skupnost so še dodatno delili spori glede vprašanja avtoritete KA nad preostalimi katoliškimi društvi in organizacijami. Še posebno sta se izpostavili najbolj radikalni katoliški skupini mladcev in stražarjev. Kljub navedenim pomanjkljivostim so iz vrst slovenske KA prišli najodmevnejši zgledi zvestobe veri, ki ni uplahnila niti ob smrtni grožnji, med njimi Jaroslav Kikelj in blaženi Lojze Grozde.

Ključne besede: Katoliška akcija, križarji, mladci, stražarji, Ernest Tomec, Lambert Ehrlich, Jaroslav Kikelj, Lojze Grozde

Abstract: **A Survey of the History of Catholic Action in Slovenia**

At the beginning of the modern age, the Church asked lay people to become involved in active apostolate, both defending Jesus Christ and his Church and winning the world over to them. Organised lay apostolate under the leadership of Church hierarchy received the name Catholic Action. The present paper presents its historical development in general as well as specifically in Slovenia.

The development of Catholic Action in Slovenia, particularly in the diocese of Ljubljana, has been divided into three periods: from 1923 to 1928 when a suitable form of Catholic Action was sought, from 1929 to 1936 when Catholic Action was a manner of linking and uniting various Catholic associations and organisations, and from 1936 to 1945 when Catholic Action obtained organisations

of its own and all other Catholic organisations were turned into its auxiliary troops. Catholic Action in Slovenia was founded in order to educate conscious and firm-principled Catholics and to contribute to the social renovation of the society. Visitation reports from various parishes of the diocese of Ljubljana show that it was only partially successful. The greatest difficulty of the development of Catholic Action was not a lacking understanding of the novelties introduced by it, but the fact that only few people were prepared to align their private and public lives with the high criteria of Catholic Action. In addition, Slovenian Catholic community was divided concerning the authority of Catholic Action over the other Catholic associations and organisations. In this connection, a prominent stance was taken by the most radical Catholic groups of *Mladci* and *Stražarji*. In spite of the mentioned shortcomings, Slovenian Catholic Action produced the most remarkable examples of loyalty to faith, which did not wane even under threat of death: Jaroslav Kikelj and Blessed Lojze Grozde.

Key words: Catholic Action, *Križarji*, *Mladci*, *Stražarji*, Ernest Tomec, Lambert Ehrlich, Jaroslav Kikelj, Lojze Grozde

1. Uvod

V tej razpravi želimo predstaviti Katoliško akcijo, apolitično organizacijo laičnega apostolata, ki je nastala v obdobju med obema svetovnimima vojnama z namenom, da bi najširše množice katoliških laikov pritegnila k dejavnemu sodelovanju pri evangelijskem poslanstvu Cerkve, ob hkratnem spoprijemanju z nastankom sekularizacije in protikrščanskih ideologij.

Predstavitev njenega zgodovinskega razvoja začenja prikaz razvoja pojmovanja Katoliške akcije, ob tem pa so opisane tiste njene značilnosti, po katerih jo moremo prepoznati. Osrednji del prispevka je zgodovinsko pregleden in jedrnat prikaz razvoja Katoliške akcije na Slovenskem. Katoliška akcija je pri nas obstajala šestnajst let, med letoma 1929 in 1945. Oblika, ki jo je organizacija prevzela pod škofom Jegličem, je bila v temelju spremenjena v času službovanja škofa Rožmana. Tako je slovenska Katoliška akcija doživela evolucijo iz verskega gibanja v močno strukturo. Vendar tudi prevzetje drugega »modela« Katoliške akcije ni moglo preprečiti, da se ne bi pokazale nejasnosti glede njenega razmerja do preostale slovenske katoliške skupnosti. Te dileme so prišle še posebno do izraza v sporih med mladci in stražarji, ki so v prispevku okvirno predstavljeni.

Nastop okupacije, komunistično vodenega upora in z njim povezanih likvidacij zavednih katoličanov je slovensko Katoliško akcijo postavil pred odločitev, ali naj se pred nasiljem brani z orožjem v roki ali pa naj ostane pri pobijanju nasprotnikovih nazorov. V razpravi je prikazano, da je vodstvo Katoliške akcije vztrajalo na ideološki fronti in da je njene člane v bojno fronto vključila šele splošna nemška mobilizacija, izvedena konec leta 1943. Z vso zanesljivostjo lahko zavrremo trditve, da so bili člani slovenske Katoliške akcije netilci državljanske vojne pri nas.

2. Razvoj pojmovanja Katoliške akcije

Katoliško akcijo moramo presojati v duhu časa in prostora, v katerem je nastajala. Katoliška akcija – ali bolje rečeno: aktivno vključevanje laikov v apostolat Cerkve – si je v Italiji utirala pot od druge polovice 19. stoletja dalje. Spodbudilo jo je pomanjkanje duhovnikov in širjenje liberalizma, socializma in komunizma. Moč Cerkve se je s francosko revolucijo (1789), ko je bila uvedena laična država in sta svoj pohod nastopili sekularizacija in laizacija, začela nezadržno zmanjševati (Odar 1940, 3). Liberalizmu, ki je zaznamoval zlasti drugo polovico 19. stoletja, so se v prvi polovici 20. stoletja pridružili še fašizem, nacizem in staliniščni komunizem – ideologije, ki so bile v svojem bistvu borbeno ateistične.

Cerkev je v spopad z modernim idejnimi tokovi, ki so ji krčili prostor delovanja v družbi, poslala aktivnega katoliškega laika, ki bi se bil zaradi ljubezni do svoje vere pripravljen za Cerkev potegovati v laičnih ustanovah, kamor ima kot državljan neoviran dostop. Tako bi Cerkev prek sodelovanja svojih vernikov dosegla želeni cilj: prevlado katoliških načel v svetu (Petrič 2010, 110). Verni laik naj bi v funkciji splošnega duhovništva pod vodstvom cerkvene hierarhije sodeloval pri tej zahtevni nalogi. Le s sodelovanjem laikov pri hierarhičnem apostolatu bi Cerkev lahko vplivala na državo, kulturo, gospodarstvo in na družbo. To naj bi se zgodilo prek Katoliške akcije. Papež Pij XI. (1922–1939) je to idejo objavil v svoji prvi, programatični okrožnici *Ubi arcano*, izdani dne 23. decembra 1922 (LŠL 1923, št. 11:1–10). Ta dan velja v zgodovini za začetek Katoliške akcije, čeprav njen nastanek še ni v celoti pojasnjen, saj Katoliška akcija ni nastala z nekim uradnim papeževim odlokom ali okrožnico (Dolinar 2004, 145). Pojem katoliška akcija izvira iz dobe pred Pijem XI., toda obravnavana zamisel in oblika Katoliške akcije sta njegovi. V drugi polovici 19. stoletja je pomenila katoliška akcija kakršnokoli dejavnost katoličanov, torej ne samo apostolske, marveč tudi prosvetno, splošno vzgojno, gospodarsko in politično dejavnost. Pij XI. pa ni katoliške akcije le obdržal pri življenju, temveč ji je dal tudi drugo vsebino in obliko: katoliška akcija je bila postopno preobražena iz gibanja v samostojno pravno osebo Katoliška akcija, v cerkveno organizacijo laiškega apostolata (Odar 1940, 4). Prav papež Pij XI. je zelo močno čutil potrebo po sodelovanju laikov pri hierarhičnem apostolatu Cerkve. Med njegovim pontifikatom so se vedno večje množice oddaljevale od Cerkve, po drugi strani pa so med katoličani vzniknili prenovitvena gibanja (biblično, patristično, katehetsko, liturgično, misijonsko in ekumensko gibanje), saj so se katoličani močneje zavedeli, da so tudi oni del Cerkve (Pirc 1997, 122). »Papež Katoliške akcije«, kakor so poimenovali Pija XI., je namreč v boju za pokristjanjenje modernega sveta bolj stavil na dejavne laike kakor na politične stranke s krščanskim predznakom. KA naj bi bila po zamisli tega papeža izrazito nepolitična organizacija, ki naj bi bila vsa usmerjena v novo pokristjanjenje v znamenju Kristusovega kraljestva. Člani KA bi to nalogo po papeževi viziji uresničili s posvečevanjem samih sebe in drugih, s socialno dejavnostjo v poklicnem in bivanjskem okolju in z misijonsko dejavnostjo (Dolinar 2004, 147).

KA kot organizacija je torej sad pontifikata Pija XI. KA si je zamislil kot posebno, čim številčnejšo organizacijo gorečih katoliških laikov. Po KA naj bi se v moči svoje-

ga krstnega dostojanstva in skupaj s cerkveno hierarhijo odločno zavzeli za obrambo in ponovno uveljavitev Kristusovega kraljestva v svetu. Ta ideja je temeljni in celostni program pontifikata Pij XI. Jožko Pirc o KA sodi, da »nima papeževa zamisel nikakršnih svetnih pretenzij, namreč želje po vmešavanju Cerkve v svetne stvarnosti, ampak izhaja iz njegove teološke osredotočenosti v središčno mesto Kristusa Odrešenika v človeški zgodovini. Pač pa je mogoče reči, da s svojim programom tudi Pij XI. nadaljuje tisto zamisel 'nove krščanske družbe', kot so jo imeli pred očmi njegovi predhodniki, zlasti papeža Pij IX. in Pij X., in ki se je še vedno z dokaj vidnim domotožjem navdihovala pri srednjeveškem idealu *Corpus Christianum*, ko sta bila Cerkev in družba oz. država najtesneje povezani.« (Pirc 1997, 127)

Pij XI. je nato je skoraj v vsaki okrožnici spodbujal in dajal navodila za organiziranje KA. Znotraj Cerkve mnogi niso popolnoma sprejeli njegove zamisli, saj so se spraševali, čemu ob množici katoliških organizacij in društev vzpostavljati še nekaj dodatnega in popolnoma novega. Toda papež je zastopal stališče, da je treba pritegniti laike k sodelovanju na nov način, ki mora biti organiziran in laiške narave (Mesec 1994, 13). Papež je priporočil, naj se organizacije KA oblikujejo glede na spol, stan in starost, saj človek najlažje opravlja apostolat v okolju, ki mu je najbolj poznano. Prav to je bila ena od praktičnih smernic Pija XI. za organiziranje KA, se pravi želja po specializaciji organizacije. Specializacija je bila pomembna zato, ker je imela KA namen, pokristjaniti bivanjska in poklicna okolja v celoti, po principu notranjega apostolskega pridobivanja. Najučinkoviteje naj bi bilo, da član KA ostane v svojem okolju, ga pokristjani in v njem krščansko živi. Papež je v socialni okrožnici *Quadragesimo anno* (1931) učil, da »prvi in neposredni apostoli delavcev morajo biti delavci, prav tako pa apostoli industrijcev in trgovcev industrijci in trgovci« (Pij XI. 1940, 257). Druga papeževa smernica je slonela na trditvi, da se KA, če želi biti uspešna, ne sme začenjati kot masovna organizacija, temveč z majhnimi jedri. V pismu brazilskim škofom iz leta 1933 je Pij XI. zapisal: »Začeti pa je treba ne z velikimi masami, ampak je treba izbirati majhne oddelke, jih izučiti in izvežbati, da bodo kot evangelijski kvas, ki bo potem prekvasil vso maso.« (Pij XI. 1936, 10) Skratka, KA mora biti – tako kakor Cerkev – organizacija, odprta za vse ljudi, toda rasti mora po načelu kvalitetnega izbora. Tretja smernica, ki jo je dal Pij XI. škofom za organiziranje KA, uči, da je za uspešnost KA nujno potrebno enotno vodstvo. To zahtevo je papež sporočil že v zgoraj navedenem pismu brazilskim škofom: »Od župnijskih združenj do škofijskih organizmov, od teh do vodilnega narodnega odbora mora biti vse dobro spojeno, kakor so sklenjeni udje enega samega telesa, kakor različni oddelki ene mogočne vojske.« (11)

»Način, kako konkretno graditi Katoliško akcijo, pa je Pij XI. modro prepustil krajevnim škofom, razen v Italiji. Pri tem je papeža vodilo spoznanje, da razmere pri vseh narodih niso enake in se zato tudi Katoliška akcija ne more povsod na isti način izpeljati.« (Odar 1940, 9) To načelo pa je imelo (vsaj pri nas) za posledico težje in počasnejše razumevanje, kaj KA je in kako naj se organizira. KA se je tako v različnih državah organizirala različno in tudi pod različnimi imeni (npr. Pius-Verein v Švici, Katholisches Verein v Nemčiji, Union Catholique v Belgiji, Catholic Union v Angliji, Ligue catholique v Franciji, Asociacion de Catolicos v Španiji itd.) Najbolj

vidno mesto je v začetnem obdobju zavzemala belgijska organizacija mladih katoliških delavcev, imenovana J.O.C. (Jeunesse ouvrière catholique) – žosisti, pod vodstvom kanonika J. Cardinja. Zamisel žosizma je izšla iz zavesti, da je večina delavske mladine v veliki verski, moralni, duhovni, zdravstveni in socialni revščini in da se mladina z vsakim dnem bolj oddaljuje od Kristusa. Naloga žosizma je bila, osvojiti mlade delavce in pokristjaniti delavsko okolje. Piju XI. je pomenila žosistična organizacija »dovršen tip Katoliške akcije« (Dolinar 2004, 148).

Pred drugim vatikanskim koncilom so imeli za Katoliško akcijo samo uradno škofijsko organizacijo KA, lahko je bila samo po ena v vsaki škofiji. Ker papež novi organizaciji ni predpisal jasne oblike oziroma dal navodil, kako naj bi se organizirala, sta se v dvajsetih letih in v prvi polovici tridesetih let izoblikovala dva načina izvedbe: KA se je organizirala v okviru že obstoječih katoliških društev (»nemški model«) ali pa so nastale čisto nove, »posebne« organizacije KA, nove ustanove, ločene po starosti, po spolu in po poklicnih okoljih KA. Preostale verske in katoliške organizacije so postale »pomožne sile« KA (»italijanski model«). Kot takšne so bile za apostolsko delo postavljene pod enotno vodstvo KA, ob tem pa so ohranile delno avtonomijo. Vse katoliške organizacije pa so bile poklicane in zavezane, da za svojega sprejmejo duha KA (Odar 1940, 12).

Na kratko rečeno, KA pomeni »sodelovanje organiziranih vernikov pri hierarhičnem apostolatu Cerkve pod vodstvom cerkvenega načelstva z namenom, da se vse zasebno, družinsko in socialno življenje osvaja za Kristusa Kralja« (Odar 1939, 10). Razpoznavne značilnosti KA so, da je »apostolska« (ker je njen namen, osvajati svet za Kristusa), »univerzalna« (ker njeno področje delovanja ne izvzema nobene osebe, tako kakor Cerkev hoče pridobiti za Kristusa ves svet in vse ljudi), »duhovna« (ker ni politična, gospodarska, prosvetna ali socialna organizacija, ki hoče doseči zemeljske dobrine, ampak opravlja apostolsko, to je nadnaravno delo), »laiška« (ker je neduhovniška, saj morejo biti njeni člani samo laiki, ki tudi vodijo njene organizacije, vendar pa ne na svojo roko, temveč pod vodstvom krajevnega ordinarija), »uradna« (ker jo je Cerkev sama priznala za svojo uradno organizacijo in ji tudi dodelila prvenstveno vlogo; med drugim jo je Pij XI. označil kot »potrebno, zakonito in nenadomestljivo«), »zgrajena kakor Cerkev« (da je KA zgrajena kakor Cerkve, pomeni, da je hierarhično urejena) in da »upoštevata okolje delovanja« (pomeni, da se KA poskuša prilagoditi stanu, poklicu, kraju, jeziku in narodu, med katerim deluje). Od naštetih sedmih znakov prvi štirje, da je namreč KA apostolska, univerzalna, duhovna in neduhovniška, označujejo »bistvo« KA; preostali trije, da je uradna, zgrajena kakor Cerkev in da upošteva milje, pa njeno »organizacijo«. Upoštevat moramo vse znake obenem, da moremo prepoznati Katoliško akcijo (16–23).

3. Razvoj Katoliške akcije na Slovenskem

KA je pri nas obstajala šestnajst let. Njeno delovanje se je začelo ob koncu dvajsetih let 20. stoletja, končalo pa leta 1945. Razvoj Katoliške akcije pri nas

– še posebno z ozirom na ljubljansko škofijo – bi ob naslonitvi na Franca Ambrožiča razdelili na tri dele:

1. obdobje v letih 1923–1928, ki se začne s petim katoliškim shodom (doba iskanja primerne oblike KA);
2. obdobje v letih 1929–1936, ko izidejo *Pravila Katoliške akcije v Sloveniji* (KA kot povezovanje in poenotenje različnih katoliških društev in organizacij);
3. obdobje v letih 1936–1945, ki se začne, ko oba slovenska škofa potrdita *Pravila Slovenske Katoliške akcije* in pravila njenih lastnih organizacij (KA dobi svoje lastne organizacije, vse druge katoliške organizacije pa postanejo njene pomožne sile) (Ambrožič 1937, 49–76).

Prvo obdobje (1923–1928) snovanja KA ima začetek v petem katoliškem shodu, ki je bil pomemben dogodek za celotno slovensko katoliško gibanje. Po prvi svetovni vojni so v novi južnoslovanski državi, Kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev, nastopile povsem nove razmere, popolnoma drugačne od razmer v nekdanji avstro-ogrski monarhiji; življenje je moralo steči dalje v državi, ki sta jo obvladali pravoslavna večina in srbska kraljeva družina. Hkrati je bilo zaradi posledic prve svetovne vojne čutiti upadanje verskega življenja, zato je bila temeljna misel navedenega katoliškega shoda verska in npravna obnova slovenskega naroda. Shod je bil sklican pol leta po izidu okrožnice *Ubi arcano* z dne 23. decembra 1922, ki je predložila nekakšen načelni načrt za KA. Shod je prinesel ugotovitev, da obstaja precej katoliških organizacij (katoliški Orel, Prosvetna zveza itd.), ki uspešno delujejo, vendar še ni opaziti poglobitve verskega življenja. V katoliške vrste bi bilo zato treba vnesti več »živovernosti, več zvestobe, več temeljitosti, več iskrenosti« (Ambrožič 1937, 52). Vse težave v verskem življenju slovenskega naroda so dale povod za prve glasove o slovenski KA. Že takoj na začetku je nastopila resna (in nato stalna) dilema, ali je to nova organizacija ali pa le razplamtevanje novega duha, ki mora prevzeti slovenske katoličane. Nazadnje je v prvem obdobju prevladalo razumevanje KA kot gibanja in ne strukture.

Ljubljanski škof Anton Bonaventura Jeglič (1898–1930) je bil prepričan, da Slovencem ni treba posnemati italijanske oblike organizacije katoliške akcije, to je: ni treba zgraditi nove organizacije, ampak naj katoliška akcija nastane na podlagi tistih organizacij, ki so že ukoreninjene. Vendar je pozneje spremenil mnenje in se z ustanovitvijo Katoliškega kulturnega sveta oktobra 1926 približal italijanski obliki (LŠL 1927, št. 10:47–51). Kar je bila drugje škofijska zveza katoliške akcije, to je postal pri nas Katoliški kulturni svet. To je prvi uradni poskus uresničitve zamisli Pija XI., toda posnemanje je bilo preveč mehanično in je zašlo v slepo ulico. Zato je kmalu, že v dveh letih, dozorel nov projekt, ki pomeni začetek drugega obdobja razvoja KA pri nas.

Leta 1929 izide tako v *Ljubljanskem škofijskem listu* kakor v *Oglasniku lavantinske škofije* uredba z naslovom *Pravila Katoliške akcije v Sloveniji* (LŠL 1929, št. 3:47–50; OLŠ 1929, št. 4:110–115). Podpisala sta jo oba slovenska ordinarija, ljubljanski škof Jeglič in lavantinski škof Karlin. Prvi je že leta 1928 »začutil, da s Katoliškim kulturnim svetom ne bo nič, in posebno, da po župnijah z njim ne bo

mogoče priti nikamor naprej« (Ambrožič 1940, 133). Zato je začel hitro ukrepati in iskati novih poti za uresničitev KA. Leto 1929 je napovedal kot leto, »ki naj poteče v trudu za katoliško akcijo. Moj prvi namen za to leto je, storiti vse potrebno, da vpeljemo katoliško akcijo prav po vseh naših župnijah.« (LŠL 1929, št. 1:9) Škof Jeglič po novem ni več videl bistva katoliške akcije v pravnoorganizacijskih formalnostih, ampak v sodelovanju laikov s cerkveno hierarhijo: KA je torej udeležba laikov pri misijonskem poslanstvu Cerkve, delo, ki temelji na verski gorečnosti in požrtvovalnosti. KA naj bi temu cilju služila s koordinacijo dela obstoječih katoliških organizacij.

Po pravilih iz leta 1929 je bila KA organizirana ločeno v ljubljanski in v lavantinski škofiji. Vodstvo KA so sestavljali škofijska sveta in župnijski sveti. Delo KA naj bi se opravljalo deloma direktno, z delom njenih lastnih organov, deloma po včlanjenih organizacijah (čl. 11). Katoliška organizacija, ki se je včlanila v KA, je obdržala svojo avtonomijo, svoje vodstvo in svoj lastni delokrog (čl. 12). Župnijski sveti KA so imeli nalogo, ustanavljati katoliške organizacije, ki so bile v posameznih krajih potrebne (čl. 15). Iz navedenih določb v pravilih iz leta 1929 lahko spoznamo prvo organizacijo KA pri nas. Ugotovimo lahko, da se je naslonila na že obstoječe katoliške organizacije; svojih lastnih organizacij ni poznala. Le tako razumemo škofovo pojasnilo k pravilom. Tam je škof Jeglič namreč zapisal, da iz pravil »morete posneti, da Katoliška akcija ni nobena nova organizacija, ampak je sodelovanje vernikov v poslanstvu Cerkve. Ker more pa vendar nekdo biti, ki delo vodi, se je za škofijo sestavil »škofijski svet katoliške akcije«. Za posamezne župnije naj se sestavi »župnijski svet katoliške akcije«. Res, kot člani sveta so tudi zastopniki obojega spola. Tako upamo, da bodo v akciji sodelovali vsi katoličani vseh slojev, organizirani in neorganizirani. Škofijski in župnijski sveti bodo vodili vso akcijo, deloma po včlanjenih organizacijah, deloma in v prvi vrsti pa z osebnim delom od osebe do osebe.« (LŠL 1929, št. 3:49)

Franc Ambrožič ugotavlja, da so bile v medsebojnem razmerju »te ideje premalo premišljene in dognane, tako da ni mogoče uvideti, kako naj bi praktično tvorile dejansko celoto. Ta teoretična nedognanost nam že da misliti, s kakimi težavami se je morala boriti pravna zgradba katoliške akcije za Slovenijo.« (Ambrožič 1940, 141) Področje dela KA, ki naj bi bila novost pri delovanju katoličanov, je bilo s temi izhodišči avtomatsko skrčeno na koordinacijo obstoječih katoliških organizacij. Izid prvih pravil KA pri nas je bil tako bolj ali manj pravni akt, ki ni izhajal iz konkretnega življenja. Edino novost je prineslo Jegličevo opozorilo o pomembnosti »izbranih čet« laikov in poudarek na nujnosti, da vsi verniki sodelujejo pri delu za rast božjega kraljestva. Vendar se zamisel KA v tem obdobju ni prijel: »Celih sedem let je delalo in poizkušalo po tej uredbi oživiti katoliško akcijo v okviru tedanjega katoliškega gibanja in njegovih organizacij, dokler se slednjič niso jele uveljavljati nove težnje in novi pogledi na to papeževo zamisel. Vsa prizadevanja niso mogla spraviti v tek to, v začetku leta 1929 s takim upanjem in pričakovanjem razglašeno uredbo o katoliški akciji za Slovenijo.« (133)

Mnogi duhovniki in laiki so si močno prizadevali, da bi ideja KA zaživela. Ko so začeli iskati krivca, ker delo ni napredovalo, so mislili, da so za to predvsem odgo-

vorni duhovniki; spoznali pa so, da je krivda v organizacijskem sistemu. Pravila iz leta 1929 so se izkazala za premalo dodelana. Tako je marca 1936 Jegličev naslednik škof Gregorij Rožman (1930–1959) potožil, da je »katoliška akcija v naši škofiji prišla v nekak zastoj« (LŠL 1936, št. 2–3:14). Na to neugodno situacijo sta tako ljubljanski kakor lavantinski škof odgovorila s pisanjem novih pravil KA, ki so posnemala italijanski vzor organiziranja KA, nad katerim je bil škof Rožman navdušen vsaj od leta 1934 dalje, ko je jasno zapisal, da mora postati KA samostojna organizacija (LŠL 1934, št. 2–3:10–19). S pripravo novih pravil, po katerih je KA postala nova cerkvena organizacija s svojimi lastnimi organizacijami, se je izteklo drugo obdobje KA pri nas, ki pomeni preizkus »nemškega modela«. Za Nemčijo je bilo namreč značilno, da niso imeli svojih lastnih organizacij KA, ampak so to nalogo sprejele že prej obstoječe organizacije. Pri nas ta sistem ni bil uspešen, zato je vrh Cerkve na Slovenskem ubral drugačen pristop, ki je bil udejanjen, ko so leta 1936 ugledala luč sveta *Pravila Slovenske Katoliške akcije*. Njihov izid pomeni začetek tretjega obdobja razvoja slovenske oblike KA, končalo pa se je s prepovedjo delovanja KA, ki so jo izdali povojni komunistični oblastniki.

V septembru 1936 so v obeh glasilih slovenskih škofij izšla *Pravila Slovenske Katoliške akcije* (LŠL 1936, št. 8–9:110–114; OLŠ 1936, št. 9:108–112). Po besedah škofa Rožmana so »postavila jasno mejo med katoliškimi društvi ter lastnimi organizacijami katoliške akcije« in tako rešila glavno dilemo, povezano s KA pri nas (LŠL 1936, št. 2–3:14). Nova pravila Slovenske Katoliške akcije (SKA) so prinesla vrsto novosti v primerjavi s pravili KA iz leta 1929. Po novih pravilih je bila SKA nova cerkvena organizacija in enotna ustanova za obe slovenski škofiji (čl. 1). KA je predstavljal v župniji župnijski odbor, v dekaniji dekanijski, v škofiji škofijski in za obe škofiji osrednji Narodni odbor KA (čl. 10). Opredeljeno je bilo, da apostolat KA poteka po njenih lastnih organizacijah in po pomožnih silah (čl. 9). Po svojih lastnih organizacijah je KA opravljala nalogo specializacije, preostale katoliške organizacije pa je zaradi koordinacije sprejela za svoje pomožne sile. Pomožne sile je dobil Narodni odbor KA izmed verskih, kulturnih, dobrodelnih in tudi izmed športnih društev in ustanov s katoliško versko nravno vzgojo (čl. 19). Pomožne organizacije so ostale kot organizacije popolnoma samostojne. KA so bile podrejene, kolikor jim je ta zaupala kako določeno apostolsko delo (čl. 30). Lastne organizacije so bile ločene po spolu, po starosti in po poklicnih okoljih (čl. 9). Bile so hierarhično zgrajene. Delile so se na dve škofijski podzvezi (čl. 21). KA so v celoti vodili laiki (čl. 7), duhovnik pa je dobil mesto cerkvenega asistenta (čl. 13). Laiki so morali svoje delo opravljati s privolitvijo in v dogovoru s pristojno cerkveno avtoriteto. KA je bila opredeljena kot nepolitična verska organizacija z apostolskim poslanstvom (čl. 2). Tako je bila v glavnem zastavljena zunanja struktura organizacije KA po novih pravilih iz leta 1936.

Škof Rožman je duhovnikom za leto 1937 naložil kot glavno skrb, da po župnijah organizirajo KA po novih pravilih. Kot najpomembnejše in najnujnejše opravilo je označil »delo za vzgojo in šolanje jedrnih skupin KA« (LŠL 1937, št. 3:25). Na delovanje SKA je drugače pomembno vplivala okrožnica o brezbožnem komunizmu *Divini Redemptoris*, ki jo je Pij XI. objavil leta 1937. V njej je opredeljeno, da je

komunistična ideologija glavni nasprotnik KA, zoper katerega je obvezana nastopiti. Papež je KA naročil, naj »najskrbneje vzgaja svoje člane in jih izvežba za borbo za Boga« (LŠL 1937, št. 4–6:55). Opomnil je, da je naloga KA tudi, »da z govorom in s tiskom jasno širi socialne nauke rimskih papežev o krščanski obnovi družbenega reda« (56).

Aprila 1937 so nato izšla prva pravila lastnih organizacij SKA, in to najprej za Zvezo katoliških dijakov (LŠL 1937, št. 4–6:73–75). Vsega skupaj je bilo pred napadom na Jugoslavijo ustanovljenih 13 lastnih organizacij SKA, ki so izpolnjevale svoje poslanstvo v obeh slovenskih škofijah. Med vojno se je omenjenim organizacijam pridružila še ena, vendar je ta delovala le v ljubljanski škofiji. V pismu duhovnikom za leto 1939 je škof Rožman ugotovil, da se lastne organizacije KA v ljubljanski škofiji ustanavljajo prepočasi. A v dveh od njih, v Zvezi mladih katoliških delavcev in v Zvezi mladih katoliških delavk, je prepoznal, da se v njih »poraja nova verska pomlad« (LŠL 1939, št. 3–4:30). V pismu iste vrste leta 1940 pa je zapisal, da je nujno potreben »apostolat KA, pomoč nam prezaposlenim duhovnikom« (LŠL 1940, št. 2:18).

KA je resda v tistem času doživljala nasprotovanja ne le nekatoliških skupin in organizacij, temveč tudi znotraj same katoliške skupnosti. Največ dilem je bilo glede razumevanja bistva KA in glede njenega odnosa do obstoječih katoliških organizacij, še posebno pa do vodilne politične sile v Sloveniji, katoliške Slovenske ljudske stranke. Leta 1929 so se trije predstavniki križarskega gibanja (Edvard Kobek, dr. Josip Turk in Franc Terseglav) v reviji *Križ* odzvali na snovanje in obliko KA, ki jo je želelo uveljaviti vodstvo Cerkve na Slovenskem. KA so omenjeni trije križarji razumeli kot duhovno gibanje za prenovu vernosti v smislu večje ponotranjenosti vere. Njihova skupna kritika je bila naslovljena na snovalce KA pri nas. Ti so se začeli ukvarjati predvsem z organizacijskimi vidiki in so tako zanemarjali duha KA, ki je po njihovem mnenju izključno verske narave (Štuhec 1996, 230). Kritikov KA ni pomirilo niti vztrajanje predstavnikov slovenske KA, da pri KA govorimo o »apostolskem«, »nadnaravnem delu«, ki je strogo ločeno od politične sfere (Odar 1938, 29.80). Odkrito pa so tudi priznali, da člani KA opravljajo javni apostolat in da je njihov namen, v družbi delovati kot dosledno načelni in integralni katoličani. Vedeli so, da imajo kot verniki in državljani neke določene države »pravico in tudi dolžnost, da se na najboljši način poslužujejo državljanskih pravic in izvršujejo skupne državljanske dolžnosti« (Ušeničnik 1937, 260).

KA se je morala s težavami, ki so močno vplivale na njeno uspešnost, spoprijeti tudi na župnijski ravni. KA je bila pri nas opredeljena kot »celica občestvenega življenja«; s tem je dobila eno najpomembnejših vlog v župniji. Predvideno je bilo, da bi KA vodila karitativno in prosvetno delo, zlasti pa bi skrbela za včlanjenje »laikov v duhovni apostolat cerkve« (*Domoljub*, 14. 8. 1935). Kljub poudarjanju novih možnosti, ki jih v življenje Cerkve prinaša KA, pa nam vizitacijska poročila iz župnij ljubljanske škofije v letih 1929–1941 dajo vedeti, da je bil razvoj KA v predvojni ljubljanski škofiji na župnijski ravni počasen in neenakomeren. Ne zdi se niti, da bi hitreje napredoval, tudi če bi bila izkušnja vojnega gorja ljubljanski škofiji prihranjena. Od vseh velikih ovirah je največjo oviro pomenila kar običajna človeška brezbriznost. Glede na vizi-

tacijska poročila so v prvem obdobju (1929–1936) obstoja KA nalagali župniki tej organizaciji najrazličnejše naloge: vpliv na versko-nravno življenje v župniji, širjenje katoliškega tiska in dobrodelne dejavnosti. Izkazalo se je, da največja težava pri razvoju KA ni bila v (ne)sprejemljivosti novosti KA, temveč v vprašanju, kje dobiti primerne člane, ki bi življenje tako doma kakor v javnosti uravnali po visokih merilih KA. Nasploh je iz večine vizitacijskih poročil razvidno, da je v župnijah ljubljanske škofije vse organizirano delovanje v zvezi s Cerkvijo potekalo po preizkušenih in splošno uveljavljenih verskih organizacijah, predhodnicah KA (Marijina družba za dekleta, Apostolstvo mož, Bratovščina presvetega Rešnjega telesa, Tretji red sv. Frančiška, Apostolstvo sv. Cirila in Metoda, Društvo za širjenje vere itd.). Zato sklepamo, da v prvih sedmih letih obstoja na vernike ljubljanske škofije KA ni imela bistvenega vpliva. V drugem obdobju (1936–1941) obstoja KA je iz vizitacijskih poročil mogoče razbrati, da se je s sprejetjem novih pravil Slovenske Katoliške akcije – čas do njihovega sprejetja je bil za mnoge župnike izgovor za nedejavnost –, ki so KA dala prepoznavnejšo vlogo, nove oblike delovanja in bolj jasne cilje, spremenilo tudi področje dela KA na župnijski ravni. Tako je bil dan večji poudarek delu z mladino, vzgoji oseb za jedrne skupine in ustanavljanju stanovskih organizacij. KA je v ljubljanski škofiji po letu 1936 dobila novi zalet, toda v mnogih župnijah so jo podpirali »samo z molitvijo in propagando«. Ni presenetljivo, da je kranjski župnik v vizitacijskem poročilu iz leta 1940 zapisal, da si KA »počasi utira pot« (Pacek 2011, 56–73). Zato se glede KA, kakor je leta 1941 ugotavljal *Ljubljanski škofijski list*, »na splošno iz poročil vidi, da se ima boriti z velikimi težavami, da so šele začetki brez večjih vidnejših uspehov. Ni še stalnosti: osnuje se jedro, pa odpade en član, drugi, morda vsi in je treba znova začeti... Priznati moramo, da so res ovire in težave, zlasti pri pridobivanju fantov, ki imajo premalo smisla za apostolsko delo.« (LŠL 1941, št. 9–12:77)

1. Mladci in stražarji

Ko je decembra leta 1929 kralj Aleksander prepovedal vse slovenske katoliške organizacije – prosvetne, kulturne, mladinske in telovadne (delovati so smele samo še na novo ustanovljena KA, Marijine kongregacije in Prosvetna zveza, pa še ta le do leta 1933) –, je na Slovenskem nastal zastoj v vzgoji dijaške in študentske mladine, katere katoliška narava je bila tedaj ogrožena. Dva moža sta poskusila premagati žalostne razmere: univerzitetni profesor dr. Lambert Ehrlich in gimnazijski profesor Ernest Tomec. K delovanju sta ju vzpodbudila idejna zmeda med slovenskimi katoličani in vse očitnejše delovanje komunistov. Skoraj istočasno sta se vsak zase lotila reševanja neugodne situacije. Dr. Ehrlich je začel jeseni 1931 zbirati mlade študente v »Mihaelovo skupino«, prof. Tomec pa je jeseni istega leta dijake (gimnazijce) združil v »Pijev krožek«. Oba moža sta se zavedala, da je za rešitev situacije treba vzgojiti in izoblikovati izobražence in dijake, ki bi bili idejno jasni, načelno trdni, podkovani v verskih in v moralnih naukih cerkvenega učiteljstva in pripravljeni za borbo proti delovanju komunistov med slovensko dijaško in študentsko mladino. Oba moža sta postala ideološka voditelja svojih skupin: Tomec

voditelj mladcev in Ehrlich voditelj stražarjev. Prvi so bili leta 1933 potrjeni kot uradna dijaška KA in so leta 1937 postali lastna organizacija KA z imenom Zveza katoliških dijakov, drugi pa so istega leta dobili status pomožnih sil KA (Kranter 2002, 238). Vendar če je bilo na eni strani stražarsko gibanje opredeljeno kot pomožna sila KA, pa je na drugi strani pomenilo konkurenčno gibanje KA, ki je tedaj prišla pod popoln vpliv prof. Tomca. Ta dvojnost je bila vir nenehnih napetosti, ki jo je hotela KA preseči s popolno podreditvijo stražarjev, stražarji pa z zavrnitvijo poslušnosti vodstvu slovenske KA (Kolarič 1991, 143).

Obe organizaciji sta si bili po vsebini podobni, po ciljih pa v glavnem enaki: zadali sta si za nalogo uveljavljanje katoliških načel v javnem življenju, uresničevati nauke in navodila iz papeških okrožnic, pobijati ideje kapitalizma, krščanskih socialistov in marksistov in borbo proti komunistični propagandi. Razlika ni bila toliko v vsebini, ampak v taktiki. »KA se je v svoji dejavnosti načeloma omejevala na kulturno-versko področje, v nasprotju s stražarji, ki so se udeleževali na širše zastavljenem polju socialno-kulturnega in še posebej tudi političnega dela.« (Godeša 1995, 213) Verjetno je na odnos med mladci in stražarji v veliki meri vplivalo osebno razmerje med voditeljema, dr. Ehrlichom in prof. Tomcem; bila sta si namreč zelo različna po značaju. »Če ne bi bilo drugih razlogov, bi samo ta razlika v značajih dovolj razložila, zakaj ni moglo priti do sporazuma med obema voditeljema prihodnjega izobraženstva.« (Komar 1991, 72) Izkazalo se je, da prepad ni zeval le med značajema obeh voditeljev, prof. Tomca in dr. Ehrliche, temveč so se razvili tudi hudi spori ob vprašanjih, katera od organizacij, mladci ali stražarji, naj obvelja za akademsko KA, kako in ali naj se sploh izvede stanovska reorganizacija študentskih društev in kdo naj vodi Slovensko dijaško zvezo. Prav zaradi teh sporov je bila močno načeta enotnost slovenske katoliške skupnosti.

Odnos prof. Tomca do stražarjev je bil nepopustljiv. Po njegovem je kot posledica razdorov v dijaštvu razpadala politična katoliška skupnost in se je krepil komunizem (Tomec 1991, 177–189). Goreče se je zavzemal za uveljavitev pravic Narodnega odbora KA, torej da bi se s škofovim pooblastilom urejevali spori in nesoglasja med študentskimi društvi. Tomec je namreč štel katoliška študentska društva za pomožne sile KA, to pa naj bi dalo Narodnemu odboru KA pravno podlago za nastop proti akademskemu klubu Straža (179). V takšni situaciji je bil škof Rožman klican k ukrepanju. Vendar sta mu bila tako prof. Tomec kakor dr. Ehrlich osebno blizu in ne enega ne drugega ni hotel sankcionirati zaradi razkolniških dejanj. Škof Rožman je bil zelo naklonjen mladčevski organizaciji, toda z dr. Ehrlichom je delil življenjsko usodo in prijateljsko vez. Zato se je najodgovornejši človek v Cerkvi na Slovenskem pri teh vprašanjih držal ob strani (Kolarič 1967, 202).

Spore je poglobljalo dejstvo, da se stražarji niso bili pripravljali v celoti podrediti osrednjemu vodstvu SKA. Stražarji, ki svojega akademskega kluba niso imeli zgolj za pomožno silo KA, temveč predvsem za katoliško prosvetno društvo, so se upirali »klerikalizaciji« celotne slovenske katoliške skupnosti. V tej polemiki je bilo osrednje vprašanje, kakšno vodstvo in oblast naj ima Cerkve nad katoliško skupnostjo. Stražarji so opozarjali, da Cerkve nima pravnih kompetenc v odnosu do profanih katoliških društev; ima pa pristojnosti, da daje idejne in moralne smer-

nice vsemu delovanju, in pravico tudi do sodbe o delovanju katoliških laikov z vidika katoliških načel. Predvidevali so, da bi se z uradno »klerikalizacijo« posvetnih katoliških društev v prihodnje rodili še večji problemi v sožitju katoliške skupnosti na Slovenskem (*Straža v viharju*, 21. 11. 1940).

Ob vrhuncu spora med mladci in stražarji leta 1940 je lavantinski škof Ivan Tomažič (1933–1949) opozarjal: za zedinjenje je potrebno, »da je vsak pripravljen popustiti v nebitnih stvareh in se drugače mislečemu približati« (Pacek 2011, 55). Kljub temu da se to ni zgodilo, je med sprtima stranema potekalo sodelovanje, to je prevzemanje izkušenj in taktike proti delovanju komunistov na univerzi. Ciril Žebot je z daljše časovne distance ocenil, da je bilo to pri vseh sporih le »nad vse živahno« in »pomembno kresanje duhov« (Žebot 1988, 93). Da bi se razprtije v katoliškem taboru pred vojno razrešile, bi se po njegovem mnenju »takrat morala še dalo doseči, toda verjetno le s skupnim posredovanjem obeh takratnih slovenskih škofov... Do tega pa ni prišlo.« (120–121) Nekdanji mladeč, emigrant Jože Velikonja, je podobno presodil, da se mu zdijo takratni »načelniki« spori med mladci in stražarji »bolj vihar v kozarcu vode kot kaj resnega. Škof Rožman bi lahko posegel in bi bilo kmalu vsega konec.« (Kraner 2002, 255)

2. Slovenska Katoliška akcija med drugo svetovno vojno in po njej

Koalicija napadalcev pod vodstvom nacistične Nemčije je na cvetno nedeljo 1941 napadla Kraljevino Jugoslavijo, hitro premagala kraljevo vojsko, njo samo pa razkosala. Tako so bili v delih prej enotne države uvedeni različni okupacijski sistemi. SKA je smela delovati dalje le v tistem delu Slovenije, ki so ga okupirali Italijani. Drugje, kjer je nastopila okupacijska oblast Nemcev in Madžarov, je bilo njeno delovanje – tako kakor vsem drugim slovenskim organizacijam – prepovedano. Zgovorni so statistični podatki o KA, ki so bili objavljeni v novih razmerah okupacije. V 277 župnijah ljubljanske škofije, od katerih jih je bilo 141 na ozemlju, ki so ga zasedli Nemci, in 136 v Ljubljanski pokrajini, je bilo tedaj le 151 lastnih organizacij KA, od teh 60 v Ljubljanski pokrajini. Jedrnih skupin KA je delovalo 154, od njih jih je bilo v Ljubljanski pokrajini 77. Molitvena pomoč je bila organizirana v 116 župnijah, od tega jih je 57 sodilo v Ljubljanski pokrajino. Ob začetku okupacije okrog polovica župnij ljubljanske škofije ni imela nikakršne organizacije KA, sploh pa je bilo stanje najslabše prav na Dolenjskem in na Notranjskem, ki sta bili največji del Kraljevini Italiji anektirane Ljubljanske pokrajine (LŠL 1941, št. 9–12:76). Glede na to, da je bilo delovanje SKA med vojno mogoče edino – poleg Ljubljanec – v teh dveh pokrajinah, ki so ju okupirali Italijani, se pokaže izjava Frančka Sajeta, da »je Katoliška akcija v Sloveniji bila prednja straža borbenega slovenskega klerofašizma, ki je imela glavno vlogo pri snovanju sistematične belogardistične zarote in nato bila po lastnem priznanju kvas oboroženih belogardističnih oddelkov« (Saje 2008, 128) kot močno pretirana in tendenciozna. Da je to trditev, ki je več kakor iz trte izvita, bomo dokazali v naslednjih vrsticah.

V tistem delu ljubljanske škofije, ki je prešel pod oblast Italijanov, je Cerkev na področju dušnega pastirstva lahko naprej nemoteno delovala. Tako je tudi SKA kot strogo cerkvena organizacija, ki jo je priznavala tudi italijanska zakonodaja, lahko nadaljevala svoje delo laičnega apostolata. Z okupacijo in razkosanjem Slovenije so bile pred KA postavljene nove dileme: kot cerkvena organizacija s prevladujočim mladim članstvom se je morala opredeliti do okupacijske oblasti, do vprašanja upora proti tej oblasti in do vse bolj razsežnega revolucionarnega delovanja Komunistične partije Slovenije, zakrinkanega v uporniškem programu Osvobodilne fronte (OF). Znotraj dileme, ali ostati pri KA ali pa se pridružiti ilegalnemu odporniškemu gibanju, je bil prof. Ernest Tomec, ki je imel najodločilnejšo besedo v vodstvu SKA, iz načelnih razlogov proti vstopanju mladcev v oborožene vrste. Po pričevanju Sebastijana Kocmurja je bilo Tomčevih razlogov več. Kot prvo, vprašanje narodove obrambe še ni bilo rešeno. To je bilo vprašanje, »kdaj nastopi moralna upravičenost za takšno obrambo, ki bi pomenila državljansko vojno«. To odločitev je prof. Tomec prepuščal slovenskemu legalnemu političnemu vodstvu. Kot drugi razlog pa je prof. Tomec navajal, da je KA – tukaj je imel v mislih predvsem Zvezo katoliških dijakov – »nepolitična, verska organizacija z apostolskim poslanstvom«. KA je imela po njegovem razumevanju svoje delovno področje, svoje poslanstvo na »ideološki fronti, ki je bila prvotnejša in važnejša«. Tako imenovana borba za duše je v prvem obdobju okupacije potekala v okviru dijaške in študentske populacije. Če bi člani Zveze katoliških dijakov (mladci) odšli iz srednjih šol in z ljubljanske univerze v oborožene enote, bi nastala praznina, »katero bi takoj izkoristila komunistična propaganda« (Kocmur 1991, 125).

Prvi konflikt med OF in KA je nastal v pozni jeseni 1941. V tistem času se je reševalo vprašanje nadaljnjega obstoja ljubljanske univerze. Pri tem se je še posebno izpostavil študent Jaroslav Kikelj, predsednik stanovskega društva katoliških medicincev Vir, ki je bilo del KA. Komunisti so mu naprtli, da kolaborira z Italijani, ker se je včlanil v odbor Ljubljanske univerzitetne organizacije (LUO), da bi rešil univerzo pred grozečim zaprtjem. Čeprav je neki profesor zagotavljal, da govori v imenu OF, ko je izjavil, da tistih, ki bodo stopili v odbor LUO, da bi rešili univerzo, ne bodo preganjali, so Kiklja dva dni po nastopu v funkciji odbornika, dne 18. marca 1942, umorile krogle, ki jih je izstrelil pripadnik komunistične Varnostnoobveščevalne službe. Škof Rožman se je demonstrativno udeležil njegovega pogreba in govoril ob grobu – kakor je dejal – »prvega mučenca« KA v Sloveniji (Griesser-Pečar 2007, 383–384). Dr. Stanislav Mohorič priča, da je prof. Tomec »stoično« prenašal ta tragični udarec za njegovo organizacijo (Mohorič 1991, 160). Prvi dan leta 1943 so partizani v Mirni na Dolenjskem zakrivali smrt Lojzeta Grozdeta, člana dijaške KA. Naš čas je presodil, da je bila to mučeniška smrt, storjena *in odium fidei*, iz sovraštva do vere, in da si je s svojo zvestobo katoliškim načelom, ki je zmogla spopad z brutalnim ravnanjem, zaslužil naziv blaženi katoliške Cerkve. Čeprav je nasprotnikova roka morila najboljše člane KA, je do smrti prof. Tomca dne 26. aprila 1942 veljalo pravilo, da je iz dijaške organizacije KA izključen vsakdo, ki je šel v oborožen boj proti OF, tako kakor je bila pred vojno določena enaka sankcija, če se je kateri od mladcev politično angažiral (159). Novo vodstvo dijaške KA

je spoštovalo odločitev pokojnega prof. Tomca in ob ustanovitvi protirevolucionarnih obrambnih vaških straž sredi leta 1942 dovolilo, da se jim pridružijo le priznani kandidati za članstvo v organizaciji, to je člani drugega kroga, tako imenovani soborci (Kocmur 1991, 125). Vse do kapitulacije Italije, do vključitve Ljubljanske pokrajine v nemško Operacijsko cono Jadransko primorje in do nastopa Slovenskega domobranstva člani SKA niso sodelovali v oboroženem spopadu, ampak pri načelnem boju proti partizanom, ki pa je izključeval fizični boj. V vse brezobzirnejši državljanski vojni so za orožje prijeli le kot tedaj že nekdanji člani KA (Godeša 1995, 213–214).

V oboroženi boj so člani KA vstopili šele po brezprizivni splošni mobilizaciji, ki so jo Nemci razglasili v Operacijski coni Jadransko primorje dne 29. novembra 1943. Uredba o vojaški obveznosti, objavljena tega dne, je ukazovala, da mora vsak za vojsko sposoben moški, star med 18 in 35 leti, vstopiti v eno od vojaških organizacij: v »deželno samoobrambno enoto« (Slovensko domobranstvo), v obvezno delovno službo (Aufbaudienst), v nemško vojsko (Wehrmacht), v Waffen-SS ali nemško policijo, v organizacijo TODT ali novo italijansko vojsko. Vojaška služba je bila obvezna, mesto služenja pa si je posameznik lahko izbral sam (Griessler-Pečar 2007, 295; Mlakar 2003, 188; Ambrožič 2010, 198–199). Člani KA so bili s tem postavljeni pred težavno izbiro. Ob zelo verjetnem dejstvu, da vstop v italijansko vojsko za nikogar ni bil resna možnost, je mobilizirancem – in med njimi so bili sedaj tudi vsi primerno stari člani KA – ostala le še izbira med vojaškimi in nevojaškimi nemškimi organizacijami. Večina se jih je odločila za vstop v Slovensko domobranstvo, saj so bili le kot člani »deželnih samoobrambnih enot« varni pred premeščanjem po evropskih deželah in frontah, kakor jim je, nasprotno, grozilo v vseh drugih službah. V domobranskih enotah so služili pod slovenskimi simboli in se borili na domačih tleh proti komunistični revoluciji, v kateri so videli največjo grožnjo kulturi in veri slovenskega naroda. Opisane okoliščine so dovolj tehtne in preglasijo pomislek, da so imeli člani KA možnost, služiti vojaški rok tudi v neoboroženih delovnih enotah.

Po tej mobilizaciji je KA sledila svojim članom tudi v domobranske vrste. Vojake je prepoznala kot nov stan, v katerem je poklicana opravljati apostolsko delo. Tedaj so pri Zvezi katoliških dijakov ustanovili »domobranski odsek«, njeni člani pa so bili poklicani k pričevanju, da je tudi v vojski mogoče biti kristjan (Reven 1991, 165). Nasploh naj bi mladci veliko pripomogli k notranji disciplini in poštenosti med domobranci. V domobranskih enotah je bilo približno 150 mladcev, ki so bili po koncu vojne v Evropi iz vetrinjskega taborišča vrnjeni v domovino in zunajso-dno pomorjeni (Kocmur 1991, 126).

Slovenska povojna oblast je SKA označila kot organizacijo, »ki ima za cilj, da bi z nasiljem zrušila obstoječo ureditev v FLRJ«, in za enega »najbolj reakcionarnih vojnih odredov katoliške cerkve v borbi proti progresu«. Vsak njen član naj bi tako »avtomatično deloval proti državni ureditvi Jugoslavije in je zato moral biti kaznovan«. Torej so se komunistični oblastniki odločili, da KA zatrejo »v kali« (Griessler-Pečar 2005, 486).

Po begunskih taboriščih v Italiji in v Avstriji se je delo dijaške KA nadaljevalo tam, kjer so bile organizirane slovenske gimnazije. Njeni člani so tudi v najbolj oteženih okoliščinah pričali za katoliška načela. Delo slovenske KA je živelo dalje tudi v okolju novih izseljenjskih skupnosti v raznih državah. Še najbolj se je KA v duhu smernic in načel stare vzornice iz domovine uresničevala v Argentini. Kar je prof. Tomec dognal na področju organizacije, je prišlo prav ne samo tamkajšnji slovenski KA, temveč tudi drugim ustanovam slovenske katoliške skupnosti (Reven 1991, 166). »Uradna« KA je našla svoj dom v Združenih državah Amerike, vendar tam ni prav zaživela. Za zadnjega predsednika »Ljubljanske KA« v emigraciji je bil imenovan dr. Karel Bonutti. Skupaj z Jožetom Sodjem je nato na željo škofa Rožmana, da se slovenska KA preoblikuje v sodobno ameriško institucijo, ustanovil Slovensko Marijino legijo. Marijina lega je med ameriškimi Slovenci v duhu svoje predhodnice uspešneje opravljala laični apostolat (Pacek 2011, 124).

Kratice

KA – Katoliška akcija

LŠL – *Ljubljanski škofjski list*

LUO – Ljubljanska univerzitetna organizacija

OF – Osvobodilna fronta

OLŠ – *Oglasnik lavantinske škofije*

SKA – Slovenska Katoliška akcija

Reference

- Ambrožič, Franc.** 1937. Desetletna rast slovenske Katoliške akcije. *Bogoslovni vestnik* 17:49–76.
- — —. 1940. Desetletna rast slovenske Katoliške akcije. *Bogoslovni vestnik* 20:133–143.
- Ambrožič, Matjaž.** 2010. *Spomini in semeniška kronika 1941–1944 Ignacija Nadraha*. Viri 30. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije.
- Dolinar M., France.** 2004. Ušeničnik in Katoliška akcija. V: Matija Ogrin in Janez Juhant, ur. *Aleš Ušeničnik: čas in ideje, 1868–1952*, 145–154. Celje: Mohorjeva družba.
- Godeša, Bojan.** 1995. *Kdor ni z nami, je proti nam*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Griesser-Pečar, Tamara.** 2005. *Cerkev na zatožni klopi*. Ljubljana: Družina.
- — —. 2007. *Razdvojeni narod*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Kocmur, Sebastijan.** 1991. Dobrih deset let Tomčevega dela. V: *Profesor Ernest Tomec*, 113–126.
- Kolarič, Jakob.** 1967. *Škof Rožman*. 2 zv. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- — —. 1991. Iz Rožmanovega življenjepisa. V: *Profesor Ernest Tomec*, 138–144.
- Komar, Milan.** 1991. Dva velika sodobnika. V: *Profesor Ernest Tomec*, 71–73.
- Kranner, Martin.** 2002. Odnos med Mladci in Stražarji. V: Edo Škulj, ur. *Ehrlichov simpozij v Rimu*, 238–255. Celje: Mohorjeva družba.
- Mesec, Janez.** 1994. Teološki in duhovni temelji Katoliške akcije. Diplomsko delo. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Mršnik, Boris.** 2003. *Slovensko domobranstvo: 1943–1945*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Mohorič, Stanislav.** 1991. Volja in razum. V: *Profesor Ernest Tomec*, 152–160.
- Odar, Alojzij.** 1938. *Pravila Katoliške akcije v Sloveniji*. Kranj: s. n.
- — —. 1939. *Katekizem o Katoliški akciji: z razlago*. Ljubljana: Misijonska tiskarna.
- — —. 1940. Pij XI. in Katoliška akcija. *Revija Katoliške akcije*, št. 1:3–12.

- Pacek, Dejan.** 2011. Katoliška akcija v ljubljanski, mariborski in goriški (nad)škofiji. Diplomsko delo. Teološka fakulteta univerze v Ljubljani
- Petrič, Izток.** 2010. Katoliška akcija in mučeništvo: mučenci Katoliške akcije. *Tretji dan*, št. 9/10:109–120.
- Pij XI.** 1936. *Pismo sv. očeta brazilskim škofom o Katoliški akciji*. Domžale-Groblje: Misijonska tiskarna.
- — —. 1940. *Okrožnica Quadragesimo anno, o obnovi družabnega reda*. Domžale-Groblje: Misijonska tiskarna.
- Pirc, Jožko.** 1997. Cerkveni in duhovni tokovi: Slovenski katoličan v labirintu preroštva in okostelosti, utopičnosti in svetništva. V: Peter Vodopivec in Joža Mahnič, ur. *Slovenska trideseta leta*, 118–138. Ljubljana: Slovenska matica.
- Profesor Ernest Tomec: Zbornik člankov in pričevanj ob 50-letnici njegove smrti.** 1991. Buenos Aires: Slovenska kulturna akcija.
- Reven, Zdravko.** 1991. Velika osebnost viharovnih časov. V: *Profesor Ernest Tomec*, 160–173.
- Saje, Franček.** 2008. *Belogardizem*. Mengeš: Ciceron.
- Štuhec, Ivan.** 1996. Dileme o Katoliški akciji v času Karlinovega škofovanja. V: Edo Škulj, ur. *Karlinov simpozij v Rimu*, 227–238. Celje: Mohorjeva družba.
- Tomec, Ernest.** 1991. Razmišljanje o razmerah. V: *Profesor Ernest Tomec*, 177–189.
- Ušeničnik, Aleš.** 1937. *Knjiga načel: nekaj smernic katoliškemu dijaštvu*. Domžale-Groblje: Misijonska tiskarna.
- Žebot, Ciril.** 1988. *Nemirljiva Slovenija: Spomini in spoznanja iz razdobja sedemdesetih let od Majniške deklaracije*. Celovec: samozaložba.

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 72 (2012) 2, 235—248

UDK: 27-46-55

Besedilo prejeto: 09/2011; sprejeto: 12/2011

Peter Kvaternik

Celovita pastoralna zahteva celovite osebnosti Obrtniki in polizdelki

Povzetek: Dogodek iz komunističnega obdobja daje iztočnico za vprašanje, ali smo duhovniki pri svojem delu zgolj nekakšni obrtniki in verniki samo nekakšni polizdelki. Za obrtnika bi lahko označili duhovnika, ki dela vse po predpisih, vendar brez duha, brez občutka za ljudi in za sodobni čas, čeprav se ta čas naglo spreminja. Posebno se to kaže v duhovnikovem vrednotenju laikov in v stopnji zaupanja, ki ga ima do njih. Laiki so polizdelki, če so o veri slabo poučeni, če nimajo osebne vere in če se še niso svobodno odločili za Jezusa in za temu primerno evangeljsko življenje. V zadnjem času so precej glasni duhovniki (mlajši in starejši), ki jih ob vsakem najmanjšem odklonu od predpisov v knjigah ali od ustaljene tradicije zelo skrbita pravovernost in skladnost z dokumenti, malo ali nič pa zahteva nove evangelizacije po »novih izrazih«. V zadnjih letih smo pričali krepitvi števila tistih duhovnikov, ki so, kar zadeva pastoralno obrnjenost, predvsem v preteklosti. To sproža tako imenovani temeljni pastoralni konflikt, ki se izraža pogosto ob presoji, kdo je vreden prejeti neki sakrament in kdo ne. Da ne bi verniki ostali na ravni nekakšnih polizdelkov, jim je treba zaupati posamezne naloge in jih vzgajati k odgovornosti.

Ključne besede: duhovniki, laiki, koncil, pastoralna, občestvo, sakramenti

Abstract: **Integral Pastoral Work Needs Integral Personalities. Technicians and Semi-Finished Products**

An occurrence from the Communist times gives the cue to ask the question whether the priests in their work are just some kind of technicians and the faithful some kind of semi-finished products. The expression »technician« could be used for a priest, who does everything by the book, yet without the spirit and without a feeling for the people and the fast-changing times. This is especially shown in the priest's judgement of lay people and in the degree of his trust in them. Lay people are semi-finished products if they are poorly informed, if they do not have personal faith and have not yet freely decided to follow Jesus Christ and to live a life in accordance with the Gospel. Lately, several priests (younger and older ones) have been rather loud, who at any deviation from the regulations in the books or from the established tradition are deeply worried about orthodoxy and conformity with the documents, but rather unconcerned about the new evangelisation requiring »new expressions«. In the recent years the number of priests has grown, who in their pastoral work look

primarily back into the past. Thereby the so-called basic pastoral conflict is created. This often comes to light when judging who is worth to receive a certain sacrament and who is not. In order that the faithful may not remain at the stage of some kind of semi-fabricated products, they should be entrusted with certain tasks and educated for responsibility.

Key words: priests, lay people, Second Vatican Council, pastoral work, community, sacraments

Od vas je Gospodova beseda odjeknila. (1 Tes 1,8)

O frančiškanskem patru Romanu Tomincu,¹ nekdanjem profesorju na Teološki fakulteti v Ljubljani, vedo zlasti njegovi bližnji povedati veliko zanimivih zgodb in izrekov. Zbrani skupaj bi bili lahko zelo primerno in pogosto zelo duhovito izhodišče za mnoga pastoralna in druga razmišljanja.²

Nedavno tega so Romanovi sobratje duhovniki ponovno pripovedovali o znanim dogodku iz časa komunizma. Takrat je tako imenovana »ljudska oblast« vsako leto okrog novega leta povabila na krajši slavnostni sprejem škofe in duhovnike, ki jih je po drugi strani v tajnih dokumentih označevala za »notranjega sovražnika št. 1«. Republiška komisija za verska vprašanja je povabila v vladne prostore vse slovenske škofe, pozneje tudi predstavnike drugih ver, na poseben sprejem, občinski funkcionarji pa na svojo občino vse župnike in druge v pastoralo vključene duhovnike na področju njihove občine. Seveda ne enih ne drugih niso vabili iz kakega gostoljubja, še manj iz hvaležnosti ali da bi jim delili odlikovanja, ampak da bi jim vsaj enkrat na leto malo »oprli možgane«. Tako so razlagali, kako lepo je pravzaprav živeti v socializmu (pojma »komunizem« za označevanje povojnega obdobja so se komunisti radi povsem izognili!), kaj vse je »naši socialistični družbi« že uspelo narediti in kaj še bo, vse samo za blagor ljudi, pa seveda tudi, kako je za Cerkev v samoupravni družbi pravzaprav lepo poskrbljeno ipd.! Nato je na sprejemu škofov običajno sledilo slikanje oblastnikov s škofi, da so lahko časopisi naslednji dan priobčili v kakem kotu časopisa sliko in novičko (z bolj ali manj obširnimi komentarjem, seveda glede na trenutne politične potrebe), vse pa pospremili s stalno ponavljajočo se »manto«, češ da so »odnosi z verskimi skupnostmi v naši samoupravni socialistični družbi odlično urejeni«.

¹ O p. Romanu je mogoče več prebrati v knjigi p. Silvina Marijana Krajncja OFM: *Brata p. Angelik in p. Roman Tominec – glasnika pravičnosti in dobrote* (Ljubljana: Brat Frančišek, 2011).

² Pri tem imamo v mislih predvsem pastoralnega teologa Reinholda Bärena, ki za izhodišče svojih razmišljanj navadno vzame spomine na mladost, na nekdanja doživetja in izkustva (Reinhold Bärenz. *Wann essen die Jünger? Die Kunst einer gelassenen Seelsorge*. Freiburg: Herder, 2008).

1. Res kot obrtniki?

Navadno so proti koncu sprejema lahko tudi gostje povedali kako besedo. Seveda so oblastniki pričakovali, da bo izrečenega kaj pohvalnega o občinski ali republiški politiki. Temu je namreč sledila skromna pogostitev, zato se v tem trenutku ni spodobilo reči nič kritičnega. Na republiškem sprejemu je redno nekaj protokolarnih besed povedal ljubljanski nadškof, na občini pa dekan ali prodekan. Treba je priznati, da je bil skoraj v vsaki dekaniji kak duhovnik (član CMD ali pa tudi ne), ki bi se iz Bog ve katerega razloga rad prikupil oblasti, zato je rad izkoristil priložnost, da tam navzočim oblastnikom s svojim slavnim govorom »malo pokadi«. Pravzaprav je na tihem to prav prišlo vsem navzočim.

Ti sprejemi so se dogajali torej okrog novega leta. Neko leto so ljubljanski duhovniki le nekaj dni pred takšnim sprejemom na dom prejeli položnice za plačilo davka od »svoje dejavnosti« v preteklem letu. Ker duhovniški status v uradnih dokumentih ni bil posebej definiran in duhovniški poklic nikjer pravno opredeljen, so na položnice preprosto napisali, da je to davek na »obratno dejavnost«. To pa je nekoliko aristokratskega p. Romana močno razjezilo, saj se je počutil razvrednotenega. Njemu zelo ljuba, tako rekoč sveta pastoralna dejavnost je bila ponižana na raven obrtnikovega dela. Seveda si je treba vsaj približno predstavljati, kaj so bili obrtniki v tistem času. V »samoupravnem socializmu«, v katerem je bil »najvišja vrednota« delavec, proletarec, pa je beseda »obrniki« dišala tudi po kapitalizmu in je zato imela še posebno poniževalen prizvok! P. Roman je izkoristil priložnost in se tik pred koncem srečanja javil k besedi. Gostiteljem, občinskim funkcionarjem, večinoma članom komunistične partije (ki so se seveda delali, kakor da o položnicah nič ne vedo), je povedal, da so duhovniki prejeli položnice z navedenimi zneski za plačilo davka; na njih piše, da to plačujejo kot obrtniki. Potem je malo povzdignil glas in rekel: »No, če smo mi, glede na to, kar ste napisali na položnicah, po vašem mnenju obrtniki, potem ste vi za nas le polizdelki, ker ste vsi krščeni, vendar po veri ne živite in v cerkev ne prihajate!«

Ko od tistih časov dalje duhovniki na svojih srečanjih obujajo spomine na preteklost, si pogosto pripovedujejo tudi o tem dogodku. Vedno znova zveni zelo zabavno in duhovito. Ob enem takšnih obujanj spominov pa me je prvič nenadno obšla zanimiva misel, da je p. Roman morda nehote izrekel zelo pomembno sodbo ne samo o tedanjih zaposlenih na občini (torej o tedanjih krščanskih laikih), ampak tudi o duhovnikih. »Kaj pa, če dejansko res delamo kot obrtniki?³ Kaj pa, če ob našem delovanju naši laiki ne morejo postati drugega kakor le polizdelki?«[®] To vprašanje me od takrat dalje ves čas spremlja. Vedno bolj sem prepričan, da so ta vprašanja za Cerkev v tem zanjo tako zelo zahtevnem času vredna res temeljitega razmisleka. Morda celo kakih duhovnih vaj ali duhovne obnove.

³ V zvezi s pojmom *obrniki* najdemo v Wikipediji veliko različnih drugih pojmov, povezanih – na primer – z nekaterimi osebami, kakor so: Jezus, sv. Jožef, Minerva kot poganska zavetnica obrtnikov ipd. Najdemo pa tudi pojme, kakor so razna društva, združenja, kmečki upori ipd. Med vsem tem je tudi pojem »tlaka« kot obveznost kmetov in obrtnikov v srednjem veku. Morda je prav tlaka kot obveznost pripomogla k temu, da je veljala obrtna dejavnost vedno za nekaj neprijetnega. (Wikipedia, s.v. »obrniki«)

Še posebno se zdi primerno o tem razmisliti v času, ko obhajamo 10. obletnico sklepa Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem. Plenarni zbor namreč za enega glavnih ciljev pastoralne postavljaja prizadevanje, da bi se vsak kristjan zavestno odločil za Kristusa in za osebno vero: »Izbrati življenje v Jezusu Kristusu in živeti z njim je odločitev za pričevanje, to je za življenje po evangeliju, ki ni vedno lahko, a je pot veselja, upanja in gotovosti, da človek ne živi sam in v prazno.« (PZ 86)

Zgoraj opisana domislica p. Romana Tominca se lahko uporabi kot primerno izhodišče tudi za razpravo o »novi evangelizaciji«, ki bo postala še bolj aktualna, ko jo bodo škofje obravnavali na bližnji škofovski sinodi (2012) in ko bo v zvezi s tem več povedanega tudi o pomanjkanju misijonarskega zaleta v evangelizacijskem delovanju na domačih tleh.

S to razpravo želimo določiti kriterije, kdaj in zaradi česa bi lahko kakega duhovnika označili za »obrnika« v zgoraj opisanem smislu ter kdaj in zaradi česa vernika za »polizdelek«. Vendar se bomo tokrat zaradi preobsežnosti tematike osredotočili pretežno na prvi del, torej na vprašanje obrtniškega razumevanja duhovničkovega pastoralnega dela, posebno še pri tistih, ki so močno pod pritiskom občutka, da so neuspešni v svojem pastoralnem delovanju (Zerfaß 1985, 35). »Pastoralna služba je očarljiva dejavnost, a težavna, zmeraj izpostavljena nerazumevanju, odrivanju na rob in – danes še posebej – utrujenosti, razočaranju drugih, osamljenju in včasih tudi pravi samoti.« (Kongregacija za duhovščino 1994, 33) Seveda bi želeli s to razpravo dobiti priložnost, da bi zbrali čimveč idej, kako težave, ki jih poraja današnja pastoral, premostiti in s tem tako laikom kakor duhovnikom omogočiti življenje v polnosti.

2. Kaj je naprej in kaj je nazaj?

Za »obrnika« bi lahko označili duhovnika, ki vse dela rutinsko, brez inovativnosti, brez žara, po neki ustaljeni navadi, kakor se je naučil v semenišču oziroma v prvih letih svojega poklica. Po svoji opciji je bolj zazrt v preteklost kakor v prihodnost. Ne kaže nobene pripravljenosti za dodatno izobraževanje, za usposabljanje ali za poskus, delovati po kaki novi pastoralni metodi ... Njegovo obrtništvo se posebej izrazi v njegovem oznanjevanju (zlasti v njegovih pridigah, ki so samo bolj ali manj spretno obračanje vedno istih besed) in pa v liturgiji, v kateri se dosledno drži vseh predpisov in rubrik, vendar vse opravlja zelo brezosebno in šablonsko. Ob tem je sam o sebi prepričan, da vse dela odlično. Drugi po njegovem ne delajo prav. Ne premore potrebne zdrave samokritike. A v resnici je vsak duhovnik »dolžan prevzeti odgovornost za svoje lastno oblikovanje in se zavedati, da je on sam svoj prvi oblikovalec« (Kongregacija za duhovščino 1994, 80). Ta njegova notranja naravnost (habitus) se kaže navzven zlasti v tem, da ne vrednoti laikov po smernicah zadnjega koncila. Skupnega duhovništva vernikov ne upošteva dosledno, saj mu laiki niso v prvi vrsti člani božjega ljudstva (C 10), ampak bolj ali manj dobri sodelavci, do katerih ima podoben odnos kakor obrtnik do svojih vajencev. Iz tega izhaja njegovo stališče do vključevanja laikov v pastoralno delo,

pa tudi glede ocenjevanja njihove vernosti. Ta vernost mora biti predvsem v tem, da izpolnjujejo zapovedi in tako uresničujejo to, kar jih on uči. Vse to je mogoče sproti preverjati in tako imeti stalen pregled nad obstoječim stanjem. Prav v tem vidi tudi smiselnost svojega duhovniškega poslanstva med verniki, ne pa v tem, da bi bil kakor »brat med brati« (D 9). Duhovniki s takšno notranjo držo pogosto povsem pozabijo, da »župnija ni prvenstveno ustanova, teritorij in zgradba, ampak je predvsem »božja družina kot bratstvo, ki jo navdihuje duh edinosti«, je »bratski in gostoljuben družinski dom«, je »občestvo vernih« (Janez Pavel II. 1989, 26).

Ob vprašanju o osebni vernosti laikov nekateri duhovniki radi ugotavljajo: »Ljudje jemljejo vero vse preveč na pol in ne kot celoto.« Takoj za tem imajo pri roki »ustrezne« pastoralne napotke za ravnanje z njimi: »Ljudem je treba čimbolj jasno in odločno povedati, kar jim gre. Zlasti tistim, ki ne prihajajo redno k maši ali zakramentom. Ni pomembno, kaj si oni pri tem mislijo. Trdo jih je treba prijeti takrat, ko imaš za to priliko! Samo tako lahko dosežemo, da bodo nekoč iz »polizdelkov« postali popolni in dovršeni izdelki! Ukvarjati se s tistimi, ki te ne poslušajo, je škoda časa. Ti so samo polizdelki in bodo takšni tudi ostali. Če niso že kar neke vrste »škart roba«. Mi se bomo raje posvečali tistim, ki nas lepo sprejemajo, poslušajo, naredijo, kar rečemo ... Tudi Jezus je rekel: »In če vas kdo ne sprejme in vaših besed ne posluša, pojdite iz tiste hiše ali tistega mesta in si otresite prah z nog.« (Mt 10,14) Kaj bi kdo hotel še več?« Kaj pa Jezusova prilika o izgubljeni ovci (Lk 15,1-7)? Kaj prilika o Samarijanu? (Lk 10,25-37) Kaj Jezusov nočni pogovor z Nikodemom? (Jn 3,1-21) In še toliko drugega? Pri takšnem gledanju seveda ni mogoče govoriti o duhovnikovi notranji drži, ki bi mu pomagala, »da bo vodil svojo skupnost v popolnem služenju vsem in vsakomur od njenih članov« (Kongregacija za duhovščino 1994, 55).

Drugi bodo morda ob tem razmišljali drugače: »Vedno je tako! Ne moreš z glavo skozi zid! Naredimo, kar zmoremo in kolikor časa imamo! Več ne gre. Nekaj časa moram imeti tudi zase!« Tretji pa si bodo morda mislili: »Ljudem je najbolj všeč, če jim ne »težimo« s preveliko zahtevnostjo. Tudi sami bomo najbolje »prišli skoz«, če jim čimprej ustrezemo, kakor želijo.«

Poleg teh treh skupin obstaja še četrta skupina duhovnikov, ki današnje razmere v vesoljni in krajevni Cerkvi presoja kot »znamenja časa« in kot priložnost za njeno temeljitejšo prenovu, zase pa vidijo v tem izziv in vabilo k osebni poglobitvi in k profesionalni okrepitvi.

Ko vsak na glas razmišlja, kakor razmišlja skupina, v katero sodi, s tem podzavestno išče potrditve za svoje ponotranjeno prepričanje in skuša za svoje prepričanje pridobiti somišljenike. To se pogosto dogaja na mesečnih rekolekcijah v dekaniji. Človek namreč vedno v svoji okolici išče potrditve, da deluje v skladu s svojo notranjo dispozicijo. Tako je na drugih področjih in tako je tudi v pastoralni.

Marsikateri duhovnik pa se ob zavedanju, da je več različnih dispozicij, sprašuje: »Kateri od navedenih načinov razmišljanja in pastoralnega delovanja je danes dejansko pravi?«

V zadnjem času opažamo, da se spričo nezavidljive pastoralne situacije (Perše 2011, 53) v Sloveniji počasi, a vztrajno krepi nekakšna »retrogradna miselnost«, ki

vidi edini pravi odgovor na današnjo situacijo v vrnitvi Cerkve k nekdanjim starim pastoralnim metodam (Burkard 2006, 131). Nekateri ob tem radi dodajo, da je med tako razmišljujočimi duhovniki nesorazmerno veliko mladih. Edina prava pot naj bi bila po njihovem v vrnitvi Cerkve nazaj na nekdanje družbene pozicije. Ne vidijo pa, da teh pozicij ni mogoče več zasedeti, ker so se razmere v družbi toliko spremenile, da jih preprosto ni več. Zato jih potem večina ista prizadevanja preusmeri zgolj na notranje cerkveno področje, posebno na liturgijo. Na liturgičnem področju iščejo rešitev v obnavljanju raznih starih pobožnosti, v starih načinih oblačenja, v uporabi starih opuščenih pripomočkov ... Vse te reči večinoma delujejo zelo staromodno. Prav to pa jim dejansko ugaja, zato je izhod iz te situacije zelo težak. Nova evangelizacija je po njihovem prepričanju paradokсна na primer v tem, da zopet na sodobne, pokoncilске altarje nameščajo križ in cele vrste sveč, da verniki mašnika komaj vidijo iz cerkve.⁴ Zmotno so prepričani, da bo Cerkev z vzpostavitev starega reda obnovila tudi nekdanje pastoralno stanje. Njihov temeljni princip je tako imenovana »pastorala čakanja« ali kvečjemu »pastorala restavriranja«. Prepričani so, da je bila nekdanja pastoralna situacija dobra samo zato, ker so se duhovniki in verniki držali nekaterih starih vzorcev vedenja. »Ljudje so bili verni, hodili so k maši, dajali so otroke k zakramentom ...« pravijo. »Kdo si upa reči, da to ni dobro?« Iz tega sklenejo: »Če je bila nekdanja pastorala dobra v preteklosti, zakaj bi ne bila tudi danes?« Še posebno od mladih duhovnikov pa dejansko Cerkev pričakuje »primerno poznavanje stvarne pastoralne situacije« (Kongregacija za duhovščino 1994, 81).

Za današnjo Cerkev je v resnici »pomembno, da od pastore, ki čaka, preidemo k pastoralni, ki gre naproti, ki sprejema, deluje domiselno, ustvarjalno in pogumno ...« (Papeški svet za pastore migrantov 2008, 133).

3. Smo na pravi strani?

Nasprotno pa v prihodnost obrnjeni duhovniki in laiki temu s podobno stopnjo zanesljivosti oporekajo, češ da je sedanje versko stanje slabo prav zato, ker je posledica nekdanje duhovniške »pastorale trde roke« in zaradi nerazumevanja potreb konkretnega človeka! Za takšno oceno nekdanje pastoralne prakse in za ovrednotenje obstoječega verskega stanja je najmanj toliko argumentov kakor za tisto, kar smo opisali prej. Bistveno je vprašanje odnosa Cerkve do sveta, ki je v nenehnem spreminjanju, vendar je to edini oder, na katerem se odigrava vidni del cerkvene zgodovine. Sprejeti moderni način življenja in ga izkoristiti za evangelizacijo ali pa ga v celoti zavrniti, čeprav je za koga vprašljiv le v posameznostih, na vsak način vztrajati pri starih pastoralnih metodah in s tem tvegati množični odhod vernikov? To je že staro pastoralno vprašanje.

Prvi omenjeni – v preteklost zazrti pastoralni delavci – bi bili najbolj zadovoljni, ko bi lahko pastore še dalje ohranili na starih tirih. Pri tem se nemalokrat sklicu-

⁴ Pri tem se sploh radi sklicujejo na papeževo ravnanje, ko po TV spremljajo njegove maše. Med njimi najdemo tako mlade kakor starejše duhovnike. Kdor si papeža postavlja za merilo svojega lastnega ravnanja, tisti si tudi za druge stvari postavlja lestvico zelo visoko!

jejo na cerkvene norme in predpise, ki se zdi, da potrjujejo njihovo ravnanje. Če pa to pogledamo podrobneje, pridemo do sklepa, da dejansko želijo delati na zase lažji način, in to tako, kakor cerkvene norme sami razumejo. Uspešnost pastoralne presoje po merilih, ki so veljala, ko je bila Cerkev uspešna v tem, da ji je ob pomoči zunanje družbe uspelo ohranjati verske navade, kakor jih je sama prejela od prejšnjih rodov. Kolikor je kdo ohranjal predpisane navade in vzorce vedenja, toliko je bil »pobožen«, drugače pa ne. Zelo malo pa takšnim pomenita človek kot celota telesa, duha in duhovnosti in njegovo čustvovanje (Müller 1987, 59). S tem se postavljajo nad pokoncilski navodila in nad spoznanja sodobne antropologije!

Duhovniki brez želje po čim boljšem stiku s sedanjostjo se zdijo podobni vozniku avtomobila na avtocesti, ki nenadoma postane nezadovoljen s smerjo, v katero se vozi skupaj z drugimi, zato na svojem voznem pasu kar na lepem obrne in zapelje v nasprotno smer, misleč, da bo s tem prepričal in preusmeril še vse druge, pa bodo potem vsi vozili v smer, v katero si želi sam, ker je to po njegovem krajša ali boljša pot. Drugi ga opozarjajo in opozarjajo, da to ni prava smer vožnje, da to ni v skladu s prometno signalizacijo, on pa se, nasprotno, jezi na vse druge in je ves nesrečen, ker po njegovem vsi vozijo narobe, sam zase pa misli, da dela prav.⁵

Takšni tudi močno spominjajo na ljudi, ki jih novinarji ustavijo sredi ulice in sprašujejo, kako zadovoljni so s sedanjim življenjem v državi. Navadno mnogi brez razumnih argumentov vse vprek hvalijo preteklost in kar ne morejo povedati, kako je bilo včasih bolje... Gledalcem se tako prek njihovih odgovorov skuša sugerirati sklep, ki ga resda nihče ne ubesedi, vendar naj bi vsak posredno sam prišel do njega: »Če ljudje tako hvalijo preteklost, potem je že morala biti boljša od sedanjosti.« Tudi v današnji Cerkvi se pogosto brez pravega argumenta povečuje cerkvena preteklost.

Različno razmišljujočih duhovnikov nimamo namena vrednotiti glede na njihovo prepričanje. Resnična vrednost njihovega prepričanja se kaže v njihovih dejanjih. Mislimo pa, da je pri vsaki skupini pomembno podzavestno iskanje takšnih argumentov, ki naj potrdijo njihovo notranjo držo. Prepričani smo, da se v tem dogajanju uresničuje teza: kakor se v duhovnikovem ravnanju kaže njegova notranja pastoralna dispozicija, tako je, nasprotno, ta njegova dispozicija okvir, znotraj katerega se uresničuje njegovo pastoralno delovanje. Naloga vsakega posameznika je, da to svojo notranjo držo čimbolj prepozna, jo ovrednoti in po potrebi korigira in uskladi s cilji krajevne oziroma vesoljne Cerkve. Njegova notranja »kraljevska energija« pri tem nikakor ne sme prerasti v »tiransko« (Müller 2011, 14).

Obstoječe stanje v Cerkvi in v svetu mnoge duhovnike pušča v negotovosti, kaže na razkorak med njihovimi pričakovanji in dejanskim stanjem in daje zato tudi občutek neuspešnosti. Želja, biti uspešen, je (v duhovniškem poklicu še posebno) pogosto zelo velika. Treba je najti, kar potrjuje to uspešnost. To je še vedno mogoče doseči vsaj v nekaterih župnijah (bolj odmaknjenih od večjih središč ali v hribovskih), v župnijah, v katerih se tudi ohranjajo stari trdi in dokaj neprizanesljivi pastoralni prijemi. Ti prijemi kratkoročno morda še prinašajo dobre učinke, dol-

⁵ Prim. Geisterfahrer, v: *Christ in der Gegenwart* 26, (2011): 285.

goročno pa ne pomenijo nič dobrega. Največkrat je v tem smislu slišati o bolj ali manj prikritih pritiskih župnikov na verne laike, kadar ti prosijo za zakramente in zakramentale. Takrat so v izrazito podrejenem položaju, zato jim za dosego tistega, kar želijo, ne preostane drugega, kakor da – če ne gre drugače – »zaigrajo ubogljivega vernika«. Župnik se po tem »soočenju« počuti kot zmagovalec (vsak čas lahko opraviči svoje ravnanje s tem, da se je »boril« za »sveto stvar«), medtem ko se laik počuti v bistvu »poraženega«. Takšen, včasih povsem nezaveden, občutek pa ne krepí vernikove osebne vere, ampak ga dela vedno bolj infantilnega in neiniciativnega. Še več: ko župnik ne bo mogel več »izsiljevati« svoje prednosti, bo laik iz izsiljene pozicije prešel v zavestno »opozicijo«. Vsaka še tako prikrita pastoralna prisila se prej ali slej maščuje v prikritem ali očitnem odporu.

Kandidat, ki je dejansko zrel za duhovništvo, bi moral biti kot nekaj samoumevnega prepričan, da si nosilci hierarhične službe in verni laiki nismo v nikakršnem konkurenčnem odnosu, ampak da bo prav on tisti, ki bo moral s svojim odnosom do laikov ustvarjati možnosti za delovanje najrazličnejših karizem med nami. Vse službe imajo v bistvu naravo služenja in so nepogrešljive. Nosilci hierarhične službe so tako tudi v službi splošnega duhovništva. In nosilci teh služb niso samo laiki, ampak tudi tisti, ki imajo hierarhično službo (Pree 2001, 81).

Velikokrat se v potrebi pastoralnih delavcev po »enakih zahtevah, ki naj veljajo povsod«, v bistvu skriva želja po »strogi roki« v pastoralni. Zahteve naj bi bile oblikovane kot čimbolj preproste formulacije, da bi jih lahko duhovniki citirali svojim vernikom zlasti takrat, ko se ti z njegovimi odločitvami ne bodo strinjali. Žal velikokrat ti pastoralni delavci premalo poznajo že obstoječe zbirke predpisov in navodil, kakor so na primer *Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*⁶ in njegove pastoralne usmeritve. Podobno je slabo poznana bogata vsebina *Pastoralne konstitucije Cerkve v sedanjem svetu* drugega vatikanskega koncila. Tam so dobri nastavki tudi za rešitve, ki jih zahteva današnji čas. Ker so koncilski besedila medsebojno zelo povezana, jih lahko pravilno interpretiramo le v luči celotnega koncilskega nauka, ki ga bomo ponovno bolj načrtno spoznavali ob 50. obletnici začetka in trajanja koncila.

Današnja pastoralna situacija je, drugače od nekdaj, zelo diferencirana, zato je treba pastoralno delovati tej situaciji primerno, tako rekoč ob vsakem primeru posebej. Neka splošna pastoralna navodila pridejo le redko v poštev, saj jih je nujno, če so splošna, primerno aplicirati na konkretni primer in to utemeljiti. Če se to ne zgodi, smo v nevarnosti, da bomo komu napravili v imenu splošnosti veliko krivico. Nemogoče je zajeti vso razvejano paleto problemov v nekaj skupnih točkah, ki bi reševale vse. Današnja situacija od duhovnika preprosto zahteva, da se poglobi v vsak posamezen primer posebej (Valenčič 2010, 176) in včasih nase prevzame tudi tveganje, da končna odločitev ne bo takšna, kakor bi si jo sprva želel. Duhovnik naj se ne postavi vedno za edinega in nezmotljivega razsodnika, ampak

⁶ Ta dokument je še danes neverjetno aktualen. To vsako leto znova ugotavljajo mladi študentje teologije, ki ga drugače ne poznajo, ko pa ga pazljivo in temeljito preučijo, v njem najdejo odgovore na mnoga sodobna vprašanja.

naj po možnosti k odločitvi pritegne tudi laike. Duhovniška služba v občestvu je včasih težka prav zaradi odločanja. Kdor ima s tem težave, se rad zateka k predpisom. To lahko ustvari napetosti z laiki in slabi celotno pastoralno. Vendar je duhovnik ob posnemanju Kristusa poklican storiti vse, »da se bo postavil v 'pozitiven in osrečujoč odnos' z vernimi laiki« (Kongregacija za duhovščino 1994, 30).

4. Temeljni pastoralni konflikt

Pastoralni teolog Paul M. Zulehner v zvezi s to problematiko opozarja na konflikt, ki nujno nastane zaradi različnega ocenjevanja odnosa Cerkve do sveta. Imenuje ga kar »temeljni pastoralni konflikt« (1991, 254), saj je po njegovem prepričanju temelj vseh drugih nesporazumov v pastoralni. Konflikt je v tem, da različni ljudje lahko povsem diametralno različno ocenjujemo odnos Cerkve do sveta. Za tiste, ki smo jih opisali zgoraj kot bistveno obrnjene v preteklost, je sedanja Cerkev preveč posvetna, ker naj bi se preveč priličila temu svetu in njegovi miselnosti. Za tiste, ki od Cerkve pričakujejo bolj smeje korake pri iskanju novih poti do sedanjih ljudi (tudi v smislu nove evangelizacije), je ta Cerkev preveč tradicionalna in staromodna in se premalo približuje miselnosti sodobnega človeka. Na podlagi opredelitve odnosa med Cerkvijo in svetom se oblikuje človekova »temeljna pastoralna opcija«, ki močno določa človekovo konkretno delovanje in njegov odnos do sprememb in reform v Cerkvi.

Glasno in »agresivno« nastopanje enega pola opredeljenih nujno izzove radikalnejše oblikovanje stališč in protidelovanje drugače opredeljenih. Dolgoročna rešitev zato ni nikoli v »zmagi« ali prevladi enih ali drugih, ampak v medsebojnem dialogu in v nenehnem iskanju zdravega ravnovesja. Tako je ena temeljnih nalog vodstvene službe v Cerkvi: ustvarjati razpoloženje in dejanske možnosti, da bi obe skupini brez težav sobivali. Še boljše je, če ta različnost postane vir tiste notranje napetosti, ki bo tako produktivna za ohranjanje zdrave tradicije kakor tudi stalno odprta za potrebne reforme.⁷

Cerkev se mora ob skrbi za ohranjanje zdravega nauka vedno ozirati tudi na okoliščine, torej na čas in prostor, v katerem sama živi in deluje (Lenart 2010, 607). Zgodovina nam kaže, da je na splošno resda vedno težila k temu, marsikdaj pa je tudi veliko zamudila (npr. nastanek delavstva, pokristjanjenje na Vzhodu ...). Največji pogum v soočenju s svetom je doslej pokazal drugi vatikanski koncil, ki je na podlagi nauka o Bogu Stvarniku vsega sveta izhajal iz pozitivne opredelitve odnosa Cerkve do sveta (Zulehner 2006, 31). To je najbolj neposredno predstavljeno v *Pastoralni konstituciji Cerkev v sedanjem svetu*. Kjer se še danes kaže kot najbolj udomačen negativni odnos do sveta, je to znamenje, da tam koncilski nauk še ni

⁷ Edino učinkovito in demokratično sredstvo za uravnovešanje obeh pozicij je dialog, o katerem posebno veliko govori *Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*: »Cerkev je poklicana, da goji občestvenega duha na vseh ravneh in ohranja spoštovanje do posameznika. Dialog Cerkve s svetom v vsakem času in v vseh kulturah temelji na veri Cerkve, da je Bog stvarnik stvarstva in odrešenik. Dialog je sredstvo za odkrivanje resnice v ljubezni in predpostavlja spremembo mišljenja in življenja.« (PZ 71)

bil sprejet (v celoti) ali pa je to znamenje posrednega ali neposrednega zanikanja prej navedene koncilске paradigme in s tem bistva tega »pastoralnega koncila« samega. Ta namreč pravi: »Svet, ki ga ima cerkveni zbor pred očmi, je torej svet ljudi, celotna človeška družina z vesoljstvom stvarnosti, sredi katerih živi. Ta svet je prizorišče za zgodovino človeškega rodu, zaznamovan z njegovimi napori, porazi in zmagami. O tem svetu verujejo kristjani, da ga je osnovala in ga ohranjuje v bivanju Stvarnikova ljubezen.« (CS 2,2)

5. Razumevajoča pastoralna zakramentov

Duhovnikova notranja pastoralna opcija prihaja posebej do izraza, ko je govor o presojanju, ali obstajajo možnosti za podelitev oziroma prejem zakramentov in zakramentalov, pa tudi pri presojanju, koliko aktivno lahko laiki sodelujejo pri bogoslužju (npr. vprašanje botrstva) oziroma oblikovanju občestvenega življenja v župniji (Celary 2010, 53).

Pred kratkim je neki duhovnik pripovedoval tole skoraj neverjetno dogodivščino. Šel je obiskat mlajšega duhovnika, ki še ni bil dolgo župnik. Ni ga našel doma. Na njegovih vratih pa je bil dovolj velik papir, na katerem je pisalo nekako takole: »Če ste prišli po potrdilo za birmanskega botra ali želite krst otroka, pa niste cerkveno poročeni, nikar ne vstopajte, ker bova pozneje slabe volje oba: jaz in vi.«

Če ne bi bil to verodostojen pripovedovalec, človek ne bi mogel verjeti. Za koga pa je ta mladi človek postal duhovnik? Samo za dovršene »izdelke«, ki ne potrebujejo nobene dodelave več? Ali tudi za »polizdelke«, ki potrebujejo nežno in skrbno roko, da iz njih nastane »nekaj lepega za Boga« (mati Terezija), torej dovršeni »izdelki za nebesa«? S kom bi se bila potem ukvarjala mati Terezija? Je bila njena izbira Kalkute povsem napačna?

6. Dejansko hočemo le polizdelke?

Večkrat slišimo ali beremo v medijih, da je naše gospodarstvo zato tako nestabilno in odvisno od zahodnih držav, ker večina naših tovarn ali obrtnikov izdeluje le polizdelke in ne končnih proizvodov »z veliko dodano vrednostjo«. Dokler bo tako, ne bomo mogli priti višje na lestvicah gospodarske uspešnosti. Samo tisti, ki izdelujejo čimbolj kvalitetne končne izdelke, so zares v vrhu.

Je z našim pastoralnim prizadevanjem podobno? Ali pa je pri tem točno nasprotno? Nihče se ne ukvarja rad z ljudmi, ki so v duhovni rasti še vedno polizdelki, vsak bi raje imel ob sebi le dovršene izdelke – vernike, ki so na visoki duhovni ravni. Toda do tega je šele treba priti. In to z napornim delom!

Je naša pastoralna situacija zato tako slaba, ker je duhovnikom in škofom premalo do tega, da bi verniki iz polizdelkov postali dovršeni izdelki – odgovorne in versko zrele osebnosti?

S tem v zvezi se postavlja za nas usodno vprašanje, ki izhaja iz prejšnjih: kaj pa, če Cerkev na Slovenskem dejansko ne želi dokončnih »izdelkov«, ampak bi se, podobno kakor nekateri obrtniki in gospodarstveniki, najraje še dalje ukvarjala le s »polizdelki«? Vsi pri svoji dodelavi zahtevajo manj napora, manj časa, manj iznajdljivosti, ker v jeziku ekonomije nosijo v sebi »manj dodane vrednosti«.

Ni jih malo v Cerkvi, ki jih v pastoralni vedno znova zelo nagovori množičnost, ne sprašujejo pa se kaj dosti o kvaliteti, torej o osebni vernosti. Ni im v prvi vrsti pomembna popolnost »izdelkov«, ⁸ ker je po njihovem dela veliko, učinkov pa malo. Bolj jim je pri srcu številčnost, ki pa je danes dejansko samo še privid: ustvarjajo ga redke množične prireditve. To je kakor lepa odrska zavesa, ki posebno bolj oddaljenim zakrije marsikaj.

Lahko duhovnik ob vsej dobronamernosti s svojim načinom delovanja dejansko prepreči, da bi v njegovi župniji današnji laiki versko dozorevali, odraščali, se osamosvajali, začeli živeti po svoji vesti? Skušnjava, da je lažje biti župnik, če verniki na primer pri ŽPS niso preveč glasni, ker se premalo spoznajo na vodenje župnije, premalo vedo o finančni zmožnosti župnije ipd., je nedvomno vedno navzoča. Morda tako prikrito, da se tega marsikdo niti ne zaveda.

Cilj Cerkve na Slovenskem v posinodalnem procesu je: poglobitev kristjanove osebne vernosti. »Verski ljudski običaji, ljudske pobožnosti, nabožna literatura in ljudska umetnost so opora veri, vendar se mora vsak človek osebno odločiti zanjo na podlagi osebne izkušnje Boga, evangeljskega oznanila in njegovih vrednot.« (PZ 87)

Do osebne odločitve pa ni mogoče priti, če se nenehno ne prebuja in načrtno ne goji kristjanove osebne odgovornosti, ob tem pa tudi življenja po svoji lastni vesti. Ni dovolj le potencialna možnost, ampak so potrebne tudi primerne realne strukture, ki to prebujenost, odgovornost in življenje po vesti tudi spodbujajo in gojijo (Valenčič 2006, 108).

7. Odgovornost do občestva

Duhovnikovo prizadevanje za konkretno in učinkovito delovanje ŽPS zelo nazorno pokaže njegovo vrednotenje laikov. Ne tako redko je med duhovniki slišati v zvezi s tem resda bolj pritajeno izrečeno prijateljsko opozorilo sobratu: »Glej, da ti ne zrastejo čez glavo!« Mišljeni so seveda tisti laiki, ki ne poznajo prave mere in vidijo v ŽPS priložnost, da drugim ukazujejo ali solijo pamet. Seveda tudi župniku. Ugotavlja se, da so župniki zelo zadržani, ko je na vrsti podeljevanje kakih pravic, veliko raje pa podeljujejo laikom naloge. Zelo radi poudarjajo, da je ŽPS samo župnikovo svetovalno telo in naj zato člani ne pričakujejo večjih pristojnosti. Vse odločitve so tako in tako omejene z možnostjo župnikovega veta. Pri tem se povsem pozablja ena temeljnih novosti, ki jo je koncil močno izpostavil in

⁸ Govorjenje o ljudeh kot »izdelkih« zagotovo ni zaželeno, je pa zaradi tehničnega jezika za marsikoga v današnjem času zelo razumljivo. Podobno, kakor je bilo v Jezusovem času ljudem razumljivo govorjenje o »ovcah«.

daje ton vsej pokoncilski pastoralni: »Občestvena eklesiologija je osrednji in temeljni pojem v koncilskih dokumentih.« (Janez Pavel II. 1989, 19) Če ni v ospredju dobro vseh vernikov v občestvu, če člani (ŽPS) nimajo nobenih pristojnosti, kako naj se učijo odgovornosti? Kako naj njihove odločitve temeljijo na njihovi osebni veri? Kako naj deluje subsidiarnost, če se delijo navzdol le naloge, ne pa tudi kompetence? (Kvaternik 2002, 110)

V škofijskih pastoralnih svetih (ŠPS) po slovenskih škofijah je po številu še vedno največ duhovnikov, tako da imajo laiki kot člani zelo malo možnosti, priti do kake odločujoče besede. Zato ob razpravah večinoma previdno molčijo, dokler niso k razpravi izrecno povabljeni. Večinoma o mnogih temah tudi težko razpravljajo, ker velikokrat dejanske problematike ne poznajo dovolj. Nekaj podobnega je v Slovenskem pastoralnem svetu (SPS), v katerem je laikov še manj. Treba pa je takoj priznati, da sklepi ali priporočila SPS in ŠPS tako ali tako nimajo na versko življenje v naših škofijah nobenega večjega vpliva. Vendar naj bi bili vzorec, po katerem se zgledujejo ŽPS. Takoj bomo slišali ugovor, da za takšna mesta nimamo primernih laikov. Morda res. Če jih ni, jih ni zato, ker nismo ustvarili možnosti, da bi do te stopnje prišli. Tega nismo storili, ker so kleriki premogli premalo poguma ali ker smo navajeni, da stvari tečejo po nekem ustaljenem redu, ne glede na to, ali je to še smotno ali ne.

Nekaj podobnega kakor s člani ŽPS se marsikje po župnijah dogaja z animatorji, s člani gospodarskega sveta in z drugimi, čeprav se na teh področjih rešujejo bolj praktične zadeve in je število sestankov bistveno manjše.

Zelo usodna za ohranjanje vernosti vsakega naroda je pastoralna izobraževanje. V zadnjih desetletjih je v Sloveniji zelo skromna. Pri življenju so še nekatere strukture, ki naj bi se jim posebej posvečale, vendar pa se ni mogoče pohvaliti s kako bolj organizirano obliko delovanja. Ta pastoralna je zelo odvisna od presoje duhovnikov. Duhovniki ne kažejo večje zavzetosti za tovrstno pastoralno delo, kajti delo z odraslimi je veliko zahtevnejše od dela z mladimi. Tako mnogim pride kar prav, da po drugi strani odrasli in še posebno izobraženci sami ne kažejo velikih želja po povezovanju, druženju, verskem izpopolnjevanju, duhovni rasti ... Verni izobraženci se navadno – glede na cerkvena navodila – najraje čimbolj posvetijo skrbi za svojo lastno družino, morda se nekateri nekoliko več angažirajo v okviru duhovnega gibanja, ki mu pripadajo, drugi pa kaj naredijo v župniji kot člani ŽPS ali v kaki drugi skupini, vendar pretežno le na župnikovo vabilo ali če sami začutijo željo po angažiranju. Da bi celotna družba bolj delovala v krščanskem duhu, se navadno ne želijo angažirati, ne najdejo za to časa ali pa nobene prave motivacije. Na žalost še vedno pri nekaterih naletimo na miselnost: »Kolikor bolj je kdo pobožen, tem manj se bo ukvarjal z družbenimi ali političnimi vprašanji.«

Krivični bi bili do laikov, če bi jih v celoti krivili za takšno stanje. Slovenska zgodovina nam kaže, so nekdanje kulture in v znanosti igrali pomembno vlogo duhovniki. Druga svetovna vojna in totalitarni čas po njej sta delo na teh področjih duhovnikom ali otežila ali preprečila. Poleg tega so tedanje razmere pregnale čez državno mejo tudi veliko število zelo izobraženih duhovnikov. Ker je bilo delovanje

med inteligenco dolga desetletja zelo oteženo in ker živimo sedaj v demokratični družbi, se je med duhovniki počasi ukoreninilo prepričanje, da delo z inteligenco ni več njihova pastoralna naloga. Kot svojo nalogo bolj čutijo skrb, da se restavri-
rajo cerkve in druge cerkvene stavbe, da se zidajo nove, da se plemeniti denar ... Manj jim je mar, kakor je videti marsikje, obnova človeških struktur, v katerih bi delovali laiki, kakor so že ali kakor je primerneje temu času. Če je res ambicija slovenske Cerkve, da v pastoralnem letu 2011/1012 poži-
vi v vernikih zanimanje za katoliški družbeni nauk in za poznavanje tega nauka in da kristjani prevzamejo odgovornost za uveljavljanje tega nauka v širši družbi, potem si je težko predstavljati tako velik korak naprej, če se ne bodo za to – vsak na svojem mestu in vsak z svo
svojo kompetentnostjo – zavzeli verni laiki. Zdi se, da niso tako daleč časi, ko bodo morali laiki prevzeti večji delež apostolata, torej v oznanjevanju, v vodenju skupin, v skupnosti (Neuner 1999, 70), pa tudi v župnijskih občestvih (Müller 2011, 173).

8. Sklep

Cerkev na Slovenskem je glede na nauk drugega vatikanskega koncila o temelj-
ni krstni enakosti vseh udov Cerkve (Pree 2001, 81) še vse preveč klerikalna v svoji sestavi in notranjem delovanju. To se kaže v miselnosti oziroma nekakšni notranji opciji ali dispoziciji tako klerikov kakor laikov in se izraža v konkretnih odnosih med kleriki in vernimi laiki, na primer v ŽPS. Eden od pokazateljev tega je zastopanost kompetentnih laikov v cerkvenih pastoralnih in drugih strukturah. V njih so preprosto premalo navzoči, kjer pa so, so pogosto za odgovorno razpravljanje in odločanje na mnogih cerkvenih področjih tudi premalo izobraženi. Prav zato, ker imajo laiki znotraj Cerkve premalo konkretnih možnosti za odločanje in za sprejemanje posledic takšnega odločanja, tudi ne morejo dozoreti do tiste mere v samostojne osebnosti, da bi kot kristjani in kot državljani odgovorno in neobremenjeno delovali v Cerkvi in v korist celotne družbe. Morali bi dozoreti do te mere (Valenčič 2010, 177), da bi z lahkoto sprejemali odgovornost ne le za gospodarsko, ampak tudi za duhovno bogato prihodnost slovenske Cerkve in naroda in za krščansko prihodnost Evrope.

K temu so posebno poklicani katoliški izobraženci, ki naj se ne izgubljajo v malenkostnih prestižnih političnih in svetovnonazorskih delitvah, ampak vedno zno-
va raje iščejo trezne odgovore na zmeraj nove izzive in snujejo smeje, vendar realne duhovne in materialne projekte. Cerkev bi jim morala dati več možnosti v svojih strukturah, jih opogumljati in duhovno spremljati.

Sedanje majhno število bogoslovcev napoveduje v bližnji prihodnosti vse manjše število za pastoralno delo sposobnih duhovnikov. Prevelika klerikalizacija in premočne retrogradne tendence v Cerkvi glede na izkušnje v preteklosti ne dajejo nobenih velikih obetov za prihodnost. To bodo – hočeš nočeš – zagotovo bolj kakor kadarkoli doslej sooblikovali verni laiki (Karrer 1999, 250). Če jih bodo te velike naloge presenetile še na prenizki stopnji usposobljenosti, tudi kleriki ne morejo pričakovati drugega, kakor da bodo še dalje ostali le »polizdelki« in zato sposobni sprejeti manj-

še obveznosti. Kleriki pa bodo zgolj povprečni »obrniki«, ki bodo tarnali, kako so zgolj neugodne zunanje okoliščine krive, da pastoralno delo ne prinaša pravih uspehov. Ne bodo pa doumeli svoje nenadomestljive vloge in odgovornosti v tem procesu. Nova družbena situacija torej zahteva ne le »novo evangelizacijo«, ampak tudi »novo pastoralo«. To naj se zgodi z novo vnemo in z večjo odprtostjo za nove načine pastoralnega dela. Za vse pa se bo treba primerno usposobiti.

Kaj lahko se zgodi, da bo v prihodnosti kak slovenski duhovnik našel na vratih doslej aktivnega laika listek s približno takole vsebino: »Če si me prišel vabiti v ŽPS ali za bogoslužnega sodelavca, raje ne vstopaj, ker bova potem oba slabe volje ...!«

Kratice

- C** – Dogmatična konstitucija o Cerkvi
CS – Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu
D – Odlok o službi in življenju duhovnikov
PZ – Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem

Reference

- Burkard, Dominik.** 2006. Reform vorwärts zurück. V: Erich Garhammer, ur. *Ecclesia semper reformanda*, 131–146. Würzburg: Echter.
- Celary, Ireneusz.** Die Zusammenarbeit von Familie, Pfarrgemeinde und Schule bei der Vorbereitung auf das sakramentale Leben der Kinder und Jugend. V: *Sakramente heute*, 53–66. Pastoraltheologische Hefte 3. Wien-Gnieszno: Post-Netzwerk.
- Janez Pavel II.** 1989. *Posinodalna apostolska spodbuda o krščanskih laikih*. CD 41. Ljubljana: Družina.
- Karrer, Leo.** 1999. *Die Stunde der Laien*. Freiburg-Basel-Dunaj: Herder.
- Kongregacija za duhovščino.** 1994. *Direktorij za službo in življenje duhovnikov*. CD 56. Ljubljana: Družina.
- Kvaternik, Peter.** 2002. Sodelavci in svetovalci: Elementi za oblikovanje teorije o ŽPS. *Bogoslovni vestnik* 62:87–115.
- Lenart, Boštjan.** 2010. Kakšno je miselno ozadje našega pastoralnega dela. *Bogoslovni vestnik* 70:605–613.
- Müller, Hadwig.** 2011. Gemeinden und Leitung im Bistum Poitiers. V: *Gemeindeleitung durch Laien*, 173–196. Michael Böhnke in Thomas Schüller, ur. Regensburg: Pustet.
- Müller, Wunibald.** 1987. *Menschliche Nähe in der Seelsorge*. Mainz: Grünewald.
- . 2011. *Sorge für dich*. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag.
- Neuner, Peter.** 1999. *Laik in božje ljudstvo*. Celje: Mohorjeva družba.
- Papeški svet za pastoralno migrantov in potujočih.** 2008. *Navodilo o pastoralni oskrbi ljudi na cesti*. Ljubljana: Družina.
- Perše, Brigita.** 2011. *Prihodnost župnije*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Pree, Helmuth.** 2001. Das kirchenrechtliche Kernprofil des hierarchischen Amtes. V: Sabine Demel, ur. 2001. *Mehr als nur Nichtkleriker: Die Laien in der katholischen Kirche*. Regensburg: Pustet.
- Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem.** 2002. Ljubljana: Družina.
- Valenčič, Rafko.** 2006. *Pastorala na razpotjih časa*. Ljubljana: Družina.
- . 2010. *Osnove pastoralne teologije*. Ljubljana: Družina.
- Zerfaß, Rolf.** 1985. *Menschliche Seelsorge*. Freiburg: Herder.
- Zulehner, Paul M.** 1991. *Fundamentalpastoral*. Düsseldorf: Patmos.
- . 2006. Kirche wohin? V: Erich Garhammer, ur. *Ecclesia semper reformanda*, 31–48. Würzburg: Echter.

*Polona Vesel Mušič***Vloga botrov v birmanski pastoralni**

Povzetek: Botrstvo je v katoliški Cerkvi ustanova, ki ima v vseh časih svoj globoki teološki, eklesiološki, liturgični, duhovni in verskovzgojni pomen. Iz razprave o botrih in iz rezultatov raziskave v ljubljanski nadškofiji smo ugotovili, da imajo botri zelo pomembno poslanstvo znotraj birmanske pastorale, saj so v očeh birmancev med nosilci birmanske pastorale najvišje ovrednoteni. Velik pomen botrov in botrstva pa vsem udeleženi (birmancem, staršem, občestvu in duhovnikom) nalaga dolžnost dobre izbire in kakovostno sodelovanje z botri.

Ključne besede: botri, molitev, vloga botrstva, odgovorna izbira, kakovostno sodelovanje, empirična raziskava

Abstract: **Role of Sponsors in Confirmation Pastoral Care**

Godparents/sponsors are an institution in the Catholic Church, which has always been of theological, ecclesiological, liturgical, spiritual and educational importance. On the basis of a discussion about sponsors and of the results of an investigation in the archdiocese of Ljubljana, it has been found that sponsors occupy a very important role in the confirmation preparations since the confirmation candidates value them highest among all participants in the confirmation pastoral care. The great importance of godparents/sponsors requires the confirmation candidates, the parents, the community and the priests to choose the sponsors well and to actively cooperate with them.

Key words: godparents/sponsors, role of sponsorship, responsible choice, quality cooperation, empirical investigation

Vloga birmanskih botrov je bila v preteklosti in je tudi danes pomembna in potrebna, vendar se do nje različni subjekti v Cerkvi različno opredeljujejo.

Vrsta razprav v literaturi in številni ustni viri pričajo o razlogih »za« in o razlogih »proti« botrstvu.¹ Razlogi so v preteklosti in sedanjosti enaki. »Proti« botrstvu govorijo mnenja, da se je botrstvo »izrodilo«, da je zaradi daril razvrednoteno in je izgubilo verski pomen in vpliv, botri pa tudi ne ustrezajo pogojem in zaradi vsega tega ne dosegajo svojega namena. Razlogi »za« botrstvo pa so: botrstvo je starodavna ustanova in volja Cerkve, iz katere prihajajo botri kot predstavniki obče-

¹ O tej tematiki je bilo doslej objavljenih že veliko polemičnih prispevkov v reviji za pastoralna vprašanja *Cerkve v sedanjem svetu*.

stva in so birmancu v življenju zgled, priče vere, opora, pomoč pri vzgoji, molitvena podpora, hkrati pa botrstvo (lahko) okrepi sorodstvene vezi in versko življenje tako birmanca kakor botra.

Številna vprašanja glede botrov kličejo po odgovoru in po redefiniciji vloge botrstva v birmanski pastoralni.² Zlasti empirične raziskave pa nakazujejo, da ne govorimo toliko o *pro et contra*; bolj je v središču vprašanje načina izbire botrov in oblik sodelovanja z njimi.³

1. Birmanski botri kot nosilci znotraj birmanske pastore

Na podlagi določil Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora (PZ 2002, tč. 203 in 204) lahko definiramo *glavne nosilce birmanske pastore*, ki so: birmanci, družina, botri, birmanski animatorji, župnija, duhovniki in škofje (birmovalci). Vsak od teh nosilcev ima v birmanski pastoralni svojo, pomembno, edinstveno in nezamenljivo vlogo, vsi skupaj pa odločilno nalogo, pričevati za Kristusa. Birmanci, starši, botri in animatorji tako niso samo udeleženci v pripravi na birmo ali celo zgolj »uporabniki«, ampak so (tako kakor duhovniki, škofje in župnijsko občestvo) enakovredni nosilci darov in milosti Svetega Duha⁴ in zato tudi odgovornosti za kakovost birmanske pastore. »Uporaba darov Svetega Duha ni rezervirana eliti mističnih duš, marveč je določena za zagotovitev zveličanja vseh kristjanov. Sedmeri darovi so podeljeni vsem ljudem, ki se prerodijo v Kristusu po krstu.« (Strle 1992, 318) V birmanski pastoralni bi lahko nosilce primerjali s podpornimi stebri,

² Pastoralni delavci se večkrat srečajo s perečim vprašanjem botrov in botrstva, posebno še takrat, ko so birmanec oziroma njegovi starši botra že izbrali, vendar pa ta nima vseh pravnih in teoloških kvalitet za sprejetje službe botrstva, kakor jih zahteva kanon 874 ZCP. Sami birmanci (in starši) tudi doživljajo, da v sorodstvu pogosto ni več primernih ljudi za botrstvo, ki bi ustrezali pogojem. Pri izdajanju potrdil za opravljanje službe botrstva so različna merila; nekateri župniki zahtevajo potrdilo o sposobnosti za botra, če je ta iz druge župnije, drugi pa ne. Različna, neenotna pastoralna praksa v župnijah glede vrednotenja botrov in glede kriterijev, kdo je lahko boter, vnaša med vernike veliko nejasnosti in zato razdvojenost. Botri se velikokrat ne zavedajo pomena botrstva bodisi zato, ker o tem niso nikoli razmišljali, bodisi zato, ker jim te naloge pastoralni delavci nikoli niso primerno ovrednotili. Botri so pri vernikih velikokrat sprejeti kot tradicija in čast, njihova dejanska vloga, kako vstopajo v življenje mladih, pa je majhna. Značilna in pereča je tudi pomanjkljiva priprava za botre, ki je ponekod sploh nimajo ali je omejena na eno samo srečanje, tako da imajo botri minimalno ali sploh nobene možnosti, da bi izvedeli kaj več o botrstvu, kaj šele, da bi uredili in/ali poglobili svoje versko življenje. Kjer je dejanska vloga botrov zanemarljiva in priprava zanje pomanjkljiva, pa je toliko bolj v ospredju vprašanje obdarovanja, daril, to pa kaže na zunanjo, materialno plat, zato se uveljavlja tendenca k ukinitvi obdarovanja ali botrstva zaradi poudarka na obdarovanju. Navodila glede botrstva predvsem pri pastoralnih vprašanjih so nejasna in premalo opredeljena. Podrobnejša predstavitev odgovorov na ta vprašanja so v Vesel Mušič: *Birmanska pastore* na prepihu (2012).

³ Empirična raziskava je obsegala področje ljubljanske nadškofije, znotraj tega pa: 120 polstrukturiranih intervjujev z različnimi nosilci birmanske pastore, hospitiranje na desetih župnijah, anketo z vprašanji odprtega tipa iz leta 2006 in anketo med različnimi nosilci z vprašanji zaprtega tipa iz leta 2008.

⁴ »Duh v bogastvu in različnosti svojih darov (1 Kor 12,4–30), od katerih je ljubezen največji (1 Kor 13,13), zbudi in daje rast v edinosti telesu Cerkvi, v čemer se odraža enota Svete Trojice: »Različni so duhovni darovi, Duh pa je isti; različne so službe, Gospod pa je isti; različna so dela, isti pa je Bog, ki dela vse v vseh.« (1 Kor 12,4–6) Prav karizme so življenjska navzočnost in polnost Svetega Duha v cerkvenem občestvu.« (Sorč 2000, 158)

na katerih (lahko) stoji stavba birmanske pastore. Besedo »nosilci« tako uporabljamo v širokem smislu. Nosilci drug drugega nosijo, se drug po drugem zgledujejo, se drug od drugega učijo in vsi skupaj hkrati nosijo poslanstvo birmanske pastore, v smislu spodbude sv. Pavla v pismu Galačanom: »Nosíte bremena drug drugemu in tako boste izpolnili Kristusovo postavo.« (Gal 6,2) »Krščansko življenje je mogoče na novo oblikovati tudi v postmodernem času, in to je prav gotovo eden najpomembnejših izzivov za Cerkev. Če te priložnosti ne bo zagrabila, bo svet odšel naprej po svoji poti. Zato ni samo nujno, da zmore krščanska vera osvobajati človeka iz vseh ujetosti življenja in mu ponuditi pravo človeško prihodnost; za to so potrebni tudi primerni nosilci.« (Juhant 2009, 157)

2. Poslanstvo botrov

Botri so svojo vlogo v Cerkvi ohranili vse od časov prvih krščanskih občin, ko so imeli odločilno vlogo pri presojanju iskrenosti prizadevanja prihodnjih kristjanov v pripravi na zakramente uvajanja in tega, da so pripravniki res razvili pravo krščansko držo in osnove življenja po evangeliju. Tudi danes, v tretjem tisočletju, botrstvo ni in ne sme biti zgolj tradicija ali formalnost, ni zgolj zasebna zadeva krščenca in botra, temveč je *javna cerkvena služba* v širšem smislu, ki ima globok *teološki, ekleziološki, liturgični, duhovni in verskovzgojni pomen* (Papež 1997, 77). »Botrstvo je cerkvena služba in nobena služba v Cerkvi ni brez pomena. Predvsem pa nas vsaka služba zavezuje pred Bogom.« (Hočevár 2008, 2) Vloga botrov je definirana v Katekizmu katoliške Cerkve, v pastoralnih smernicah, ki so jih izdali oziroma potrdili slovenski škofje, in v Zakoniku cerkvenega prava, v katerem so navedeni vsi pogoji za botre.

Boter je zastopnik celotnega občestva in duhovnikov pomočnik v nadaljnji pastoralni svojega varovanca (birmanca). Ko boter sprejme cerkveno službo botrstva, se zaveže, da bo mladostnika vodil v občestvo, da mu bo zgled in priča vere, hkrati pa bo nadaljeval vzgojno delo staršev. Boter je prijatelj, ki lahko zelo pomaga k odraslosti in k zrelemu pogledu na življenje, in predvsem oseba, na katero se mladostnik lahko zanese, tudi ali predvsem v zaupanju, da bo boter zanj v molitvi redno prosil božje milosti in blagoslova, kakor med obredom birmovanja izpričuje krepka kretnja botrove desne roke na birmančevi desni rami. S to kretnjo mu boter zagotavlja bližino in pomoč in mu obljublja, da ga bo varoval. Brez besed mu govori: »Ob tebi sem, vedno lahko računaš name.« Vloga botra se tako ne konča s sklepom priprave na obhajanje zakramenta, tudi ne s samim obhajanjem zakramenta, ampak se nadaljuje. Boter je s svojim varovancem povezan in zanj odgovoren vse življenje.⁵ Pomemben je torej konkreten zgled krščanskega življenja,

⁵ Duhovnik ene od ljubljanskih župnij botrom takole svetuje: »Botrom praktično povem, kje v cerkvenem letu imajo možnosti, da ohranijo stik s svojim birmancem. Do birmančeve polnoletnosti ali celo do poroke imajo na primer lahko majhno slovesnost – morda skupno kosilo – za obletnico birme, da bo čutil, kako ga boter spremlja in nanj misli. Boter mu vošči za god in za praznike in ga ob različnih priložnostih, na primer ob začetku šole, nagovori. Če mu v trenutkih, ki so zanj težki, pomembni, kakor so na primer matura, fakulteta, izpiti, reče, da bo zanj še bolj molil kakor drugače, to ni preveč

drža, ki naj bi jo varovanec ponotranjil v svojem življenju po evangeliju, ki ga začenja. Tako je z verskega vidika boter dan varovancu v *duhovno pomoč*. Poleg zgleda dejavnega krščanskega življenja sodi v to duhovno pomoč tudi *močna in redna molitvena podpora*. Duhovnik Pavle Jakop pravi celo: če nekdo ni sposoben vsak dan moliti za svojega krščenca ali birmanca, ni sposoben za botra. Zato boter, ki ni veren, ni boter in takšen človek ne sme prevzeti poslanstva. Če ne moli, se namreč duhovni pretok med njim in krščencem oziroma birmancem pretrga (Hočevar 2008, 2). »Nekdo, ki bo duhovno z molitvijo in zgledom podprl mladega človeka, je za današnji čas izrednega pomena in izjemna naloga. Sicer v glavnem velja, da v primeru, če starši nič ne skrbijo za krščansko vzgojo, tudi boter ne more veliko narediti, vendar je tedaj njegovo poslanstvo še pomembnejše, saj nikoli ne vemo, kdaj bo molitev obrodila svoj sad ali beseda spodbude po božji milosti premaknila srce.« (Pečnik 2011, 80)

Misel, da boter daje lep krščanski zgled in moli za birmanca, hkrati pa nadaljuje vzgojno delo staršev, osvetljuje tudi starozavezna *Tobitova knjiga*, v kateri se »zgodovinsko pripovedne prvine nevsiljivo prepletajo z globokim religioznim je-drom in s spodbudno vzgojno tendenco« (Sveto pismo 1997, 1243). V letih, ko se birmanci pripravljajo na birmo, intenzivno iščejo stik z nekom, po drugi strani pa se bojijo odpreti. Če imajo dobrega botra, se z njim veliko lažje pogovorijo kakor s svojimi starši. Z »angeli«, ki niso člani družine v ožjem pomenu besede, mladostniki drugače komunicirajo in drugače načenjajo življenjska vprašanja.⁶ Med njimi in »angeli« raste drugačno, a nič manj pomembno zaupanje kakor do družinskih članov, zlasti do staršev, zaupanje, ki temelji na komunikaciji z manj strahu in na večji odgovornosti. Zavedajo se, da zaupanje ni »danost«, marveč si ga morajo pridobiti s svojim lastnim ravnanjem in s kakovostno komunikacijo, ki vključuje odgovornost do mladostnika in brezpogojno zavzetost zanj. »Angel« si tako glede na svojo zunajdružinsko vlogo lahko privošči izražanje stališč, ki jih starši ne zmorejo izraziti; pa tudi če bi jih zmogli, jih otroci iz njihovih ust ne bi sprejeli, zlasti pa ne razumeli. Tako zunajdružinska, »angelska« vzgoja v obdobju mladostniškega odraščanja po pomembnosti vse bolj prevzema primat nad družinsko. Dobra družinska vzgoja se ob tem ne počuti ogroženo, marveč okrepljeno, saj »angelska« temelji – kakor pri Rafaelu – prav na družinski in jo neposredno upošteva. Družin-

izumetničeno. Zdi se mi, da tisti, ki to naredijo, lahko zelo praktično pokažejo svoje botrstvo kot resno spremljanje v veri, kot pričevanje in podporo, ki jo birmanci zelo potrebujejo. Nekateri botri pravijo, da o tem niso nikoli razmišljali, da jim vloga botra nikoli ni bila ovrednotena, kljub temu da so bili botri že večkrat.« (Vesel Mušič b. l)

⁶ Podobno v intervjuju razmišlja jezuitski duhovnik: »Botri so lahko zelo dragoceni, lahko pa nimajo nobene vloge, odvisno, kdo je boter kot človek. Ko mladostnik odrašča, se naredi konflikt med dvema generacijama. Mladostnik odrine starše, včasih čez noč. Pa ne zato, ker hčerka ali sin ne bi imela rada staršev, ampak ker želita reči: jaz sem čisto drugačen od tebe, drugače razmišljam kot ti. V tistem trenutku starši nimajo avtoritete. V tem obdobju je dober boter dragocen. Osebi zunaj družine mladostnik zaupa, se nanjo lahko opre in ji pove o vseh skrivnostih. Te so sicer majhne, ampak takrat zelo velike in pomembne, ker so v razvoju nove in je to zanj nov svet. Pomembno je, da se ima s kom pogovarjati tudi zunaj družine. To je zlasti pomembno tudi takrat, ko se v družini dogaja kaj slabega: zlorabe, trpinčenje, izkoriščanje. Saj vemo, da niso vse družine samo pozitivne. Pomembno je, da ima mladostnik zunaj družine odraslo osebo, ki ji lahko potoži, se zaupa. S tega vidika je botrstvo čudovita služba, ki bi ga morali bolj ovrednotiti.« (Vesel Mušič b. l)

ska vzgoja so »korenine«, ki jih »angeli« zalivajo, da se mladostnik lahko razvija v samostojno in odgovorno odraslo osebo, sposobno trajnih odnosov (Gerjolj 2006, 338–339).

3. Izbira botra

Pomen in poslanstvo, ki ju ima boter v življenju birmanca, nalaga vsem udeleženiim – birmancu, družini, duhovniku in cerkvenemu občestvu – *dolžnost skrbne izbire*. Pogoji za botrstvo so opredeljeni v ZCP, kan. 874,⁷ vendar pastoralna praksa župnikov kaže različno razumevanje vprašanja izbire botrov: od strogo »pravniškega gledanja« do širokega »človeškega« razumevanja botra, ki je drugače »dober« kristjan, a nima vseh predpisanih pogojev. Tu naletimo na oviro v pastoralni praksi, ki se kaže v *premajhnem ovrednotenju botrov in prepozni izbiri*. V prvi Cerkvi botri niso bili tisti, ki bi se zadnji vključili v dejavnost, če se je odločalo, da bo kdo postal kristjan, marveč so bili *prvi* in dejavni ves čas katehumenata in pozneje. Tako imajo tudi prihodnji birmanci in njihovi starši ves čas posredne priprave na birmo (leta osnovnošolske kateheze od obhajila dalje) – ali vsaj na začetku neposredne priprave – možnost, moliti za pravo izbiro in se nato odločiti za dobrega birmanskega botra. Pogosto pa je tako, kakor pravi duhovnik: »Šele na koncu pred birmo se dobi listek, kjer izpolnijo, kdo bo boter. Bomo videli, koliko se bo dalo narediti glede na kratek čas, ko se sploh izve, kdo so botri.« (Vesel Mušič b. l.) Celo nadškof pravi: »O tem vprašanju premalo ali prepozno seznanjamo vse, ki so vključeni v birmansko pripravo. Vemo, da so botri po starodavnem izročilu Cerkve predstavniki žive in odrasle Cerkve, torej kristjani, ki svojo vero tudi živijo in pred birmovalcem z vso odgovornostjo, ki jo izrazijo s položitvijo desne roke na desno ramo birmanca, zagotavljajo, da je birmanec pripravljen na zakrament in da ga bodo v njegovi nadaljnji verski rasti tudi spremljali in podpirali. K temu je treba stalno vzpodbujati in tako spreminjati miselnost, da mora biti boter bogat, da bo lahko birmanca primerno obdaroval. Živa župnija pa bi morala imeti tudi nekaj »rezervnih« botrov, ki bi lahko sprejeli to službo v problematičnih primerih.« (Uran 1997, 43) Zadnji predlog nadškofa Urana je zagotovo pomemben, a je v pastoralni praksi še vedno velika izjema. Dejstvo, da so botri večinoma le sorodniki birmancev, bi bilo treba v praksi presegati s *spodbudami in smernicami o izbiri dobrih botrov*. »Tobija si je sam izbral »botra«, ki ga je potrdil oče oziroma

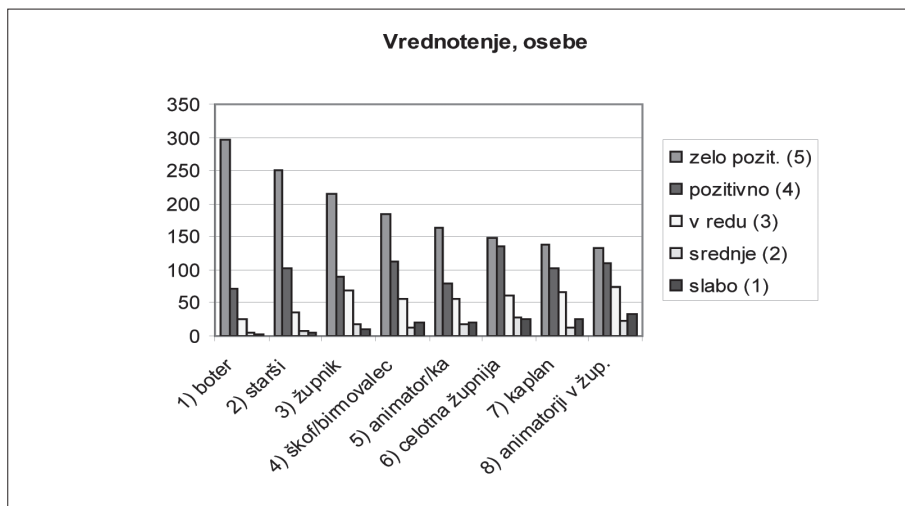
⁷ Botra izbere krščenec oziroma birmanec sam, lahko pa tudi njegovi starši oziroma njihov namestnik. Prav je, da je krščencu ali birmancu blizu, torej naj bo, če je le mogoče, iz iste župnije. Izbrani boter mora biti pripravljen sprejeti botrstvo in s tem tudi naloge, ki jih botrstvo prinaša. Naloga botra je, da bo po svojih močeh naredil vse, kar je mogoče, da bo krščenec živel v skladu s krstno milostjo in s krstnimi obljubami. Ena od zahtev za botrstvo je, da je boter dovolj star, da je torej izpolnil šestnajst let. Ker boter v nekem smislu predstavlja tudi katoliško verno občestvo, ne more pripadati kaki drugi verski skupnosti, tudi če bi imela naravno krščanstvo. Boter mora imeti vse zakramente krščanskega uvajanja: krst, birmo in evharistijo. Temeljna zahteva za botrsko službo je tudi praktično versko življenje. Boter mora biti prost cerkvenih kazni. Zadnja zahteva pa prepoveduje, da bi botrsko službo sprejela oče ali mati krščenca; verni starši imajo že kot takšni pravico in dolžnost, versko vzgajati svoje otroke, botrova dolžnost pa je, da skupaj s starši podpira krščenca v njegovi verski rasti in življenju (Papež 1997, 74–77; Košir 1990, 67).

vsa družina in ima v sodobni krščanski civilizaciji vse značilnosti *birmanskega botra*. Ker oče pozna okolje in korenine »botrove« družine, mu z občutkom odgovornosti, spoštovanja in globokega zaupanja prepusti zunajdružinsko vzgojo svojega sina. V tem delu Tobitove in Tobijeve zgodbe je ponovno navzoč vedno znova aktualen temeljni poudarek, da ni najpomembnejše, kdaj in kam, marveč zlasti s kom se *podajajo mladi* na pot odraščanja in zunajdružinske socializacije... Če staršem uspe otroke tako vzgojiti, da si v mladosti izbirajo za angele pozitivne osebnosti, so večino svojega vzgojnega poslanstva že opravili in se jim za prihodnost otrok ni treba bati. Težav in napetosti kljub temu ne bo manjkalo, tudi presenečenja niso izključena, saj ima življenje veliko križišč, toda svoje otroke so posadili na vlak, ki pelje v pravilno smer.« (Gerjolj 2006, 327 in 332) Pomenljiv je tudi predlog duhovnika, ki spodbuja k *duhovni navezi med ljudmi*: »Rekel bi, da mora vsak človek imeti dva botra: enega, ki ga bo spremljal k birmi, ki bo ves ta proces z njim, in enega, ki bo zanj molil. Župnije imajo veliko starejših ljudi, veliko bolnih, za mnoge še vemo ne, naši domovi za starejše so polni starejših ljudi, ki marsikdaj ne vedo, za koga naj molijo in prosijo. To bi se moralo bolj poudariti, razširiti in ponuditi mladim ljudem.« (Vesel Mušič b. l.)

4. Vrednotenje birmanskih botrov

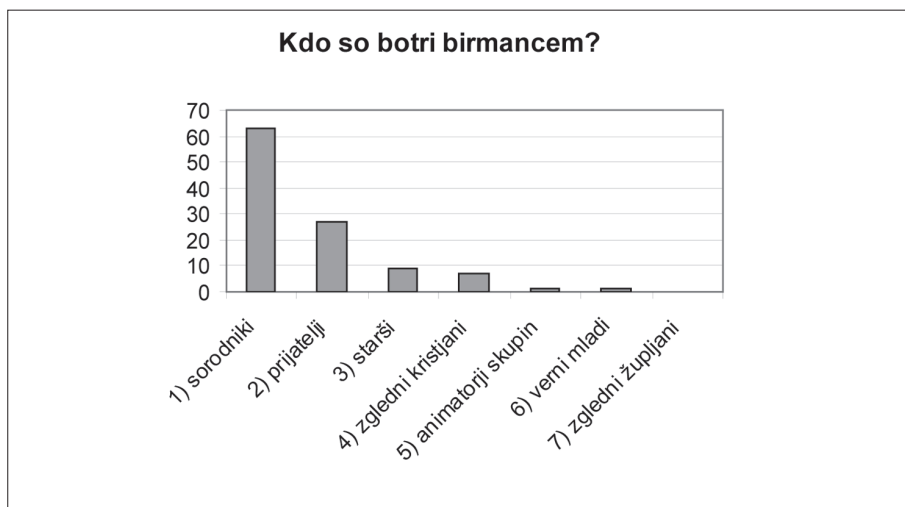
Navedeno mnenje o pomenu botrov je potrdila tudi empirična *raziskava* o birmanski pastoralni. Anketa iz leta 2008 med birmanci je glede *odnosa birmancev do botrov* pokazala rezultate, ki potrjujejo pomen botrstva in botrov. Upoštevajoč polemiko v pastoralni glede celotnega vprašanja o botrih, še posebno pa perečih vprašanj znotraj botrstva, bi pričakovali, da bosta boter kot oseba in botrstvo kot poslanstvo pri birmancih in pri njihovih starših zelo *malo ovrednoteno*. Presenetljivo pa je, da rezultati raziskave pokažejo *prav nasprotno sliko*. Medtem ko se razprava o botrstvu vleče že več desetletij in duhovniki kolebajo med razlogi »za« botrstvo (49 % vprašanih duhovnikov) in »proti« botrstvu (31 % anketiranih duhovnikov),⁸ predvsem birmanci, pa tudi njihovi starši brez omahovanja pokažejo, da jim botri in možnost botrstva *zelo veliko pomenijo*. Vsa vprašanja, ki zadevajo botrstvo, so pri birmancih zelo visoko ocenjena. Na vprašanje, *koliko birmanci zaupajo naštetim osebam iz njihovega življenja*, so »botra« uvrstili na drugo mesto, takoj za »mamo«. Na vprašanje, *s kom se birmanci ponavadi pogovarjajo o svojih težavah, problemih*, pa so »botri« uvrščeni na tretje mesto, za »starši« in za »prijatelji«. Iz podatkov in rezultatov na vprašanje birmancem, *kako v pripravi na birmo ocenjujejo osebe v pripravi na birmo*, vidimo, da imajo botri v mislih, pričakovanih in življenju birmancev vodilno mesto.

⁸ Raziskava med duhovniki iz leta 2008 v ljubljanski nadškofiji.



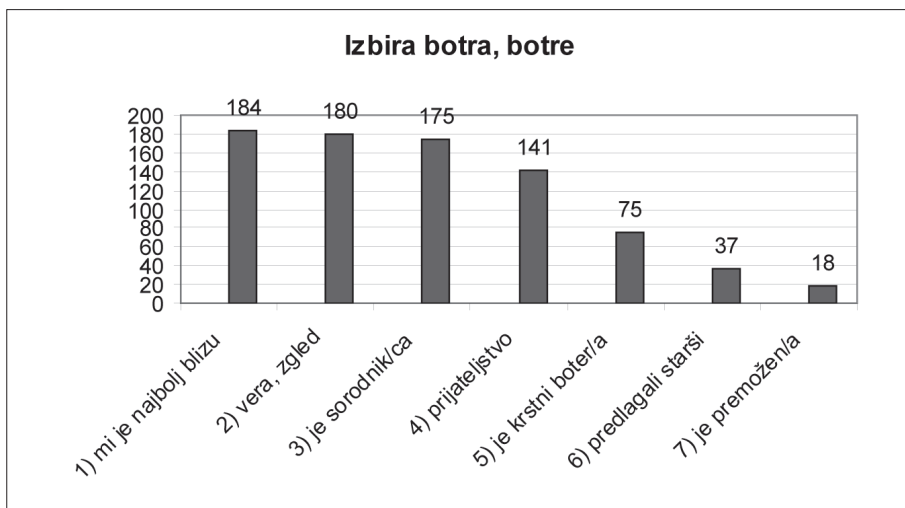
Graf 1: Vrednotenje oseb v pripravi na birmo – skupni rezultati (anketa 2008, skupina birmancev)

Ankete kažejo, da so birmanski botri večinoma sorodniki birmancev, nato prijatelji in v kar nekaj primerih tudi starši, medtem ko je izbira med »vernimi zglednimi kristjani« še vedno velika izjema. Možnost, ki je bila dana v anketi, da so botri zgledni predstavniki župnije, je ostala na zadnjem mestu razpredelnice, saj se zanjo ni odločil nihče. Vprašanje pa je, koliko starši in birmanci to možnost izbire sploh poznajo.

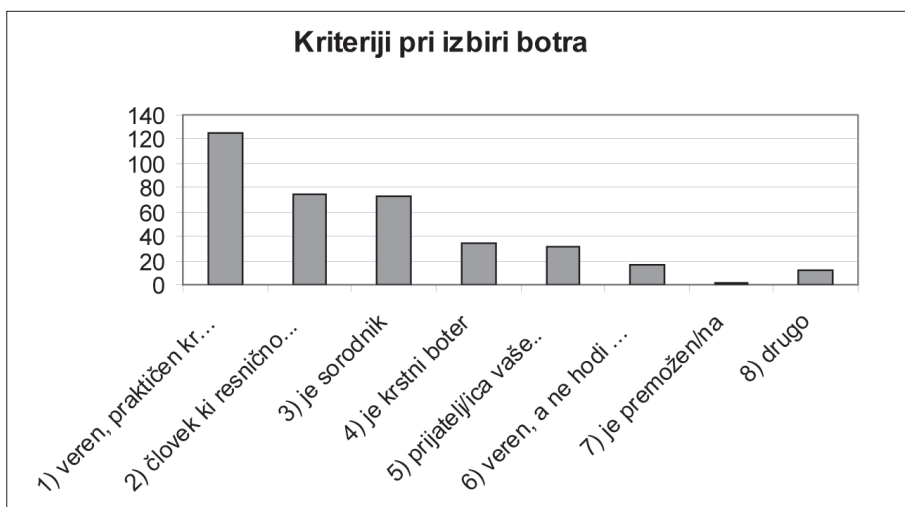


Graf 2: Kdo so večinoma botri birmancem (anketa 2008, skupina duhovnikov)?

Botra so izbrali bodisi birmanci sami bodisi so se v družini za to skupaj odločili, to pa v resnici izkazuje, da se v družinah zavedajo pomena botrov kot »angelov«, ki naj v življenju spremljajo birmance. Kriteriji pri izbiri botra so se pri birmancih in pri starših presenetljivo ujemali, saj so oboji (čeprav ankete niso reševali skupaj) na prvo mesto postavili to, da jim je boter *blizu in je veren, zgleden kristjan*. Presenetljivo je tudi to: tako birmanci kakor starši so na zadnje mesto postavili željo, da je boter premožen človek.

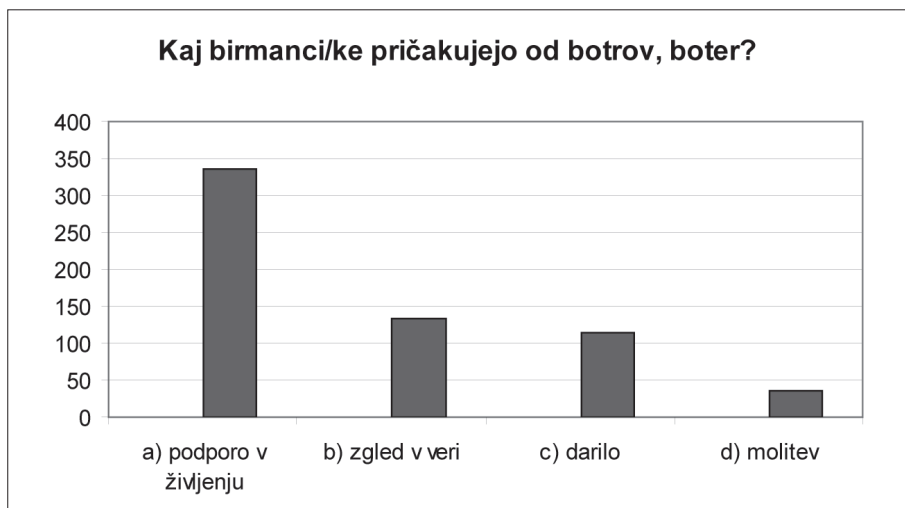


Graf 3: Kako so birmanke in birmanci izbrali svojega botra (anketa 2008, skupina birmancev)



Graf 4: Kriteriji pri izbiri botra (anketa 2008, skupina staršev)

Ko smo vprašali birmance, *kaj pričakujejo od svojih botrov*, so odgovorili, da pričakujejo v življenju njihovo *podporo in zgled*, šele nato darilo. To seveda ne pomeni, da udeleženi nosilec v birmanski pastoralni ni treba nič razlagati in jih usmerjati, da materialni vidik botrstva ne bi preveč prevladal. »Boter naj ne bi imel veliko denarja, temveč *veliko srce*. Preprosto povedano, svojemu birmancu naj bi *dal sebe*, to pa je največje in najtežje darilo v današnjem času. Vsak otrok se odpre ljubezni in ta ljubezen naj bi botra in birmanca povezovala in botra naredila za vez med Bogom in porajajočim se novim kristjanom.« (Trkman 1992, 83)

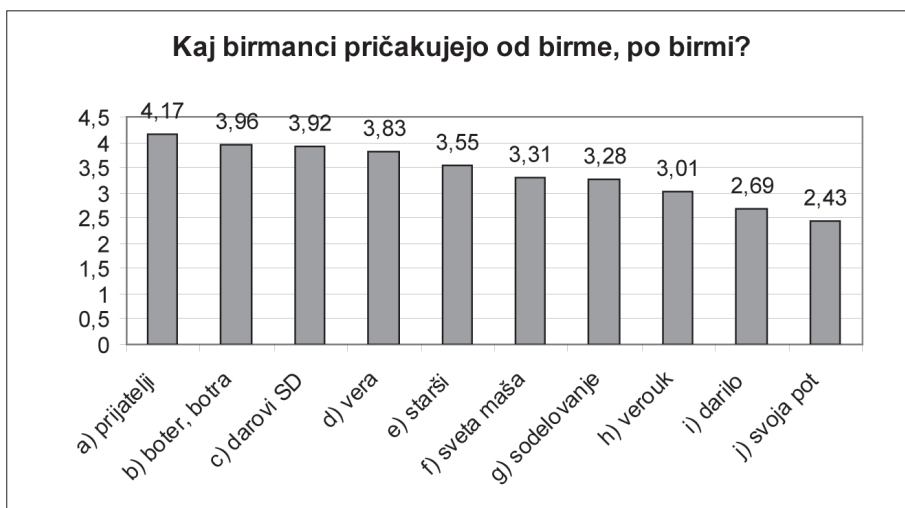


Graf 5: *Kaj birmanke in birmanci pričakujejo od svojih botrov (anketa 2008, skupina birmancev)*

Zelo zaskrbljujoč je zato podatek, da je v pričakovanih birmancev, kaj želijo od svojih botrov, *molitev* na zadnjem mestu in se je za to možnost odločilo komaj 36 birmancev od 405, to pomeni le 8,8 %. Molitev je namreč najpomembnejša vez med Bogom in botrom ter med botrom in birmancem, po kateri je možno doseči milosti, ki prihajajo po molitvi in jih lahko izprosi boter, če je sposoben in voljan redno moliti za svojega varovanca. Naše misli in vesti torej ne bremenijo dejstvo, da so birmanska darila preveč navzoča, ampak to, da je *molitev premalo navzoča* in v pripravi na birmo tudi *premalo poudarjena*; to bo treba v prihodnje bolj(-e) ovrednotiti.

Raziskava med birmanci nam na koncu postreže še z nekim presenečenjem, ki razveljavlja dve stereotipni mnenji, zakaj gredo birmanci k birmi, kakor pravi salezijanski duhovnik srednjih let: »1. potem bodo imeli mir; 2. ker se uveljavlja praksa birmanskih daril, zaradi katerih se splača marsikaj potrpeti. Ne rečem, da je to v veliki meri, ampak ljudje, mladi pa še bolj, smo nagnjeni tudi k temu, da kaj dobimo. Lepše ko je darilo, bolj ga je vesel. To smo ljudje, moramo biti zelo krepotni, da se znamo temu izogniti. Še za odrasle to velja.« Na vprašanje v anketi »Kaj pri-

čakuješ od birme in po birmi, kaj si želiš?» so anketirani birmanci na prvo mesto postavili pričakovanje, da »bom ohranil prijateljstva, ki so se stkala v času pred birmo«, nato »da bom poglobil povezanost z botrom«, »da bom prejel in razvijal tiste darove Svetega Duha, ki so potrebni zame, da bom dobro živel«, »da bom poglobil svojo vero in ljubezen do Boga«, »da se bom bolj razumel s starši«, »da bom bolj redno kakor prej hodil k sveti maši«, »da bom začel sodelovati, bom sprejet v domači župniji«, »da bom hodil še naprej k verouku«, »da bom dobil darilo, ki si ga želim« in šele na koncu: »da bom lahko hodil svojo pot« (imel mir pred Cerkvijo). (Veseli Mušič b. I)



Graf 6: Kaj birmanke in birmanci pričakujejo po birmi, kaj si želijo (anketa 2008, skupina birmancev)

Na vprašanje, *kaj pričakujejo po birmi, kaj si želijo*, birmanci na prvo mesto postavijo *odnose*: najprej s prijatelji, z vrstniki, takoj nato pa si želijo, da bi poglobili povezanost z botrom. »Darilo« in »mir pred Cerkvijo« sta na predzadnjem oziroma zadnjem mestu. Želja in pričakovanje, da bodo »poglobili povezanost z botrom«, pa je, nasprotno, na visokem, drugem mestu lestvice, takoj za željo, da bi »ohranili prijateljstva, ki so se stkala med pripravo na birmo«. To poudarja in potrjuje tudi duhovnik, ki v okviru priprave na birmo botre in birmance spodbuja k medsebojnemu srečanju in soočenju: »Sam vedno že kakega pol leta pred birmo povabim botre na srečanje z birmanci, da en dan preživijo z njimi osebno, gredo na izlet ali na romanje z njim ali njo in da se v tistem dnevu dotakneta tudi tega, kaj birmanec od botra pričakuje, in nato tudi boter pove birmancu, kaj on od njega pričakuje. To so po izkušnjah za nekatere težka srečanja, za mnoge pa vendarle lepa, polna presenečenj, ko boter sliši od birmanca, kaj od njega pričakuje. Birmanec največkrat pove, da na prvem mestu ne pričakuje darila, ampak oporo v botru, da se lahko nanj obrne, ko bo imel nerazrešena vprašanja ali bo v stiski, kar botre

nemalo presenetiti. Na drugi strani pa so tudi birmanci presenečeni, če zna boter povedati in izraziti svoje pričakovanje.« (Vesel Mušič b. I)

Rezultati ankete torej *obrnejo stereotipna mnenja o botrih, o darilih in o pričakovanjih birmancev* in izkazujejo voljo po kakovostnem občestvenem sodelovanju.

5. Priprave za botre in sodelovanje z njimi

Pri izbiri in oblikovanju botrov je potrebno troje: na prvem mestu *molitev za milost dobre izbire botra*, nato *spodbuda tistemu, ki izbira* (birmancu in družini), naj se glede na kriterije modro odloči, in tretjič, *spodbuda, oblikovanje in priprava za izbrane botre*.

V anketi smo duhovnikom zastavili vprašanje, ali se jim zdi, da so srečanja za starše in botre potrebna. Malo manj kakor polovica (46,5 %) anketiranih duhovnikov ljubljanske nadškofije je odgovorilo, da je »sodelovanje nujno«; skoraj polovica (49,3 %) je nato izbrala možnost, da bi bilo »sodelovanje nujno, a ga je pri starših in/ali botrih zelo malo«; 5,4 % jih je navedlo, da je »sodelovanje z botri nujno tam, kjer starši odpovedo«, in nihče (0 %) ni označil možnosti, da »sodelovanje s starši in botri ni nujno«. Kljub tehtnim razlogom in pomembnosti sodelovanja s starši in z botri in kljub visokemu odstotku zavedanja, da je sodelovanje nujno, pa predvsem med duhovniki intervjuvanci najdemo izjave, ki kažejo na to, da se *dejansko v pripravi na birmo z botri zelo malo ukvarjamo*. Na vprašanje, ali imajo za botre kako pripravo, je marsikdo odgovoril tako kakor župnik srednjih let: »Za birmanske botre ne.« (Vesel Mušič b. I) Iz vprašanj o sodelovanju z botri (in s starši) razberemo, da sta daleč najpogostejši obliki sodelovanja sestanek (informativne narave) in predavanje. Nato še družinska sveta maša za birmance, starše in botre in duhovna obnova, medtem ko so druge oblike sodelovanja z botri (skupina staršev/botrov birmancev; birmanski dan; pisni stik s tistimi, ki se ne udeležujejo srečanj; govorilne ure; pikniki in družabna srečanja, romanja, izleti; duhovnikov obisk na domu; srečanja po maši; elektronska komunikacija; šola za starše/botre) malo izkoriščene. Če realizacijo možnosti sodelovanja z botri po župnijah primerjamo z možnostmi sodelovanja, ki jih imajo starši, pa ugotovimo, da imajo botri še *veliko manj možnosti* za sodelovanje, rast, vzgojo, evangelizacijo itd. v okviru priprave kakor starši birmancev.



Graf 7: Oblike srečanj za starše in za botre (anketa 2008, skupina duhovnikov)

Za vse botre in za tiste, ki si botre izbirajo, so *potrebne spodbude* Cerkve. Cerkevni dokumenti, članki, respondenti in rezultati anket se strinjajo, da so botri pomembni, vendar sodelovanja z njimi v samem poteku priprave na birmo ne ovrednotimo dovolj. Na voljo je torej še veliko možnosti za bolj kakovostno in pogostejšo komunikacijo in sodelovanje z botri.

Zaradi navedenih argumentov in reprezentativnih empiričnih podatkov ni treba razmišljati o odpravi oziroma ukinitvi botrov in botrstva, marveč moramo *renome tega poslanstva dvigniti in botre za to nalogo celostno formirati*. Če bi jih odpravili, jih ne bi mogli vzgajati in bi s tem zamudili pomembno pastoralno priložnost, kakor poudarjajo tudi nekateri duhovniki: »Nisem za odpravo botrov, ker *botre lahko vzgajaš*, če jih pa odpraviš, jih pa ni in jih ne moreš vzgajati. Botri so naša velika priložnost, da jim poveš, da je biti kristjan tudi kriterij. Imajo možnost, da nekaj naredijo zase. S tem naredijo tudi nekaj za svojega mladostnika.« »Z botri je tako, da če z njimi delamo, jim lahko birmo ovrednotimo. Najprej jih povabimo, naj za birmance molijo. To je duhovna naveza. Nekaterim, ki so od daleč, nekajkrat napišemo pismo,« pravi duhovnik večje župnije. »Temeljni problem je, da mi predpostavljamo vero pri ljudeh, ki so krščeni, vendar bi večinoma sami potrebovali prvo oznanilo, prvo informacijo.« Botri so zato naša velika priložnost in sodelovanje z njimi pomeni evangelizacijo in katehizacijo odraslih. V smernicah Plenarnega zbora, ki povzemajo druge cerkvene dokumente, predvsem Splošni pravilnik za katehezo, beremo, da je *kateheza odraslih* glavna oblika kateheze, h kateri so na-

ravnane vse druge oblike in ki mora vedno bolj dobivati prednostno mesto (PZ 2002, 140). »Vsako resno delo pomeni delati z njimi, jih dobiti skupaj, najprej evangelizirati in katehizirati, kaj pomeni biti boter, da gre za poslanstvo in možnost, ki jo daje Bog, da je boter »angel varuh«, ki ga birmanec dobi. To ni figura, ni darilo, ampak duhovna moč. Toda sprašujem se, kdo bo delal vse to,« pravi vodilni animator na neki župniji. Katehistinja z bogatimi izkušnjami pa dodaja, da se preveč vrtimo okrog mladih in razmišljamo samo o tem, ali bodo ostali v Cerkvi ali ne, namesto da bi takrat ponudili nekaj kakovostnega staršem in botrom: »Vprašanje je, kaj in koliko jim lahko ponudimo. To je odvisno tudi od tega, koliko imamo kadra; predavatelji so dobrodošli, a sama prisegam na župnijo in župnijske sodelavce. Tu imamo zagotovo še rezerve.« (Vesel Mušič b. l.) Tisti mladi in njihovi starši, ki imajo možnost ozavestiti, kdo je boter in kakšen pomen ima lahko v njihovem življenju, znajo to upoštevati.

Bolj ko je ponudba na župniji kakovostna, več ljudi se ima možnost vanjo vključiti in vsi sodelujoči lahko več pridobijo za življenje. Del ponudbe v vsaki župniji ali vsaj dekaniji bi morali biti tudi *programi za botre*, ki ne bi obsegali samo enega srečanja oziroma predavanja, ampak bi se pri vzpostavitvi in vodenju teh srečanj opirali na znanje in na načela s področja andragogike, še posebno glede andragoškega ciklusa in metod, ki bi ustrezale analizi stanja in potreb ter realnih možnosti načrtovanja, izpeljave in evalvacije (Govekar-Okoliš in Ličen 2008, 49; 51). Ob različnih predlogih za sodelovanje z botri, ki so navedeni v razpravi, naj še posebej izpostavimo in predlagamo *biografsko metodo izobraževanja odraslih*. Izobraževalna biografija namreč postaja v sodobnih družbah vse pomembnejša in bi nam bila lahko v veliko pomoč tudi v pastoralnem prizadevanju za sodelovanje z botri in s starši birmancev.⁹

6. Sklep

Čeprav so med župnijami velike razlike, je poslanstvo botrov in botrstva tako pomembno, da zahteva kakovostno načrtovanje, kako na širši ravni neke krajevnne Cerkve poenotiti kriterije za izbiro in pripraviti programe za formacijo in poslanstvo botrov. To potrjuje tako kvantitativni kakor kvalitativni vidik raziskave.

Iz intervjujev in iz kvantitativne raziskave vidimo, da so mnenja duhovnikov o istih vprašanih različna, a vendar izražajo potrebo po bolj jasnem mnenju voditeljev krajevnne Cerkve, na podlagi katerega bi glede različnih polemik dosegli vsaj

⁹ »Biografija je življenjska zgodba. V biografiji spoznamo posameznikovo osebno življenjsko zgodbo ali razvojno pot v urejeni časovni optiki. Biografska metoda je način, kako analizirati posameznikovo življenje, del biografske metode pa je izobraževalna biografija. Z njo lahko ugotavljamo svoj razvoj v znanju, pri spretnostih, sposobnostih, izkušnjah; razčlenjujemo svoje osebne lastnosti v različnih obdobjih svojega življenja in v odnosu z drugimi ljudmi ter širšim okoljem; dejansko odkrivamo svojo identiteto, moč svojega jaza in sposobnost za nadaljnji osebni razvoj.« (Govekar-Okoliš in Ličen 2008, 92–93; 115) »Biografsko učenje je načrtno učenje iz svoje lastne življenjske zgodbe in izkušenj ter iz življenjskih zgodb drugih. Poteka lahko v različnih kontekstih, z različnimi ciljnimi skupinami, individualno ali skupinsko in z namenom doseganja raznolikih ciljev.« (Slana 2011, 13)

minimalno *enotnost*. Vzpostaviti bi bilo treba *kriterije*, kdo je lahko boter. Botri in botrstvo je za pastoralo, še posebno birmansko, *neizkoriščen potencial*. Dati bi bilo treba večji – predvsem molitveni – poudarek pri izbiri dobrih botrov, nato pa imeti zanje kakovostne programe, da bi bili tudi botri bolj osveščeni glede svoje vloge, kako pomagati birmancu na poti k veri.

Raziskave pokažejo, da birmancem veliko pomenijo *medosebni odnosi*. Večina današnji mladostniki izhajajo iz družin, ki niso številne, zato tu vstopita boter in ponudba župnije. Imeti botra je za birmanca priložnost za kakovosten odnos z osebo, ki pride v njegovo življenje, mu pomaga in zanj moli. Biti boter pa je tudi za botre velika priložnost za iskanje odgovorov na življenjska in verska vprašanja in za zorenje v veri, kakor pričuje botra Alenka: »Šele sedaj se zavedam, kako sem pravzaprav kot botra bila prisiljena k osebni dozorevanju in k verski formaciji. Na številna vprašanja glede verskega nauka ter običajev in podobnega sem morala najprej sama poiskati odgovore. Danes vem, da je bil dan, ko sem privolila v botrstvo, prvi dan na poti mojega lastnega raziskovanja duhovnega sveta in začetek novih priložnosti. Z veliko gotovostjo lahko rečem, da Bog za vsakogar poišče pravo pot, da ga odkriva in občuduje.« (Nežič idr. 2004, 56)

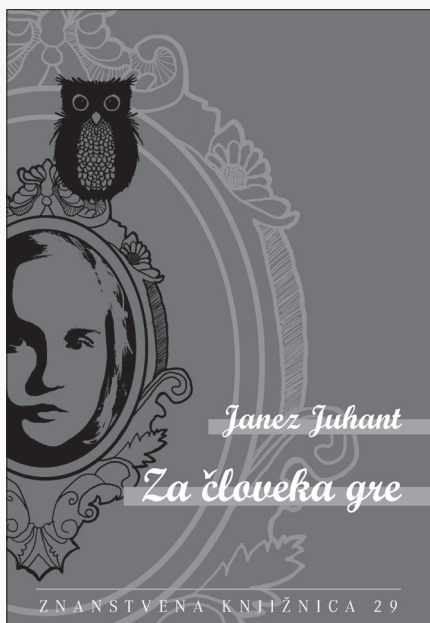
Zato velja, kar pravi duhovnik: »Ne ukiniti botrov! Potrebno je znova ovrednotiti botrstvo in iskati rešitve. Oblikovati miselnost ljudi, kakšna je botrova naloga. Tudi v župniji so ljudje, ki so pripravljeni pomagati, ki bodo zgled, ki bodo podpirali birmance, zanje molili in pričevali, ne predvsem z darilom, ampak s svojim življenjem.«

Kratica

PZ – Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem. 2002. *Izberi življenje*.

Reference

- Gerjolj, Stanko.** 2006. *Živeti, delati, ljubiti: pedagoška in psihološka interpretacija bibličnih pripovedi*. Celje: Mohorjeva družba.
- Govekar-Okoliš, Monika, in Nives Ličen.** 2008. *Poglavja iz andragogike*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Hočevar, Ksenja.** 2008. Kdo je primeren za botra? *Družina*, 6. april, št. 14:2.
- Juhant, Janez.** 2009. *Občutek pripadnosti*. Celje: Celjska Mohorjeva družba: Društvo Mohorjeva družba.
- Košir, Borut.** 1990. Določila glede birmanskih botrov v ZCP. *CSS* 24, št. 3/4:67.
- Nežič, Julka, Marjan Turnšek, Borut Košir, Alenka F. in Iva N.** 2004. *Krstni in birmanski botri*. Ljubljana: Družina.
- Papež, Viktor.** 1997. Botrska služba v ZCP, kan. 874. *CSS* 31, št. 3/4:74–77.
- Pečnik, Vlado.** 2011. *Rak rane slovenske vernosti*. Tržič: Oaza miru.
- Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem.** 2002. *Izberi življenje: sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*. Ur. Ivan Štuhec, Julka Nežič, Peter Kvaternik in Lojze Cvikl. Ljubljana: Družina.
- Slana, Urška.** 2011. *Prisluškovanje življenju: Biografsko učenje v skupini*. Ljubljana: Salve.
- Sorč, Ciril.** 2000. *Živi Bog: Nauk o Sveti Trojici*. Ljubljana: Družina.
- Strle, Anton.** 1992. *Božja slava živi človek*. Ljubljana: Družina.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze.** 1997. Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Trkman, Slavica.** 1992. Izбира botrov in kritična presoja obdarovanja. *CSS* 26, št. 5/6:83.
- Uran, Alojz.** 1997. Stanje in možnosti birmanske kateheze z vidika birmovalca – teološko-eklezijski pogled. V: *Birmanska kateheza: Zbornik 27. katehetskega tedna 1997, Mirenski grad, Nazarje, 2.–8. februar 1997*, 33–44. Ur. A. Slavko Snoj. Ljubljana: Slovenski katehetski svet in Pedagoško katehetski inštitut na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani.
- Veseli Mušič, Polona.** 2012. Birmanska pastoralna na prepihu: vzgojno-pastoralni model kot oblika celostne vzgoje v Cerkvi na Slovenskem. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- — —. B. I. Rezultati raziskave o birmanski pastoralni: navedki iz intervjujev in prikaz rezultatov anket. Osebni arhiv avtorice.



Janez Juhant
Za človeka gre

Človek je odprto bitje, odprto v svet, v druge in v prihodnost. Gre za ključna vprašanja človeka, posebno v postmodernej družbi, saj so se v njej problemi človeka z globalizacijo le še zaostri. Priča smo izgubljenosti posameznika v globalizacijski tekmi, kajti sistemski okvirji odpovedujejo posebno pri oblikovanju življenja posameznika. V odločilnih vprašanjih je ta prepuščen samemu sebi.

Kaj je torej človek in kakšni so temelji njegovega delovanja? Za uresničenje svojih življenjskih projektov človek potrebuje gotovost in družbeno oporo. Človek je vprašanje samemu sebi, zato je njegova podoba odprta in izpostavljena manipulacijam, kar se pozna tudi v njegovem današnjem odnosu do sveta. Vedno gre za (omejen) pogled na človeka, ki ga pogojujejo znanstvena, ideološka, verska gledišča. Od celovite podobe človeka je odvisno njegovo ravnanje in tako reševanje njegovih osebnih in družbenih zadev.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 200 str. ISBN 978-961-6844-08-6. 14 €.

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 72 (2012) 2, 265—280

UDK: 159.922.2:2-14

Besedilo prejeto: 10/2011; sprejeto: 11/2011

Polonca Majcenovič

Povezanost vzgojnih slogov z navezanostjo na druge in na Boga

Povzetek: Članek obravnava povezanost vzgojnih slogov in navezanost na druge in na Boga v odraslosti. V raziskavi smo ugotovili, da varno navezani starši vzgajajo avtoritativno v večji meri kakor ne varno navezani starši. Za ne varno navezane starše je značilen predvsem permissivni slog vzgoje. Med navezanostjo na Boga in vzgojnimi slogi ni bilo povezanosti. V navezanosti na Boga je bila delno potrjena hipoteza o skladnosti.

Ključne besede: relacijsko družinski model, navezanost v odraslosti, vzgojni slogi, medosebni odnosi, navezanost na Boga

Abstract: **Interconnection between Educational Styles and Attachment to Others and to God**

The article deals with the interconnection between educational styles and the attachment to others and to God in adulthood. In the empirical part it was established that securely attached parents more often bring up their children in an authoritative way than insecurely attached ones. On the other hand, an extremely permissive educational style is characteristic of insecurely attached parents. However, it was not possible to find a connection between the attachment to God and educational styles. In the attachment to God, it was possible to partially confirm the correspondence hypothesis.

Key words: relational family pattern, adult attachment, educational styles, interpersonal relationships, attachment to God

1. Družina, starševstvo in vzgojni slogi

Režultati raziskave Bajzeka idr. (2003, 15–16; 59; 79) o odraščajočih otrocih kažejo, da jim največje zadovoljstvo prinaša ljubezen staršev. V odnosu s starši in z drugimi družinskimi člani ima otrok prvič priložnost, da samega sebe spozna za vrednega ljubezni, spoštovanja, zaupanja, sreče, občudovanja. Družina tako ostaja ustanova, ki ji ljudje najbolj zaupajo in je najbolj zaželeno vrednota. Podatki iz raziskav mladine kažejo, da se je zgodil premik iz etične družine v afektivno in podporno družino. Odnose nadzorovanja in poslušnosti nadomeščajo odnosi

pomoči, spodbujanja in zaupnosti (Rener 2006, 99). Rezultati nacionalne longitudinalne študije so pokazali, da je pri najstnikih, ki poročajo o večji povezanosti s starši, najmanjša stopnja tveganih vedenj. Raziskava je postavila pod vprašaj koncept o pomembnosti vrstniških odnosov, ki je bil splošno sprejet med raziskovalci vse od šestdesetih let dalje (Gilbert 1997). Ratzinger (2007, 286–287) kot teolog poudari pomen odnosov v družini: »Otroci niso 'last' staršev ... Otroci 'pripadajo' staršem in so vendar sami svobodna ustvarjena bitja Boga, vsak otrok s svojo lastno poklicanostjo, s svojo lastno novostjo in edinstvenostjo pred Bogom. Ne pripadajo si kot posest, marveč v odgovornosti.«

Starši vzpostavljajo odnose z otroki na različne načine. Starševski odnos lahko opredelimo z vzgojnim slogom, ki je »način, kako starši, namerno ali ne-namerno, pristopajo k otrokom, mladostnikom, kako jih vzgajajo za odgovornost, kako poteka odločanje, kakšen je njihov odnos do mladostnikov in kaj pomeni ta odnos za zorenje in osamosvajanje mladostnikov« (Gostečnik, Pahole in Ružič 2000, 75). Najpogostejša delitev je delitev na avtoritarni, permissivni in avtoritativni slog vzgoje.

V avtoritarni vzgoji starši vzgajajo z močjo, ki jim jo daje avtoriteta. Mladostniki po njihovem nikoli ne naredijo stvari dovolj dobro. Starši morajo imeti zmeraj prav, saj bi v nasprotnem primeru izgubili moč. Vso odgovornost prevzamejo starši in mladostniki nimajo ne možnosti odločanja ne predvidevanja posledic, ki jih pomeni neka odločitev. Mladostniki se staršev bojijo in naredijo vse tako, kakor želijo starši. Tako se ne naučijo razmišljati, saj prihajajo pobude od zunaj. Sami se počutijo nezmožne, nesposobne in dvomijo vase. Samostojnosti si želijo in se je hkrati bojijo. Mladostniki dobijo strukturo in omejitve. Njihova potreba po moči in vplivu ni upoštevana. Zaradi občutka manjvrednosti bodo imeli v odraslosti težave z avtoriteto: ali bodo boječi ali pa se bodo borili proti avtoriteti. Starši, ki vzgajajo avtoritarno, so negotovi in jih je strah (75–76). Izjemno avtoritarni starši, ki niso dovolj ljubeči, ne opremijo otroka z vsebinami, ki jih potrebuje za pozitivno izkušnjo življenja. Brez zunanjih izrazov ljubezni otroci odraščajo z občutkom nesprejetosti in neljubljenosti. Mnogi postanejo togi, z malo občutka za samega sebe. Kot odrasli ljudem, ki so do njih prijazni in nežni, ne zaupajo in se jim izogibajo (Firestone in Catlett 1999, 101).

V permissivni vzgoji se zdi, da so mladostniki v središču pozornosti. Starši so ustrezljivi in jim vse dovolijo, samo da bi bili v otrokovih očeh vseomogočni in bi od njih prejeli ljubezen. Mladostniki jim postavljajo zahteve in pogoje. Odločajo se sami, a odgovornost za njihovo ravnanje sprejemajo starši. Mladostnikom tako ni treba povezati odločitev in posledic. Odločajo se na podlagi svojih želja, ne da bi se ozirali na to, kaj za druge neka odločitev pomeni. Mladostnikova zahtevnost dokaj hitro preraste zmogljivosti staršev. Neizpolnjene želje in nesamostojnost jih spravljajo v jezo in bes. Podobno kakor pri avtoritarni vzgoji se tudi ti mladostniki ne naučijo samostojnosti in odgovornosti. Omejitev v življenju ne znajo sprejemati in preraščati, zato se zunaj družine ne počutijo varno. Imajo občutek, da staršem ni dosti mar zanje, kljub temu da jih razvajajo. Od njih težko odidejo, ker se čutijo krive zaradi njihove dobrote. Starši izberejo permissivni način vzgoje, ker želijo, da

bi se njihovi mladostniki ob njih tako dobro počutili, da ne bi šli od doma (Gostecnik, Pahole in Ružič 2000, 76–78). To so ljubeči starši, ki so nezreli in otroka ne naučijo samonadzora. Otroci postanejo izjemno tesnobni in doživljajo precejšnje stiske, če se ne naučijo obvladovanja jeze. Kot rezultat tega se vedejo sovražno, razvijejo negativen odnos do sebe in izražajo visoko stopnjo sovražstva do sebe. Preveč permisivnosti je razlog nezadostne socializacije otrok, ki odraščajo neobčutljivi za svoje meje in za meje drugih (Firestone in Catlett 1999, 101).

2. Navezanost v družini

Teorija navezanosti je eno od področij raziskovanja v medosebnih odnosih; ponuja bogastvo znanja in je vodilna med teorijami, ki merijo globoki pomen starševstva. Poudarek je na intimnih odnosih, to pa zajema tudi družinske odnose (Johnson, Ketring in Abshire 2003). Začetnik teorije navezanosti Bowlby (1907–1990) je navezanost opredelil kot človekovo nagnjenost k ustvarjanju močnih čustvenih vezi do pomembnih oseb v življenju. V najširšem pomenu besede pomeni sposobnost človeškega organizma, da vzpostavi in ohrani povezavo s tistimi, od katerih je odvisno njegovo življenje (Bowlby 1977, 201; Kompan Erzar 2003, 60).

Bowlby je ugotovil, da postanejo matere bolj sočutne in tolerantne do enakega doživljanja pri svojih otrocih, kadar jim uspe prepoznati in podoživeti čustva, ki so jih imele same v otroških letih, in jih sprejmejo z razumevanjem. Otrokom je želel pomagati tako, da je pomagal staršem (Bretherton 1992). Bowlby (1973) je odkril dve obliki notranjih delovnih modelov navezanosti oziroma modelov sebe in osebe navezanosti. Otrok bo razvil notranji model sebe kot vrednega in zanesljivega, kadar bo oseba navezanosti priznala njegove potrebe po ugodju in zaščiti in hkrati spoštovala potrebe po neodvisnem raziskovanju okolja. V nasprotnem primeru se bo otrok čutil nevrednega in nekompetentnega (Bartholomew in Horowitz 1991; Bretherton 1992). Pojasnil je tudi pomen notranjih delovnih modelov pri medgeneracijskem prenosu navezanosti. Posamezniki, ki odraščajo v relativno stabilne osebe in ki se bodo zanesli nase, imajo starše, ki jih podpirajo in jim dopuščajo samostojnost, tudi spodbujajo jo. Zanje so notranji delovni modeli odprti za vprašanja in popravke. Zato je dediščina mentalnega zdravja ali bolezni enako ali celo bolj pomembna od genske dednosti (Bretherton 1992).

Mary D. S. Ainsworth (1913–1999) je prepoznala v odnosih med materami in otroki tri tipe navezanosti pri otrocih: varni, tesnobno ambivalentni in tesnobno izogibajoči se tip. Raziskovalci so na podlagi ugotovitev Ainsworthove identificirali še dezorganizirani tip navezanosti. Tipe navezanosti so prevedli v vzporedni odrasli sistem navezanosti, saj se je pri 73 % staršev in otrok pokazala enaka navezanost (Main in Goldwyn 1985).

Bartholomeweva in Horowitz (1991) sta razvila nov model, ki izhaja iz Bowlbyjevega koncepta notranjih delovnih modelov. Navezanost definirata z dvema temeljnima razsežnostma:

Model sebe (odvisnost): pozitiven – sem vreden ljubezni; negativen – nisem vreden ljubezni.

Model drugih (izogibanje): pozitiven – drugi so vredni zaupanja; negativen – drugi niso vredni zaupanja.

Pri odraslih Bartholomeweya in Horowitz (1991) na podlagi Bowlbyjevega koncepta notranjih delovnih modelov in opisa navezanosti Hazana in Shaverja (1987) opisujeta več vrst odrasle navezanosti.

Varna navezanost (angl. *secure attachment*) vključuje pozitivni model o sebi in pozitivni model o drugih. Posamezniki, ki so doživeli sprejetost in odzivnost staršev, bodo verjetno uravnavali občutke varnosti ob intimnih odnosih z drugimi. Njihovo življenje, odnose, v katere vstopajo, zaznamujejo zadovoljnost, enakopravnost in ravnovesje med intimnostjo in avtonomijo. Počutijo se vredne ljubezni in drugim zaupajo.

Boječe izogibajoča se navezanost (angl. *fearful/avoidant attachment*) temelji na negativnem modelu o sebi in o drugih. Posamezniki s to obliko navezanosti so bili v otroških letih deležni zavračanja staršev in kaznovanja, zato sedaj v odnosih iščejo priznanje in potrditev, ki se kaže v veliki odvisnosti od drugih. Istočasno imajo negativna pričakovanja in se izogibajo bližini. To protislovje se kaže v konfliktnih in v zbeganih emocionalnih odnosih.

Tesnobna navezanost (angl. *preoccupied attachment*) vključuje negativni model o sebi in pozitivni model o drugih. Ljudje, ki pripadajo temu slogu navezanosti, kompenzirajo občutke manjvrednosti s pretirano bližino v odnosih. Iščejo veliko bližine, vendar nenehno skrbijo in nadzorujejo meje, da jim drugi ne bi prišel tako blizu, kakor sami ne želijo. V otroštvu so verjetno pri starših doživljali sporočila pogojne sprejetosti in zavrnitve, to pa se kaže v ponotranjenem negativnem pogledu nase in v pozitivnem mnenju o drugih.

Odklonilno izogibajoča se navezanost (angl. *dismissive/avoidant attachment*) temelji na pozitivnem modelu o sebi in na negativnem modelu o drugih in se kaže v vzdrževanju čustvene oddaljenosti do drugih in na pretiranem občutku svoje lastne vrednosti. Takšni ljudje kažejo malo zanimanja za vzpostavljanje intimnih odnosov in se ne zaljubijo pogosto. V zgodnjem otroštvu so imeli ob sebi starše, na katere se niso mogli zanesti, starše, ki so bili neodzivni za njihove potrebe. V odnosih se nagibajo k uravnavanju občutkov varnosti tako, da ne zaupajo drugim in se zanašajo bolj nase.

Hipoteze o podobnosti odnosov navezanosti pri dojenčkih in v odrasli romantični ljubezni raziskave z zgoraj navedenimi vprašalniki niso povsem potrdile, zato se je raziskovanje nadaljevalo na več načinov. Brennanova, Clarkova in Shaver (1998) so odkrili dve osnovni razsežnosti odraslih vzorcev navezanosti. Eno od njih so poimenovali: z navezanostjo povezana tesnoba. Osebe, ki imajo visok rezultat pri tej razsežnosti, skrbijo, ali je njihov partner še na voljo, je odziven, pozoren itd. Osebe, ki imajo pri tej razsežnosti nizek rezultat, čutijo večjo varnost pri partnerjevi odzivnosti. Druga razsežnost je: z navezanostjo povezana izogibanje. Ose-

be, ki so visoko v tej razsežnosti, se na druge ne zanašajo in se jim ne zaupajo. Osebe, ki so nizko v tej razsežnosti, so lažje intimne z drugimi osebami in se počutijo bolj varne, kadar se zanašajo na druge ali drugi nanje. Prototipična varna navezanost pomeni nizke vrednosti pri obeh razsežnostih.

Nekateri avtorji, na primer Blomova in van Dijk (2007), ne verjamejo, da so lahko slogi navezanosti modeli za odrasle odnose, ker obstajajo bistvene razlike med zgodnjimi odnosi navezanosti in odraslimi odnosi. Pri odraslih je komunikacija simetrična in v večji meri besedna, medtem ko je v zgodnjih odnosih na neki način asimetrična. Najpomembnejša razlika je, da ima zgodnji odnos navezanosti biološko podlago, medtem ko so odrasli odnosi socialni sistemi. V teh sistemih je varnost sad komunikacije.

Johnson, Ketrin in Abshire (2003) na podlagi sodobne literature menijo, da navezanost in notranji delovni modeli vplivajo na družinske odnose in da je raziskovanje navezanosti zelo pomembno zaradi ugotavljanja, katere so spremembe v odnosih, ki imajo največji vpliv na drugačno družinsko funkcioniranje. Žvelc in Žvelc (2006) menita, da je v Sloveniji raziskovanje navezanosti v otroštvu dobro zastopano – za to je v veliki meri zaslužna Cugmasova (2003) –, medtem ko študij o navezanosti v odraslosti ni veliko. Dragocen vpogled v poznavanje teorije navezanosti v slovenskem prostoru daje knjiga Katarine Kompan Erzar in Tomaža Erzarja (2011), *Teorija navezanosti*.

3. Navezanost na Boga

Ali smemo sklepati, da bodo starši, ki so ne varno navezani na bližnje, tudi ne varno navezani na Boga in bodo pri vzgoji uporabljali manj primerne sloge vzgoje, kakor sta avtoritarna in permissivna vzgoja? Raziskav o povezanostih med navezanostjo na Boga in slogi vzgoje in navezanostjo na bližnje pri odraslih nismo zasledili, zato se lahko opremo na teorijo in na dostopno literaturo ter na raziskave, ki so najbližje naši temi.

V raziskavi nas zanima, kako so pri starših slogi vzgoje, medosebni odnosi in doživljanje odnosov z bližnjimi povezani z njihovo navezanostjo na Boga. Simoničeva (2006) meni, da je odnos s starši tisti, ki daje podlago za to, kako bo človek dojemal odrasle odnose, kako bo navezan na druge in tudi na Boga. Prek tega se približamo tudi razumevanju temeljev v človeku, ki vplivajo na prevzemanje sistema vrednot.

Pri osebah, ki so doma izkusile čustveno hladnost ali niso doživele duhovnosti, se je pokazalo večje izogibanje intimnosti v odnosu z Bogom. Otroci, ki so doma doživljali v odnosih preveč zaščitništva, togosti in avtoritarnosti, so kot odrasli izkazali veliko izogibanja intimnosti in tesnobe, kadar je bilo pomembno doživljanje ljubljenosti v odnosu z Bogom. V religioznih družinah, v katerih so starši avtoritarni, se lahko izogibanje Bogu prej kakor v obliki upora proti sami religiji pokaže kot upor proti načinu starševstva (McDonald, Beck, Allison in Norsworthy 2005).

Opisi odnosa z Bogom v anekdotah in v religiozni literaturi so pogosto zelo podobni odnosom v otroštvu. O tem pričajo izrazi, kakor so na primer »Bog stoji nekomu ob strani« in »Bog je vedno blizu, kadar ga potrebuješ« in pridevniki, ki Boga opisujejo kot nekoga, ki daje zavarovanost, ki je ljubeč in usmiljen, ki vodi, odpušča, a je tudi močan, trden in je »Oče«. Bog daje, podobno kakor starši otrokom, varno zavetje, kamor se zatečemo po čustveno podporo. Te ugotovitve so razlog za integracijo psihologije religije in sodobne psihologije, ki ima kot empirična znanost svoje metodološke zahteve. Iz empirične literature o navezanosti na Boga in o odnosu med slogi navezanosti in religioznostjo lahko razberemo, da je navezanost dober vir raziskav na področju psihologije religije (Granqvist 1998).

Kirkpatrick in Shaver (1990) sta v raziskavi o povezanosti navezanosti v otroštvu in odrasle religioznosti postavila dve hipotezi. Prva je hipoteza o skladnosti (angl. *correspondence hypothesis*). Varno navezani otroci bodo v odraslosti bolj prevzeli verske vrednote in prepričanja svojih staršev kakor ne varno navezani. Hipoteza o kompenzaciji (angl. *compensation hypothesis*) pa predpostavlja, da osebe z ne varno zgodovino navezanosti bolj potrebujejo nadomestno osebo navezanosti, ki jo lahko pomeni tudi Bog.

Belavich in Pargament (2002) sta v raziskavi o vlogi navezanosti pri duhovnem soočanju s stisko navezanost na Boga opisala v kategorijah. Nekdo, ki je varno navezan na Boga, bo lahko izbral aktivno soočanje s težavami. Boga dojema kot starša, ki ga tolaži in ščiti v trenutkih nevarnosti in mu zagotavlja trdne temelje za raziskovanje takrat, ko se počuti varnega. S stisko se sooča na duhoven način tako, da zaupa v božjo ljubezen, v božjo pomoč in v njegovo varstvo. Tolažbo in pomoč poišče pri duhovnikih in pri drugih članih skupnosti. Verniki, ki so izogibajoče navezani na Boga, verjamejo, da je Bog oddaljen in da se malo ali sploh ne zanima za njihove osebne težave. Čutijo, da se Bog ne briga zanje, da zanje ne skrbi ali da jih celo ne mara (Kirkpatrick in Shaver 1992). Pri soočanju s težavami lahko izberejo načine, ko se zanašajo nase, saj je po njihovem mnenju njihova naloga, da rešijo probleme sami, brez pomoči Boga. Zanje je značilna vera v Boga, ki je neoseben in oddaljen. Pri njih je velikokrat najti religiozno nezadovoljstvo, ki se kaže v jezi na Boga in v spraševanju o smislu vere (Belavich in Pargament 2002). Za ambivalentno navezane posameznike je Bog zdaj topel in odziven, nato pa se spet sprašujejo o njegovi ljubezni. To večkrat pokažejo na načine, ki jih je težko razumeti (Kirkpatrick in Shaver 1992). Ambivalentno navezani tudi večkrat odlašajo pri soočanju s težavami. Pri reševanju težav lahko postanejo popolnoma odvisni od Boga in se popolnoma zanašajo nanj ves čas, ne le v trenutkih stiske. Ti ljudje tudi večkrat postavljajo vprašanja Bogu, zakaj se je nekaj zgodilo, prosijo za čudež ali barantajo z njim. Velikokrat poskušajo božjo naklonjenost doseči z dobrimi deli. Tudi iskanje podpore pri duhovnikih in pri drugih članih skupnosti in v duhovnih gibanjih je pri njih pogost način vzdrževanja stika z Bogom (Belavich in Pargament 2002). Simoničeva (2006, 132) dodaja, da o dezorganiziranem tipu navezanosti Belavich in Pargament (2002) ne pišeta, a lahko kljub temu sklepamo o njegovi nepredvidljivosti in nasprotujočih si dejanjih. Človek bo v odnosu z Bogom zmeden, hkrati ga bo zavračal in klical na pomoč. Veliko bo zbežanosti in strahu. Takšen odnos bo zaznamovan

tudi z napačnimi predstavami o Bogu, versko prepričanje pa ne bo temeljilo na trdnih verskih resnicah, ampak bo vsebovalo ideje in trditve drugih verstev ali sekt.

Simoničeva in Cvetek (2006) sta v raziskavi o povezanosti med posameznikovimi zgodnjimi odnosi z očetom in materjo in njegovimi odnosi do Boga in Marije (božje Matere) v odraslosti prišla do pomembnega sklepa, da lahko tisti, ki v otroštvu niso imeli najbolj optimalne (varne) navezanosti s starši, vzpostavijo odnos varne navezanosti z Bogom in z Marijo in tukaj najdejo čustveno varnost in zatočišče, ki ga v otroštvu niso imeli.

Načini navezanosti na Boga niso prekletstvo. Bog, pa tudi partner v odrasli intimni zvezi, ki lahko prevzame psihološko funkcijo osebe navezanosti, lahko pomaga pri preoblikovanju ne varne navezanosti v varno. V vsakem odnosu je navzoča razsežnost odrešenja, ki pa v intimnem in zaupnem odnosu z Bogom – to je milost – doseže najvišjo stopnjo (Simonič 2006, 134). Rowatt in Kirkpatrick (2002) glede podobnosti v navezanosti v medosebnih odnosih in v navezanosti na Boga menita, da je navezanost na Boga v več vidikih edinstvena. Kadar na primer oseba dojema Boga kot vseмогоčnega, se ji zmeraj odziva in ji je na voljo, to pa ni primerljivo z nobenim medčloveškim odnosom. Podobno sta tudi v bistvu različni občutji bližine s človekom in z Bogom.

4. Raziskava

V raziskavi smo postavili hipotezi, da je za starše, ki avtoritativno vzgajajo, značilna varna navezanost na bližnje in na Boga. Avtoritarni in permissivni slog vzgoje naj bi bila povezana z ne varnimi navezanostmi na bližnje in na Boga. Ob teh glavnih hipotezah raziskave smo še preverili, ali pri starših velja hipoteza o kompenzaciji ali hipoteza o skladnosti v odnosu navezanost na bližnje in navezanost na Boga.

4.1 Instrumenti

Udeleženci so izpolnjevali splošne podatke o starosti, o izobrazbi, o zakonskem oziroma partnerskem statusu, o času sobivanja z zakoncem oziroma partnerjem, o zakonskem oziroma partnerskem statusu staršev, o številu otrok, o starosti najstarejšega otroka, o delovnem razmerju in o obiskovanju verskih obredov. Uporabili smo vprašalnike: Vzgojni slogi,¹ Medosebni odnosi, Doživljanje odnosov z bližnjimi (popravljen) in Navezanost na Boga. Vprašalnik Vzgojni slogi (v nadaljevanju PS) je razdeljen na dva dela in meri avtoritativnost, permissivnost in avtoritarnost. Polovica trditev zadeva prepričanje staršev (v nadaljevanju PSpre) o starševstvu in 15 trditev se osredotoča na trenutni položaj v družini (v nadaljevanju PSved). Vprašalnik Medosebni odnosi (v nadaljevanju RQ) je sestavljen iz štirih kratkih odstavkov, ki opisujejo prototipični vzorec navezanosti v tesnih odnosih

¹ Izraz *Parenting style* smo namesto s »stili starševstva« prevedli z »vzgojni slogi«, ker je to bolj uveljavljeno v slovenskem prostoru.

odraslih z vrstniki. Prvi del RQ meri navezanost kategorično (v nadaljevanju RQk). Drugi del vprašalnika RQ meri navezanost razsežnostno (v nadaljevanju RQd). Te ocene nam dajo profil posameznikovih čustev in vedenja, povezanih z navezanosťjo. RQd je bil sestavljen za ocenjevanje vsakega od štirih vzorcev navezanosti, to pa je tudi idealna uporabnost vprašalnika. Uporabimo ga lahko, če je nujno, tudi za uvrščanje posameznikov v posamezne vzorce navezanosti. Prva trditev meri varno navezanost. Notranji model udeleženca, ki ima pri njej visok rezultat, pomeni pozitivni model sebe in pozitivni model drugih. Celotni model sebe (v nadaljevanju RQdms) lahko dobimo tako, da od vsote rezultatov varne in odklonilne navezanosti odštejemo vsoto tesnobne in boječe navezanosti. Model drugih (v nadaljevanju RQdmd) je preračunan tako, da vsoti rezultatov varne in tesnobne navezanosti odštejemo vsoto rezultatov odklonilne in boječe navezanosti (Bartholomew 2005). Vprašalnik Navezanost na Boga (v nadaljevanju AGI) je narejen na podlagi ECR (Brennan, Clark in Shaver 1998) in meri razsežnost tesnobe (v nadaljevanju AGItes) ($\alpha = 0,82$) in razsežnost izogibanja (v nadaljevanju AGIiz) ($\alpha = 0,83$) (Beck in McDonald 2004; McDonald idr. 2005).

Celotni vprašalnik smo objavili na internetu in udeležence s pozivom na spletnih straneh osnovnih šol in na spletnih forumih povabili k sodelovanju.

5. Značilnost udeležencev raziskave

V raziskavi je sodelovalo 252 udeležencev staršev, od tega 77 % žensk. Do 20 let jih je bilo starih 0,8 %, od 21 do 30 let 23,8 %, od 31 do 40 let 49,6 %, od 41 do 50 let 19,8 % in od 51 do 60 let 6 % udeležencev. Osnovno šolo ali manj jih je končalo 1,6 %, poklicno srednjo šolo (3-letno) 4,4 %, srednjo šolo (4- ali 5-letno) 25,8 %, višješolsko izobrazbo je imelo 15,5 %, visoko strokovno izobrazbo 44,4 %, visokošolsko, univerzitetno izobrazbo, magisterij, specializacijo in doktorat pa 8,3 % udeležencev. Civilno poročenih jih je bilo 15,5 %, cerkveno poročenih 59,5 %, partnerjev, ki živijo skupaj, 18,3 %, v vdovstvu 0,8 %, ločeno jih je živelo 0,4 %, civilno ločenih je bilo 4 % in samskih 1,6 % udeležencev. Skoraj 40 % udeležencev je sobivalo z zakoncem ali partnerjem od 4 do 10 let. Največ udeležencev je imelo dva (38,9 %) ali enega (34,5 %) otroka. 41,3 % udeležencev je imelo najstarejšega otroka starega do 4 leta. 66,3 % udeležencev je bilo zaposlenih. 40,5 % udeležencev se je vsaj enkrat na teden udeležilo verskih obredov, 21 % se jih ni udeležilo nikoli.

5.1 Rezultati

Pri rezultatih smo upoštevali le statistično pomembne razlike in povezanosti na ravni 1 % tveganja. V tabelah so le za razlago rezultatov pomembni podatki.

Iz tabele 1 je razvidno, da je pri udeležencih največ avtoritativnega, manj permisivnega in najmanj avtoritarnega sloga vzgoje. Podobno velja za vzgojno vedenje in za prepričanja.

	PSApre	PSPpre	PSAvtpre	PSAved	PSPved	PSAvtved	PSA	PSP	PSAvt
Aritmetična sredina	2,41	3,59	3,81	2,38	2,63	3,63	2,40	3,11	3,72
Standardna deviacija	,65	,59	,46	,62	,57	,56	,54	,44	,40

Tabela 1: Statistika spremenljivk PS

PSApre = avtoritarna prepričanja; **PSPpre** = permisivna prepričanja;
PSAvtpre = avtoritativna prepričanja; **PSAved** = avtoritarno vedenje;
PSPved = permisivno vedenje; **PSAvtved** = avtoritativno vedenje;
PSA = avtoritaren slog; **PSP** = permisiven slog; **PSAvt** = avtoritativen slog

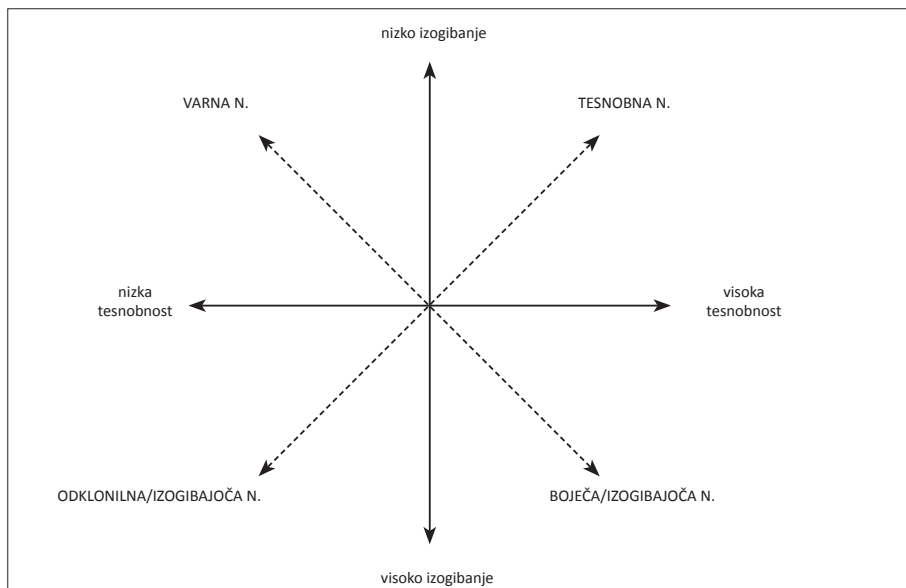
Iz tabele 2 je razvidno, da je med udeleženci največ varno navezanih.

	RQdA	RQdB	RQdC	RQdD	RQdms	RQdmd	AGltes	AGliz
Aritmetična sredina	4,12	2,41	2,26	2,19	1,64	1,77	1,51	2,46
Standardna deviacija	2,62	2,14	1,98	1,93	4,23	3,89	1,37	2,02

Tabela 2: Statistika spremenljivk RQ in AGI

RQdA = slog navezanosti A na RQ; **RQdB** = slog navezanosti B na RQ;
RQdC = slog navezanosti C na RQ; **RQdD** = slog navezanosti D na RQ;
RQdms = model sebe na RQ; **RQdmd** = model drugih na RQ; **ECRtes**;
AGltes = tesnoba na AGI; **AGliz** = izogibanje na AGI

Sliki 1 in 2 pokazeta, da je več moških kakor žensk varno navezanih.



Slika 1: Vrste navezanosti glede na tesnoba in izogibanje (Fraley 2004).

Aritmetične sredine spremenljivk v tabeli 3 nam pokažejo, da se je na vprašalniku RQd pokazalo največ varne navezanosti, manj boječe izogibajoče se, še manj tesnobne in najmanj odklonilno izogibajoče se. Enako velja za kategorično ocenjevanje navezanosti RQk. Pri vprašalniku ECR-R vidimo nekoliko več tesnobe kakor izogibanja. Na vprašalniku AGI je bilo več izogibanja kakor tesnobe.

	medosebni odnosi – razsežnostno merjena navezanost RQd				medosebni odnosi RQd		navezanost na Boga AGI	
	varna	boječe izogibajoča	tesnobna	odklonilno izogibajoča	model sebe	model drugih	tesnoba	izogibanje
Aritmetična sredina	4,12	2,41	2,26	2,19	1,64	1,77	1,51	2,46
Standardna deviacija	2,62	2,14	1,98	1,93	4,23	3,89	1,37	2,02

Tabela 3: Statistika spremenljivk RQd in AGI

S testom Kolmogorov Smirnov smo preverili normalnost razporeditve rezultatov pri spremenljivkah vprašalnikov PS, RQd in AGI. Normalna razporeditev rezultatov spremenljivk PS se je pokazala pri avtoritarnih prepričanjih, pri avtoritarnem slogu in pri permisivnem slogu, zato smo za preverjanje razlike pri nominalni spremenljivki spol uporabili t-test. Več avtoritarnih prepričanj je bilo pri moških, manj pri ženskah. Podobno velja za avtoritarni slog. Pri vseh drugih spremenljivkah je bila razporeditev nenormalna, zato smo za preverjanje razlik pri spolu uporabili test Mann-Whitney, ki ni pokazal statistično pomembnih razlik.

S testom Kendall tau smo preverili povezanosti spremenljivk vprašalnika Vzgojni slogi s splošnimi značilnostmi udeležencev. Udeleženci z nižjo izobrazbo imajo več avtoritarnih prepričanj. Največ jih imajo udeleženci s končano 3-letno poklicno srednjo šolo in najmanj udeleženci s končanim magisterijem ali doktoratom. Avtoritarno vedenje narašča s številom otrok. Največ avtoritarnega vedenja je pri udeležencih s tremi in najmanj pri udeležencih s šestimi otroki. Več permisivnega sloga je pri nižje izobraženih udeležencih. Udeleženci z višjo izobrazbo se bolj avtoritativno vedejo kakor manj izobraženi udeleženci. Avtoritativnega vedenja in sloga je več pri starejših udeležencih, pri udeležencih, ki dalj časa živijo skupaj in ki imajo starejše otroke.

		starost	izobrazba	čas sobivanja	število otrok	najstarejši otrok
avtoritarna prepričanja N=251	K. k.	-,022	-,207(**)	-,037	,036	-,012
	Stat. pom.	,667	,000	,455	,469	,802
avtoritarna vedenja N=252	K. k.	-,019	,012	-,028	,129(**)	-,115(*)
	Stat. pom.	,705	,810	,575	,010	,019
avtoritativna vedenja N=252	K. k.	,237(**)	-,059	,257(**)	,122(*)	,280(**)
	Stat. pom.	,000	,234	,000	,015	,000
permisivni slog N=251	K. k.	,049	-,152(**)	,034	,024	,036
	Stat. pom.	,329	,002	,489	,624	,456

avtoritativni slog N=251	K. k.	,187(**)	-,081	,224(**)	,064	,199(**)
	Stat. pom.	,000	,103	,000	,200	,000

Tabela 4: *Kendall tau test za preverjanje povezanosti spremenljivk PS s starostjo, izobrazbo, časom sobivanja s partnerjem, številom otrok in starostjo najstarejšega otroka*

S testom Kendall tau smo preverili povezanosti spremenljivk vprašalnika PS s spremenljivkami vprašalnikov RQd n AGI. Statistično pomembna nizka povezanost se je pokazala med permissivnim vedenjem in tesnobnim RQdC slogom.

		RQdC
permissivno vedenje n=252	k. k.	,141(**)
	stat. pom.	,003

Tabela 5: *Kendall tau test za preverjanje povezanosti spremenljivk PS s spremenljivko RQd*
**** korelacija je pomembna na stopnji 0,01**
k. k. = korelacijski koeficient
stat. pom. = statistična pomembnost
RQdC = slog navezanosti C na RQ.

Test Kruskal Wallis je pokazal največ avtoritativnega vedenja pri boječe izogibajočem se RQkB slogu ($M = 3,85$) in najmanj pri tesnobnem RQkC slogu ($M = 3,57$).

	Hi - kvadrat	Stopnja svobode	Statistična pomembnost
permissivna vedenja	9,674	3	,022
avtoritativna vedenja	12,083	3	,007
avtoritativni slog	10,434	3	,015

Tabela 6: *Kruskal Wallisov test za preverjanje razlike pri nenormalno razporejenih spremenljivkah PS pri slogih navezanosti RQk*

Pri preverjanju povezanosti s spremenljivkami na vprašalniku Medosebni odnosi se je s testom Kendall tau pokazala statistično pomembna nizka povezanost med varnim RQdA slogom in tesnobo in izogibanjem na AGI. Boječe izogibajoči se RQdB slog je srednje povezan s tesnobo in z izogibanjem na AGI. Enako velja za odklonilno izogibajoči se RQdD slog. Tesnobni RQdC slog je negativno nizko povezan z verskimi obredi, to pa pomeni, da je bolj navzoč pri udeležencih, ki pogosteje obiskujejo verske obrede. Slog RQdC je srednje povezan s tesnobo na AGI. Nizka povezanost se je pokazala z izogibanjem na AGI. Razsežnost RQdms (model sebe na RQd) je nizko povezana z izogibanjem na AGI.

		verski obredi	AGItes	AGIiz
RQdA	K. k.	-,073	,247(**)	,283(**)
	Stat.pom.	,150	,000	,000
	N	252	252	252
RQdB	K. k.	-,055	,374(**)	,331(**)
	Stat.pom.	,273	,000	,000
	N	252	252	252
RQdC	K. k.	-,166(**)	,328(**)	,285(**)
	Stat.pom.	,001	,000	,000
	N	252	252	252
RQdD	K. k.	,023	,305(**)	,378(**)
	Stat.pom.	,646	,000	,000
	N	252	252	252
RQdms	K. k.	,042	,046	,130(**)
	Stat.pom.	,395	,321	,005
	N	252	252	252

Tabela 7: *Kendall tau test za preverjanje povezanosti spremenljivk RQd s obiskovanjem verskih obredov ter z razsežnostmi AGI*

RQdA = slog navezanosti A na RQ; **RQdB** = slog navezanosti B na RQ;

RQdC = slog navezanosti C na RQ; **RQdD** = slog navezanosti D na RQ;

RQdms = model sebe na RQ; **RQdmd** = model drugih na RQ; **ECRtes**;

AGItes = tesnoba na AGI; **AGIiz** = izogibanje na AGI

Test Mann Whitney je pokazal, da je pri modelu sebe višji rezultat pri moških ($M = 2,93$) kakor pri ženskah ($M = 1,25$), to pa pomeni, da se moški bolj kakor ženske čutijo vredne ljubezni.

AGI izogibanje je nizko povezano z obiskovanjem verskih obredov. Kdor pogosteje obiskuje verske obrede, izraža manj izogibanja na AGI.

		starost	izobrazba	partnerski odnos	čas sobivanja	partnerski odnos staršev	število otrok	starost najstarejšega otroka v družini	delovno razmerje	verski obredi
AGIiz	K. k.	-,066	-,017	-,113(*)	-,063	,052	-,078	-,043	,032	,208(**)
N=252	Stat. pom.	,190	,738	,026	,208	,296	,120	,385	,533	,000

Tabela 8: *Kendall tau test za preverjanje povezanosti spremenljivke AGIiz s starostjo, izobrazbo, partnerskim odnosom, časom sobivanja s partnerjem, partnerskim odnosom staršev, številom otrok, starostjo najstarejšega otroka, delovnim razmerjem in obiskovanjem verskih obredov.*

6. Razprava

Rezultati so pokazali, da med udeleženci prevladujejo avtoritativna prepričanja. Ro vzgoji, avtoritativno vedenje in v splošnem avtoritativni slog vzgoje, kakor je bilo ugotovljeno tudi v drugih raziskavah (Lepičnik Vodopivec 2007, 190–191; Repič 2007, 41). Moški izražajo več avtoritarnega sloga, to se prav tako ujema z drugimi raziskavami. Tudi pri avtoritarnih prepričanjih in pri izobrazbi se naša raziskava ujema z navedenima raziskavama. Udeleženci z nižjo izobrazbo izražajo več avtoritarnosti. Ugotovitev, da nižje izobraženi udeleženci bolj permissivno vzgajajo, se delno ujema. Razhajanja pri naših ugotovitvah in pri drugih raziskavah so se pokazala pri povezanosti avtoritativnega sloga – pri tem upoštevamo tudi avtoritativno vedenje – in starosti udeležencev. Repičeva (2007, 40) je ugotovila, da so starejši manj odločni pri vzgoji, saj vzgajajo bolj permissivno kakor mlajši udeleženci raziskave. Jurka Lepičnik Vodopivec (2007, 192) pa, nasprotno, ugotavlja, da demokratični vzgojni slog najdemo predvsem pri starših, starih od 31 do 40 let, in pri starejših starših, to pa se ujema z našimi ugotovitvami. Skladnosti z ugotovitvijo, da avtoritativni slog – to velja tudi za avtoritativno vedenje – narašča s časom sobivanja s sozakoncem oziroma partnerjem, nismo mogli preveriti, vendar lahko sklepamo, da daljši čas skupnega življenja pomeni več sodelovanja pri vzgoji (Gostečnik, Pahole in Ružič 2000, 197; Gostečnik 2003, 103). Tudi pri avtoritativnem slogu in vedenju in pri starosti najstarejšega otroka nismo našli drugih raziskav. Zanimivo je, da se kaže največ avtoritativnih prepričanj, vedenja in sloga pri starših, ki imajo najstarejšega otroka starega od 16 do 19 let.

Pri vprašalniku RQ smo ugotovili le to, da starši, ki pogosteje obiskujejo verske obrede, izražajo več tesnobe sloga. Največ tega sloga se je pokazalo pri starših, ki pogosto obiskujejo verske obrede, in najmanj pri tistih, ki jih obiskujejo izjemoma. Ena od razlag bi bila, da morda posamezniki z ne varno navezanostjo na bližnje, ki pogosteje obiskujejo verske obrede, iščejo čustveno oporo pri Bogu (Simonič in Cvetek 2006, 355).

Zanimive rezultate smo dobili pri vprašalniku Navezanost na Boga. Pokazalo se je – pri najvišjih povezanostih –, da osebe, ki pogosteje obiskujejo verske obrede, doživljajo več tesnobe v navezanosti na Boga. Pri razlagi si lahko pomagamo s Pargamentovimi (2002, 178) ugotovitvami o učinkovitosti religioznosti: na podlagi raziskav meni, da je religioznost odvisna od stopnje integracije v posameznikovo življenje. Od religioznosti največ pridobijo verniki, če so del večjega družbenega okolja, ki podpira njihovo vero. Verniki, ki se redno udeležujejo verskih obredov, lahko doživljajo v odnosu do Boga tesnobo, vendar se kljub temu udeležujejo obredov, tam so v družbi verujočih, ki že sama po sebi kot družbeno okolje zagotavlja oporo. Morda je prav to protiutež stiski, ki jo doživljajo v odnosu do Boga.

Hipotezo o pozitivni povezanosti avtoritativnega sloga vzgoje z varno navezanostjo staršev smo potrdili. Hipotezo o pozitivni povezanosti avtoritarnega in permissivnega sloga vzgoje z boječe izogibajočo se ali s tesnobno ali z odklonilno izogibajočo se navezanostjo staršev smo potrdili pri permissivnem vedenju. Podobnih raziskav, s katerimi bi lahko primerjali naše ugotovitve, nismo zasledili, zato pove-

zanost med avtoritativnim slogom vzgoje in varnim slogom navezanosti razlagamo s teoretičnimi spoznanji. Varno navezani starši doživljajo v odnosih zadovoljnost, zaupanje in ljubezen (Bartholomew in Horowitz 1991). Pozitivni model sebe in drugih je temelj za medsebojno spoštovanje, ki je značilno za avtoritativno vzgojo (Gostečnik, Pahole in Ružič 2000, 78). Nasprotno velja za avtoritarni in permissivni slog vzgoje in za ne varno navezanost.

Hipoteze o negativni povezanosti avtoritativnega sloga vzgoje s tesnobo in z izogibanjem v navezanosti na Boga nismo potrdili, to pomeni, da več avtoritativnega načina vzgajanja ne pomeni manj tesnobe in izogibanja v navezanosti na Boga. Starši, ki vzgajajo avtoritativno, lahko doživljajo tesnobo in izogibanje v navezanosti do Boga, vendar zato še ne moremo trditi, da to ni dobro integrirano v njihovo življenje (Pargament 2002, 178) in da zaradi tega ni mogoče dobro vzgajati otrok. Enako nismo potrdili hipoteze o pozitivni povezanosti avtoritarnega in permissivnega vzgojnega sloga s tesnobo in z izogibanjem v navezanosti na Boga.

Hipotezo o pozitivni povezanosti boječe izogibajoče se ali tesnobne ali odklonilno izogibajoče se navezanosti staršev s tesnobo in z izogibanjem v navezanosti na Boga smo potrdili in s tem hipotezo o skladnosti.

Pri razlagi rezultatov raziskave je treba upoštevati nekatere omejitve. Vprašalnik so izpolnjevali udeleženci, ki imajo dostop do interneta. Po raziskavah Statističnega urada Republike Slovenije (2007b) je imelo dostop do interneta v prvi četrtini leta 2007 56 % vseh oseb v starosti od 10 do 74 let. Pri vzgojnih slogih bi bilo primerneje uporabiti model avtorjev Firestona in Catlettove, ki ga opisuje Kompan Erzarjeva (2003, 115).

Teoretični uvod v raziskavo osvetljuje pomen medosebnih odnosov in vlogo vzgojnih slogov v družini. Teorija navezanosti prikaže, kako se v svojih odnosih navežemo in da ima velik pomen varna navezanost na druge in na Boga, ki se vzpostavi v otroštvu. Otroku se bomo veliko lažje približali, če bomo seznanjeni z načinom vzgoje ali tako imenovanim vzgojnim slogom, v katerem ga starši oziroma skrbniki vzgajajo.

Rezultati raziskave so dobrodošel prispevek h kvalitetnemu delu na področju družine in medosebnih odnosov. Raziskava zapolnjuje vrzel raziskav o vzgojnih slogih in o navezanosti v odraslosti. Dopolnile bi jo lahko morebitne raziskave o slogu vzgoje, ki so ga bili starši deležni ob svojih starših, in o njihovi navezanosti na starše. Vzgojiteljem, učiteljem, pastoralnim delavcem in vsem, ki želijo pri svojem delu z ljudmi rezultate uporabiti, daje raziskava vpogled v razloge za posamezno čutenje in vedenje. Vživljanje in sočutje ter kot posledica tega ustrezni odziv se lažje vzpostavijo, kadar lahko začutimo stisko bližnjega. Večje zavedanje pomena vzgojnih slogov in varne navezanosti bi bilo dobro vnesti v različne vrste izobraževanja za starše, saj je zavedanje svojih lastnih dejanj in doživljanj izhodišče sprememb v korist celotne družine. Ob vseh dejavnikih, ki oblikujejo človeško osebo, imajo medosebni odnosi in odnos z Bogom pomembno vlogo. Teorija navezanosti je tako dobrodošel instrument tudi na področju psihologije religije.

Reference

- Bajzek, Jože, Mateja Bitenc, Simona Hvalič, Alenka Lokar, Jože Ramovš in Špela Strniša.** 2003. *Zrcalo odrasčanja*. Radovljica: Didakta.
- Bartholomew, Kim, in Leonard M. Horowitz.** 1991. Attachment styles among young adults: A test of a four-category model. *Journal of Personality and Social Psychology* 61, št. 2:226–244.
- Bartholomew, Kim.** 2005. Self Report Measures of Adult Attachment. 10. junij. <http://www.sfu.ca/psyc/faculty/bartholomew/selfreports.htm> (pridobljeno 18. aprila 2008).
- Beck, Richard, in Andie McDonald.** 2004. Attachment to God: The Attachment to God Inventory, Tests of Working Model Correspondence, and an Exploration of Faith Group Differences. *Journal of Psychology and Theology* 32, št. 2: 92–103.
- Belavich, Timothy G., in Kenneth I. Pargament.** 2002. The Role of Attachment in Predicting Spiritual Coping With a Loved One in Surgery. *Journal of Adult Development* 9. Blom, Tanelie in Leo van Dijk. 2007. The role of attachment in couple relationships described as social systems. *Journal of Family Therapy* 29, št. 1:13–29.
- Bowlby, John.** 1973. *Attachment and loss*. Zv. 2, *Separation*. New York: Basic Books. Navaja Bretherton 1992.
- . 1977. The making and breaking of affectional bonds. *British Journal of Psychiatry* 130:201–210.
- Brennan, Kelly A., Catherine L. Clark in Phillip R. Shaver.** 1998. *Self-report measures of adult romantic attachment*. V: Jeffry A. Simpson in W. Steven Rholes, ur. *Attachment Theory and Close Relationships*, 46–76. New York: Guilford Press.
- Bretherton, Inge.** 1992. The Origins of Attachment Theory: John Bowlby and Mary D. Salter Ainsworth. *Developmental Psychology* 28, št. 5:759–775.
- Cugmas, Zlatka.** 2003. Navezanost je dinamičen sistem. *Psihološka obzorja* 12, št. 1.
- Firestone, Robert W., in Joyce Catlett.** 1999. *Fear of intimacy*. Washington: American Psychological Association.
- Gilbert, Susan.** 1997. Youth Study Elevates Family's Role. *New York Times*, 10. septembra.
- Gostečnik, Christian.** 2003. *Srečal sem svojo družino*. Zv. 2. Ljubljana: Brat Frančišek / Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2004. *Relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek / Frančiškanski družinski center.
- Gostečnik, Christian, Marinka Pahole in Mirko Ružič.** 2000. *Biti mladostnikom starši*. Ljubljana: Frančiškanski družinski center.
- Granqvist, Pehr.** 1998. Religiousness and Perceived Childhood Attachment: On the Question of Compensation or Correspondence. *Journal for the Scientific Study of Religion* 37, št. 2:350–367.
- Johnson, Lee N., Scott A. Ketrin in Carla Abshire.** 2003. The revised inventory of parent attachment: measuring attachment in families. *Contemporary Family Therapy* 25, št. 3:333–349.
- Kirkpatrick, Lee A., in Phillip R. Shaver.** 1990. Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion. *Journal for the Scientific Study of Religion* 29, št. 3: 314–335.
- . 1992. An Attachment-Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief. *Personality and Social Psychology Bulletin* 18, št. 3. Navajata Belavich in Pargament 2002.
- Kompan Erzar, Katarina.** 2003. *Skrita moč družine*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Lepičnik Vodopivec, Jurka.** 2007. Kako starši doživljajo vzgojo v družini – vzgojni stili v družini danes. *Sodobna pedagogika* 58, št. 124:183–195. Ljubljana: Zveza društev pedagoških delavcev Slovenije.
- Main, Mary, in Ruth Goldwyn.** 1985. Adult attachment classification system. Unpublished manuscript. University of California, Berkeley. <http://www.richardatkins.co.uk/atws/document/234.html> (pridobljeno 26. februarja 2008).
- McDonald, Angie, Richard Beck, Steve Allison in Larry Norsworthy.** 2005. Attachment to God and Parents: Testing the Correspondence vs. Compensation Hypotheses. *Journal of Psychology and Christianity* 24, št. 1:21–28.
- Pargament Kenneth I.** 2002. The Bitter and the Sweet: An Evaluation of the Costs and Benefits of Religiousness. *Psychological Inquiry* 13, št. 3:168–181.
- Popkin, Michael.** 2002. *Active parenting now for parents of children ages 5 to 12*. Atlanta, GA: Active Parenting.
- Ratzinger, Joseph.** 2007. *Jezus iz Nazareta*. Ljubljana: Družina.
- Repič, Kristina.** 2007. Dejavniki, ki vplivajo na izbiro vzgojnega stila. Diplomsko delo. Ljubljana: Pedagoška fakulteta.

- Rowatt, Wade C., in Lee A. Kirkpatrick.** 2002. Two Dimensions of Attachment to God and Their Relation to Affect, Religiosity, and Personality Constructs. *Journal for the Scientific Study of Religion* 41:637–651.
- Shaver, Philip R., in Cindy Hazan.** 1987. Romantic love conceptualized as an attachment process. *Journal of Personality and Social Psychology* 52, št. 3:511–24.
- Simonič, Barbara.** 2006. Antropološko-psihološke in teološke osnove prenašanja vrednot: zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti. *Bogoslovni vestnik* 66:123–136.
- Simonič, Barbara, in Robert Cvetek.** 2006. Zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti (navezanost na Boga in Marijo). *Bogoslovni vestnik* 66:339–358.
- Statistični urad Republike Slovenije.** 2007. Statistični letopis Republike Slovenije 2007. 4. julij. [Http://www.stat.si/letopis/2007/04-07.pdf](http://www.stat.si/letopis/2007/04-07.pdf) (pridobljeno 15. januarja 2008).
- Renner, Tanja.** 2006. Odraščati v družinah. V: Vida Rožac - Darovec, ur. *Družine in družinsko življenje v Sloveniji*, 89–126. Koper: Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče.
- Žvelc, Maša, in Gregor Žvelc.** 2006. Stili navezanosti v odraslosti. *Psihološka obzorja* 15, št. 3:51–64.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 72 (2012) 2, 281—295

UDK: 159.942:2-185.36

159.942.5:364.64

Besedilo prejeto: 01/2012; sprejeto: 02/2012

Mateja Cvetek

Čustveno odpuščanje v medsebojnih odnosih

Povzetek: Čustveno odpuščanje je pomemben vidik celovitega odpuščanja, ki mu v praksi pri delu z ljudmi pogosto posvečamo premalo pozornosti. To je vidik odpuščanja, ki človeku pomaga razrešiti težka občutja zamere, hkrati pa mu omogoči, da negativna občutja do storilca krivičnega dejanja zamenja s pozitivnimi občutji. Tako se pri posamezniku oblikuje drža odprtosti in pripravljenosti za proces sprave, ki sprta posameznika ponovno privede do vzajemnega in pozitivnega odnosa. V prispevku je predstavljen zgled procesa čustvenega odpuščanja v procesu terapije po modelu relacijske zakonske in družinske terapije. Izpostavljeni so ključni trenutki procesa čustvenega odpuščanja, ki jih je smiselno upoštevati, da bi mogla žrtev dejansko sprejeti celovito odpuščanje.

Ključne besede: proces odpuščanja, čustveno odpuščanje, zakonska in družinska terapija, medsebojni odnosi, soočanje s krivicami

Abstract: **Emotional Forgiveness in Interpersonal Relationships**

Emotional forgiveness is an important aspect of integral forgiveness, yet it often does not receive sufficient attention in the practical work with clients. It is an aspect of forgiveness that helps the individual to resolve the hard feelings of resentment and at the same time enables him to replace the negative feelings towards the person having committed an unjust act by positive feelings. Thus the individual adopts an attitude of openness to and readiness for a process of reconciliation, which brings two estranged individuals onto the formation of a mutual and positive relationship. The paper presents the case of emotional forgiveness process in relational marriage and family therapy. It emphasizes the key moments of the emotional forgiveness process that are to be addressed in order that the victim may really achieve full and integral forgiveness.

Key words: forgiveness process, emotional forgiveness, marriage and family therapy, interpersonal relationships, confronting injustices

Čustveno odpuščanje je ena od pomembnih komponent procesa odpuščanja (Worthington 2006, 53) in ena od ključnih čustvenih kompetenc, ki omogoča pozitivne in sodelovalne odnose med ljudmi (McCullough idr. 2009, 428–433). Drugače od razumskega odpuščanja, pri katerem je po Worthingtonovem mnenju (2006, 53) pomembna predvsem hotena in racionalno sprejeta odločitev za odpuščanje, je čustveno odpuščanje globlji proces, ki zadeva razrešitev negativnih

občutij, povezanih z neodpuščanjem (Strawson 2004, 72–93), in zamenjavo negativnih čustev do storilca s pozitivnimi čustvi do njega (Kadiangandu idr. 2007, 432).

Razumsko odpuščanje, ki ne vključuje čustvenega odpuščanja, navadno ne zadošča, saj se samo na temelju razumskega odpuščanja žrtev ne osvobodi bolečih občutij, povezanih z doživetjem krivice. Potrebno je tudi čustveno odpuščanje (Worthington 2005, 25). Odločitev žrtve, da ne išče maščevanja za storilca, razrešitev jeze, zamere in drugih negativnih občutij, povezanih z doživetjem krivice, ponovna vzpostavitev pozitivnega odnosa do storilca in pripravljenost za spravo, vse to so samo nekateri vidiki procesa odpuščanja, ki so v temelju čustveni procesi.

Na čustvene vidike odpuščanja opozarjajo tudi nekateri svetopisemski odlomki. Jezus na koncu prilike o služabniku, ki ni maral odpustiti (Mt 18,35), uporabi besede: »Če vsak iz srca ne odpusti svojemu bratu ...« S tem pravzaprav nakaže pomembnost čustvenega odpuščanja. »Iz srca« sta besedi, ki kažeta na potrebo po celovitem odpuščanju, to je odpuščanju, ki seže dlje od razuma in vključuje tudi čustveno razsežnost. Apostol Pavel prav tako opozarja na čustveni vidik odpuščanja, ko vabi k odpuščanju tistemu, ki je povzročil krivico: »Zato mu vi raje odpustite in ga potolažite, da takega človeka morda ne bi použila prevelika žalost. Prosim vas tudi, da potrdite ljubezen do njega.« (2 Kor 2,7–8) Tolaženje storilca in ljubezen do storilca sta za apostola Pavla nujna spremljevalca procesa odpuščanja, a tega ni mogoče doseči zgolj z razumskim odpuščanjem. Apostol Pavel gre celo naprej od tega in za merilo človekovega odpuščanja postavi božje odpuščanje: »Kakor je Gospod odpustil vam, tako tudi vi odpuščajte.« (Kol 3,13) Razsežnost božjega odpuščanja je verjetno najlepše opisana v priliki o izgubljenem sinu: »Ko je bil (sin) še daleč, ga je oče zagledal in se ga usmili; pritekel je, ga objel in poljubil.« (Lk 15,20) Veselje in ljubezen, s katerima žrtev skesanega človeka privije k sebi, sta zelo očitna znaka, da se je odpuščanje zares zgodilo in da je bilo to odpuščanje zares odpuščanje iz srca.

Čustveno neodpuščanje je lahko za žrtev vir nelagodja in utegne imeti številne negativne posledice na mentalno in tudi na telesno zdravje žrtve, na kvaliteto medsebojnih odnosov (McCullough idr. 2009, 428–433), na medsebojno zadovoljstvo v partnerskih odnosih, tudi na sam obstoj partnerske zveze (Fincham, Beach in Davila 2007, 8) in podobno. Zato ni nič čudnega, da se je za problematiko čustvenega odpuščanja oziroma neodpuščanja poleg teologije začela zanimati tudi psihologija, proces odpuščanja pa se čedalje bolj vključuje tudi v procese psihoterapevtske obravnave posameznikov, parov in družin (Enright in Fitzgibbons 2000, 65–88; Meneses in Greenberg 2011, 491–502).

Kakor ugotavljajo nekateri raziskovalci, ki se ukvarjajo s procesi odpuščanja s psihološkega vidika (Enright 2010, 1055–1165; Coleman 1998, 87–92; Gordon, Baucom in Snyder 2000, 203–227; Hargrave in Sells 1997, 43–44), čustveno odpuščanje praviloma ni stvar enkratnega dejanja, ampak je to dalj časa trajajoč proces, zlasti ob večjih krivičnih dejanjih oziroma večji stopnji prizadetosti žrtve. V obstoječi znanstveni literaturi je mogoče najti nekaj modelov, kako proces odpuščanja opisati v nizu zaporednih korakov ali faz, ki jih je mogoče prehoditi znotraj svetovalnega ali terapevtskega procesa.

Eden najbolj celovitih in empirično podprtih modelov je Enrightov model (Enright, 2010; Enright in Fitzgibbons, 2000, 65–88), ki proces odpuščanja opredeljuje kot štiristopenjskega. Prve tri stopnje (stopnja odkrivanja, stopnja odločitve in stopnja izvedbe) klientu pomagajo priti do točke, ko zmore odpustiti tako na razumski kakor tudi na čustveni ravni, četrta stopnja (stopnja poglobitve) pa je neke vrste refleksija prehojene poti odpuščanja, ki klientu omogoči, da najde globlji pomen odpuščanja, preživetega trpljenja in življenja nasploh. Morda bi lahko rekli, da govorimo v četrti stopnji odpuščanja po tem modelu o duhovnem odpuščanju, ki čustvenemu in razumskemu odpuščanju doda še transpersonalno in transcendentno razsežnost. Kakor trdi Enright (2010, 173–189), je model mogoče uporabiti, kadar imamo zelo hude prestopke, storjene žrtvi, kakor so na primer zlorabe, afeze in nasilje, pa tudi, kadar so ti prestopki manjši, na primer zakonski prepiri, konflikti na delovnem mestu in podobno.

Poleg Enrightovega modela obstajajo v literaturi še drugi modeli procesa odpuščanja, na primer Colemanov model odpuščanja med najbližjimi družinskimi člani (Coleman 1998, 87–92), Hargrave in Sellsov model štirih položajev v procesu odpuščanja (Hargrave in Sells 1997, 43–44), Gordonov, Baucomov in Snyderjev model odpuščanja pri aferah (Gordon, Baucom in Snyder 2000, 203–227) ter Hoov in Fungov dinamični procesni model odpuščanja, ki je – drugače kakor doslej omenjeni modeli – teoretični model (Ho in Fung 2011, 77–84).

Ob pregledu različnih modelov procesa odpuščanja, ki večinoma temeljijo na kliničnih in empiričnih podatkih, nam postane zelo hitro jasno, da je čustveno odpuščanje zelo kompleksen proces. Hkrati pa se nam postavi vprašanje, kako je mogoče ta proces spodbuditi oziroma pospešiti znotraj profesionalnega odnosa med klientom in terapevtom oziroma drugo ustrezno strokovno usposobljeno osebo. Malcolm, Warwar in Greenberg (2005, 380) ugotavljajo, da imajo mnogi terapevti pozitivno stališče do vključevanja procesa odpuščanja v terapevtsko obravnavo, istočasno pa poročajo, da premorejo premalo znanja in veščin, da bi lahko proces odpuščanja spodbudili v okviru terapevtske obravnave. Zaradi različnih terapevtskih pristopov, ki se med seboj razlikujejo v načinih in metodah dela, ni mogoče govoriti o načinu vključevanja procesa odpuščanja v terapevtsko obravnavo, ki bi bil primeren za vse terapevtske modele. Kljub temu pa je zelo smiselno, da si vsak terapevtski model zastavi to vprašanje in najde način vključitve procesa odpuščanja v svoj pristop.

V modelu relacijske zakonske in družinske terapije, ki ga je zasnoval Gostečnik (Gostečnik 2004, 2007, 2008, 2010, 2011), je čustvena komponenta zelo poudarjena. Strategije tega modela se v veliki meri osredotočajo na razvoj klientove zmožnosti uravnavanja svojih lastnih čustev (Gostečnik 2011, 262–266), to je zmožnosti, ki igra v medsebojnih odnosih ključno vlogo (Snyder, Castellani in Whisman 2006, 317). Na podlagi tega lahko pričakujemo, da omenjeni terapevtski model omogoča tudi učinkovito spoprijemanje z nerazrešenimi čustvi, ki blokirajo proces odpuščanja, da pomaga k razrešitvi negativnih občutij, povezanih z neodpuščanjem, in k razvoju pozitivnih čustev do storilca, to pa je jedro čustvenega odpuščanja (Strawson 2004, 72–93; Kadiangandu idr. 2007, 432). Vprašanje je, kateri

so tisti ključni trenutki, ki jih je smiselno vključiti v terapevtski proces po tem modelu, da se bo čustveno odpuščanje tudi dejansko zgodilo.

V nadaljevanju prispevka je predstavljen primer vključitve procesa odpuščanja v terapevtsko obravnavo po tem modelu. Izpostavljeni so ključni trenutki v procesu terapije, ki lahko vodijo do odpuščanja, pri tem pa je treba poudariti, da zaporedje teh trenutkov, kakor je prikazano v tem zgledu, ni enako za vse primere. Zaporedje trenutkov se lahko od primera do primera razlikuje, pomembno pa je vključiti vse ključne čustvene teme.

1. Soočenje s svojim odzivom na prestopek

Ko žrtev pomisli na storilca, najprej trči na zelo močan čustveni odziv, ki se največkrat izraža kot odpor do storilca, jeza in bes do storilca, krivda, strah in sram (Hargrave in Sells 1997, 42–44). Kakor ugotavlja Enright (2010, 71), je osrednje čustvo, ki vzdržuje stanje neodpuščanja, jeza. Zato je na začetku procesa odpuščanja izjemno pomembno, kako bosta klient in terapevt to občutje ozaveštila in predelala. Nekateri klienti jezo odkrito izražajo že na samem začetku, pri nekaterih, zlasti ob težjih prestopkih, kakor so na primer zlorabe in afere, pa je jeza pogosto zanikana in preoblikovana v kako drugo čustvo, na primer v sram ali krivdo. Zanikana ali preoblikovana jeza je obrambni odziv, ki ga je na začetku odpuščanja treba razrešiti. Po Enrightovem mnenju (2010, 340–347) je pomembno, da si žrtev dovoli začutiti svojo jezo na storilca, do katere ima moralno pravico. Šele potem bo lahko to občutje preoblikovala v bolj konstruktiven odziv.

Zanimivo je pogledati Jezusov način pristopanja k človeku, ko se sooča z zelo močnimi občutki, povezanimi s krivičnimi dogodki. Eden od zelo slikovitih evangeljskih prizorov, ki nam ta odnos močno približa, je prizor z učencema na poti v Emavs, potem ko so doživeli križanje in smrt svojega Gospoda (Lk 24,13–35). Jezus se učencema približa, se odprto zanima za njuno izkušnjo, posluša in omogoči, da učenca odkrito izrazita vsa svoja občutja. Ničesar ne obsoja, ne dodaja nobenih moralnih oznak, ne razsoja, kaj je prav in kaj narobe. Zgolj posluša in dopušča, da človek svojo stisko izrazi pred njim in njemu. Šele potem ko sta učenca najprej izrazila svojo stisko in mu jo izročila, Jezus predstavi svoj pogled na to njuno izkušnjo. Dogodek, ki je sam po sebi krivičen, postavi v perspektivo procesa odreševanja človeka. Temu, kar sta učenca najprej dojemala kot nekaj izrazito negativnega, Jezus postavi ob bok pozitivni vidik. Povabi ju, da na dogodek pogledata iz širše perspektive, ki presega njuno trenutno bolečino.

Dovoljenje za odkrito doživljanje jeze je povezano z žrtvinim priznanjem, da ji je bila storjena krivica in da je za storjeno dejanje odgovoren storilec. Pomembno je, da žrtev razume: prestopno dejanje tudi ob odpuščanju ostane dojet kot nesprejemljivo ali celo kaznivo. Prekršek se lahko storilcu odpusti, ne more se pa opravičiti (Fincham, Hall in Beach 2006, 416). Tako kakor križanje našega Gospoda v zgoraj omenjenem odlomku ne more dobiti opravičila, ni mogoče opravičiti no-

benega drugega krivičnega dejanja. Mogoče pa je storitev krivičnega dejanja odpuščati, tako kakor nam je Bog odpustil največje krivično dejanje, ki smo ga storili zoper njega.

Lahko bo žrtev v procesu odpuščanja ugotovila, da je tudi sama storila nekaj, kar je povzročilo škodo storilcu. Vendar je treba jasno razmejiti, kdaj je krivda prava in kdaj lažna. Pri pravi krivdi se posameznik navadno počuti jezo in to jezo odkrito izraža. Pri lažni krivdi pa se svoje lastne jeze na storilca boji, zato jo obrne navznoter in se počuti krivo, storilca pa opravičuje (Enright 2010, 1600).

2. Premik iz pasivne v aktivno vlogo

Vloga žrtve sama po sebi izkazuje pasivni položaj. Tisti, ki se doživlja kot žrtev, ima pogosto občutek, da nad situacijo nima kontrole, da je žrtev neugodnih okoliščin, da se lahko kvečjemu brani in podobno. V procesu odpuščanja mora nastopiti pomemben premik v doživljanju sebe: žrtev se mora nehati doživljati kot žrtev. Nujno je, da svoje napore preneha usmerjati v to, da se zgolj brani pred grožnjami. Veliko bolj zdravo je, če žrtev začne svoje napore vlagati v doseganje ciljev, ki si jih zastavi na temelju pristnih potreb. Kakor trdi Mitchell (1993, 2000, 2002), je klientovo sprejetje te aktivne vloge pogoj, da se bo v terapevtskem procesu lahko zgodila učinkovita sprememba.

Tudi tukaj nas Jezus uči pravega pristopa. Nad njim je bilo izvedeno največje krivično dejanje in upravičeno lahko rečemo, da je največja žrtev. Kljub temu pa je Jezus ves čas ohranjal aktivno vlogo in imel pred očmi cilj: odrešitev človeštva (Jn, 17–19). Ves svoj napor je usmeril v uresničitev tega cilja. Jezus je zmozel ta cilj ves čas ohranjati pred seboj, človek pa zaradi svoje šibkosti tega pogosto ne zmore sam. Tako je ena od pomembnih terapevtovih nalog, da pomaga klientu najprej prepoznati neki višji cilj in z njim povezane pristne želje in potrebe, ki so bile v krivičnem dejanju prezrte ali zlorabljene. Pomembno je tudi, da klient svoj trud usmeri v iskanje načinov, kako bi ta cilj in z njim povezane želje in potrebe zadovoljil, da bo v njegovem življenju ponovno več prostora za ljubezen.

3. Identifikacija destruktivnih prepričanj in pričakovanj

Potrebe, želje in pričakovanja, ki jih izrazi klient, niso vedno njegove pristne potrebe in želje. Velikokrat so to izkrivljene vsebine, ki so se zapisale v posameznikov spomin na temelju njegovih preteklih izkušenj (Gostečnik 2004, 16–17). Glede na klinične izkušnje je v procesu predelave preteklih krivic – in s tem tudi v procesih odpuščanja – smiselno upoštevati tudi te kognitivne vidike (Repčič 2008, 142), to je izkrivljena in destruktivna prepričanja, misli in pričakovanja.

Doživljanje sebe oziroma sebe v odnosu z drugimi oblikuje posameznik v odnosih s pomembnimi drugimi (Cvetek 2009, 59–64; Gostečnik 2004, 320–328), pa

tudi v situacijah, ki v posamezniku sprožajo močne čustvene odzive. Najbolj temeljno doživljanje sebe razvije posameznik v svojem najbolj zgodnjem otroštvu. Takrat so otrokove miselne zmožnosti še zelo omejene. Otrokova primarna zavest, ki se razvije v tem najbolj zgodnjem obdobju, je zasnovana na motoričnih, na senzoričnih in na afektivnih izkušnjah in odseva izkušnjo medsebojnih odnosov, v katerih je odraščal otrok. Nekoliko pozneje se v otrokovem razvoju, ko se njegove miselne zmožnosti dovolj razvijejo, na to njegovo primarno zavest vežejo tudi kognitivni opisi samega sebe oziroma sebe v odnosu z drugimi (Gostečnik 2004, 98–100). Ko otrok odrase, ta ponotranjena občutja in z njimi povezana najbolj temeljna kognitivna prepričanja o samem sebi prenaša v vse druge odnose z ljudmi, torej tudi v odnos s storilcem krivičnega dejanja.

Poleg zgodnjih prepričanj in pričakovanj je treba v procesu odpuščanja upoštevati tudi prepričanja in pričakovanja, ki jih je posameznik razvil pod vplivom izkušnje krivičnega dejanja (Enright 2010, 1721–1747). Doživetje krivičnega dejanja, zlasti kadar govorimo o zelo hudem krivičnem dejanju ali dolgotrajno ponavljajočih se (lahko tudi manj hudih) krivičnih dejanjih, sproži v žrtvi močan čustveni odziv, ki lahko posameznikova dotedanja prepričanja in pričakovanja o sebi tudi spremeni – ponavadi v bolj destruktivni smeri. Če posameznik dolgo ne razreši izkušnje krivičnega dejanja in dalj časa živi v stanju neodpuščanja, se negativna občutja, senzacije in miselni konstrukti, povezani z izkušnjo krivičnega dejanja, ponotranjijo in postanejo del posameznikove identitete. V procesu odpuščanja je smiselno te konstrukte ozavestiti in omogočiti njihovo preoblikovanje v bolj konstruktivni smeri.

Zgled kognitivnega prepričanja je na primer ženino prepričanje, da je treba imeti čisto in urejeno stanovanje, da mora za red poskrbeti vsak, tudi njen mož. Ko možu tega njenega pričakovanja ne uspe zadovoljiti, postane žena jezna, začne kričati, odzove se z agresijo. Istočasno je prepričana, da mora biti njen mož zmožen sprejemati njena čustva in se nanje odzivati z razumevanjem in sočutjem. Ker se na ženin jezni odziv mož ne odzove tako, žena občuti njegovo nerazumevanje in konflikt med njima postane še večji. Identifikacija prepričanj in pričakovanj lahko v procesu odpuščanja omogoči večji vpogled v dinamiko medsebojnih odnosov in klientu pomaga do prepoznave ključnih momentov, v katerih se stvari v odnosih zapletejo, s tem pa ima klient tudi več možnosti, da aktivno preseže te zaplete in začne ustvarjati bolj konstruktivne odnose.

4. Identifikacija prenosa destruktivnih prepričanj iz preteklih odnosov

Potem ko v procesu odpuščanja nastopi identifikacija destruktivnih prepričanj, ki izvirajo iz posameznikovih najbolj zgodnjih izkušenj s pomembnimi drugimi, se lahko začne odkrivati, katere oziroma kakšne zgodnje izkušnje so povzročile oblikovanje takšnih prepričanj. Raziskovanje posameznikove preteklosti ima tedaj funkcijo razkritja bolečih izkušenj, v katerih je bil posameznik ranjen tako zelo, da

je začel sebe dojemati na destruktiven način. Razkritje same izkušnje še ne bo prineslo ozdravljenja, bo pa omogočilo soočenje s tedanjo bolečino, ki je ostala nerazrešena in se kot takšna vedno znova manifestira v sedanjosti (Gostečnik 2008, 362–376). Terapevt bo na tej stopnji klientu pomagal sprejeti vsa močna občutja, ki se mu prebujajo ob spominu na to preteklost, in odpustiti osebam, ki so mu to bolečino prizadele.

Krivična dejanja v sedanjosti – pogosto na nezavedni ravni – prebujajo bolečino, ki v dogodkih iz preteklosti ni bila razrešena. Če želi posameznik krivično dejanje v sedanjem odnosu zares odpustiti, bo moral najprej razrešiti to nerazrešeno bolečino iz preteklosti. V nasprotnem primeru bo ta nerazrešena bolečina iz preteklosti še dalje blokirala čustvene izmenjave v sedanjih odnosih tega človeka (Gostečnik 2008, 92–97; Cvetek 2006, 55), prenese pa se lahko tudi na njegove otroke. Kakor navaja Enright (2010, 2273), se nerazrešena čustvena bolečina prenaša iz generacije v generacijo. Leta po doživetju prekrška ostane bolečina enako velika, vse dokler se posameznik s to bolečino ne sooči in jo sprejme.

V nadaljevanju prispevka je prikazan primer odpuščanja krivice, ki je bila posamezniku storjena v preteklosti. Imamo 35-letno klientko, ki se je v terapijski proces vključila zaradi konfliktnega odnosa s svojim partnerjem. V procesu razreševanja sedanjih krivic je bil odkrit spomin na krivični dogodek, ki ga je doživela v odnosu s svojim očetom in ki je bil po svoji čustveni dinamiki zelo podoben sedanjim zapletom v njenem partnerskem odnosu. Osrednji problem, okoli katerega se vrtil predstavljani primer, je konflikt zaradi nereda in pospravljanja v hiši. Oznaka T v prikazu pomeni terapevta, oznaka K pa klientko.

Prvi korak: povezava krivičnega dejanja iz sedanjosti s krivičnim dejanjem iz preteklosti.

T: Kdo pa je pri vas doma skrbel za red?

K: Ne vem, oba, mama in oče. Čeprav, ja, mama se je večkrat pritoževala, da oče ne pospravi za seboj, da si ne zapomni, kam kaj odloži, pa spomnim se, da je imel oče v spalnici vedno goro umazanih cunj, ki jih ni nikoli pospravljal v omaro ... Mama je pa ves čas najedala, da je treba pospraviti.

T: Ja, tudi tam je bilo kar nekaj napetosti okoli reda ...

K: Pa spomnim se, da sva imela z bratom zelo razmetano sobo in sta se starša zelo pritoževala nad neredom. Potem je oče nekoč prišel, vse pograbil v veliko škatlo in odnesel v kurilnico. Da bo skuril, je rekel ... Spomnim se, da sva z bratom jokala in da sva potem svoje stvari jemala iz tiste škatle ven ...

T: Kar veliko bolečine je skrite v tem prizoru.

K: Ja. Še danes se oče pohvali s tem, kakšen dober vzgojni ukrep je uporabil za to, da bi naju naučil reda ... Zagotovo ukrep ni bil učinkovit, ker imam še danes nered.

T: Kaj vas tukaj bolj boli? Spomin na ta dogodek ali očetov sedanjí odziv na takratno dejanje?

K: Sedanji odziv. Če bi razumel, če bi obžaloval, bi bilo vse skupaj veliko laže ... Tako pa ... Tako pa niti ne morem reči, da je samo spomin, ker je to še vedno ... tako zelo živo.

Drugi korak: soočenje s čustvenim odzivom na spomin o dogodku.

T: Zamislite si, da je vaš oče zdaj tukaj, pred vami. Kaj čutite ob njem?

K: Jezo. Da moram nositi odgovornost za nekaj, kar je njegova odgovornost.

T: Kako se na to odziva vaše telo? Kaj čutite?

K: Neko napetost čutim. Kakor da se je moj sprednji del telesa spremenil v ščit. V rokah in v nogah čutim mravljince ...

T: Zveni, kakor da je vaše telo pripravljeno za napad ...

K: Ja, saj sva se res velikokrat bojevala. V spominu imam, da sva se večino časa kregala in bojevala, kdo ima prav ... Kakor dva otroka, ki se igrata viteze ali pa gusarje ...

T: In je tista škatla z igračami iz vaše sobe kakor njegov gusarski plen ...

K: Ja, dobra primerjava.

T: In potem vas ta gusar zraven še sramoti, gleda s prezirom, ker ste v tej vojni izgubili ...

K: Ja, res je v tem veliko ponižanja.

Tretji korak: premik iz pasivne v aktivno vlogo

T: Kaj bi se moralo v tem prizoru spremeniti, da bi vam bilo laže?

K: Da bi oče takrat začutil mojo prizadetost, se mi opravičil, morda pojasnil, da mu gre nered v najini sobi grozno na živce, pa da je obupal nad tem, da bi midva to lahko sama pospravila ...

T: Če prav razumem, bi sprejeli dogodek, ko bi se le spremenil očetov odnos do vas?

K: Ja. To sem si vedno želela. Da bi bil z menoj po človeško ...

T: Da bi vas razumel, da bi bil vaš sogovornik ...

K: Ja. Pa saj se lahko zmotiš, pa saj lahko kaj narediš narobe. Samo potem to priznaj. Zakaj bi se moral delati popolnega in nezmotljivega, če to nisi?

Četrty korak: razumevanje in empatija do storilca.

T: Najbrž tudi vašemu očetu ni bilo preprosto, uresničiti vse zahteve, ki so mu jih postavljali njegovi starši, pa učitelji ... Zadnjič ste pripovedovali o njegovem bolečem otroštvu ...

K: Ja ...

T: Tudi njega ni nihče slišal, razumel ... Kar sam se je moral znajti. Pa vse tiste travme nasilja v družini, pa v šoli ... Res, ni čudno, da je postal tako trd ...

K: In nasilen.

T: In da se je boril, kakor vitez ali gusar ...

K: Ja. (Smeh.)

T: Zanj so bile vse te izkušnje zelo boleče. Poskušal je živeti najboljše, kakor je znal. Morda mu veliko stvari ni uspelo. Morda mnogih stvari ni razumel. Tako kakor tudi sam v mnogočem ni bil razumljen.

K: Ja, se spomnim, da je nekoč jokal kakor otrok, ko smo se nekaj pogovarjali o njegovem otroštvu ...

Peti korak: sprejemanje bolečine.

T: In ko je imel sam otroke ... Je najbrž poskušal biti dober oče.

K: No, to mu ni ravno uspelo.

T: Mu je bilo zelo težko, biti sočuten. Tako kakor je verjetno tudi vam zdaj težko, najti sočutje do njega.

K: Ja, res. Jaz bi kar zbežala. Zaprla vrata in upala, da je ta zgodba za vselej končana.

T: Če ostanete s seboj in ne zbežite ... Kaj čutite?

K: Žalost do neskončnosti ...

T: Dobro, poskusiva še malo vztrajati s temi občutji. Kaj se dogaja?

K: Občutek imam, da je ta bolečina tako velika, da je ne morem obvladati. Da lahko samo obstanem tam, pred njo ... Poklekнем pred to bolečino in se zahvalim, da jo je sploh kdo pripravljen nositi ...

T: To je pa zelo močna misel ... Ko zdaj čutite to spoštovanje do te velike bolečine, kaj bi zdaj rekli očetu?

K: Da ... Da nosi res veliko bolečino, da je z vsem tem še dobro zvožil skozi življenje ...

Šesti korak: odpuščanje.

T: Ko takole gledate na očeta ... Z usmiljenjem, sočutjem ...

K: ... Zdaj bi ga pa kar pobožala ...

T: Bi zdaj očetu lahko odpustili?

K: Ja ...

5. Razumevanje storilca in sočutje do njega

Razrešitev destruktivnih spominov in z njimi povezanih prepričanj in pričakovanj omogoči klientu, da na sedanje zaplete in odnose pogleda veliko bolj realno. Lahko bi rekli, da postane osvobojen samega sebe in s tem zmožen, svoj

pogled obrniti k drugemu. Kakor ugotavlja McCullough s svojimi sodelavci (McCullough, Worthington in Rachel 1997, 326), se v procesu odpuščanja zgodi pomembna motivacijska sprememba. V prvih fazah procesa odpuščanja je v žrtvi navzoča težnja po samozaščitniškem vedenju (npr. po maščevanju, umiku), ki ima pogosto destruktiven učinek na odnos med žrtvijo in storilcem. V procesu odpuščanja pa se ta težnja spremeni v željo, vesti se konstruktivno, to je na način, ki izraža razumevanje in sočutje do storilca.

Empatija do storilca je eden od osrednjih dejavnikov, ki osebo vodijo do odpuščanja (McCullough idr. 1998, 1588–1589), čeprav se morda zdi to nemogoč korak v procesu odpuščanja. Zlasti tisti, ki so doživeli hude krivice, kakršna je na primer spolna zloraba ali povzročeno fizično nasilje, težko najdejo razumevanje in sočutje do storilca. Vendar so raziskovalci procesa odpuščanja (Enright 2010, 1966–2092; McCullough idr. 1998, 1588–1589) ugotovili, da je ta korak možen in celo nujen del procesa odpuščanja tudi v teh težkih primerih. Po drugi strani pa je treba biti tukaj tudi previden, zlasti kadar žrtve prevzemajo vso krivdo doživete krivice nase in opravičujejo storilca. Pravo sočutje do storilca lahko žrtev razvije šele, ko je že razrešila vprašanje odgovornosti in krivde glede prestopnega dejanja. Dokler žrtev ne sprejme, da je odgovornost za storjeno prestopno dejanje pri storilcu in da za to dejanje ni nobenega opravičila (dejanje bo ostalo označeno kot nepravilno tudi, ko bo žrtev storilcu odpustila), jo je nesmiselno spodbujati k razumevanju in sočutju do storilca.

Za nadaljevanje procesa odpuščanja je pomembno, da žrtev zmore postaviti razmejitev med storilcem in prestopnim dejanjem, ki ga je storilec storil (Enright 2010, 2059). Na začetku procesa odpuščanja te razmejitve pogosto ni. V težnji, da se zavrne prestopno dejanje, je istočasno zavrnen tudi storilec. S tem se odnos med žrtvijo in storilcem prekine, sprava med enim in drugim pa postane nemogoča. Potem ko žrtvi uspe gledati na storilca iz širše perspektive, ne zgolj v luči prestopka, ki ga je storilec storil, postane želja po maščevanju storilcu manjša, poveča pa se želja po ponovnem zbližanju in po spravi s storilcem (McCullough, Worthington in Rachel 1997, 328).

V procesu odpuščanja je zlasti pomembna afektivna empatija, to je posameznikova zmožnost zaznavanja, kaj druga oseba čuti in doživlja (McCullough, Worthington in Rachel 1997, 333). Sandage in Worthington (2010, 38) empatijo v procesu odpuščanja poskušata razložiti iz perspektive teorije navezanosti, ki poudarja pomembnost vpetosti posameznika v medsebojne odnose, zlasti v odnose s pomembnimi bližnjimi osebami. Kakor ugotavljata Sandage in Worthington (2010, 38–40), posameznik z empatijo oblikuje oziroma preoblikuje mentalne predstave pozitivnih konfiguracij jaz – drugi, ki so bile v prestopnem dejanju ogrožene ali poškodovane. To spodbudi aktivacijo sistema skrbi za drugega, ki ob empatičnem odzivu ne vodi v preplavljenost s čustvenim stresom niti ne ostane vpet v samozaščitniške in destruktivne obrambne projekcije, ampak omogoči proaktivno skrb za drugega in ponovno vzpostavitev čustveno uglašenega odnosa.

Enright (2010, 1971) navaja več možnosti, kako lahko žrtev razvije empatičen odnos do storilca. Eden od načinov je: pogledati, kako je storilec odraščal in s ka-

kšnimi travmatičnimi okoliščinami se je on sam soočal v tistem času. Druga možnost je: pogledati, kaj je storilec doživljal v času storjenega prestopka. Naslednja možnost bi bila: videti storilca iz duhovne perspektive, na primer iz perspektive božje ljubezni, ki je namenjena tudi njemu. V tej fazi je bistveno, razumeti razloge, ki so storilca privedli do tega, da je storil prestopok, a pri tem ni pomembno opravičevanje. Dejanje, ki ga je storil storilec, je še vedno nepravilno in ga ne bi smel storiti. Za samo dejanje ni opravičila. Vendar pa lahko *razumemo*, zakaj je storilec to storil.

6. Sprejemanje bolečine

Kakor navaja Enright (2010, 2334), je ključen moment procesa odpuščanja sprejemanje bolečine, ki se prebuja v odnosu do storilca. Dokler posameznik bolečine ne sprejme, je ta bolečina zanj neobvladljiva. V bistvu govorimo o čustveni energiji, ki ob nesprejemanju ostaja neintegrirana, nepovezana z miselnimi procesi in kot takšna blokira posameznikov nadaljnji razvoj (Cvetek 2006, 55). Da bi se integrirala, se mora ta čustvena energija transformirati oziroma vzpostaviti se mora povezava med čustvi in mišljenjem (Greenspan in Greenspan 2002, 75–79). V prejšnjih fazah procesa odpuščanja sta terapevt in klient razreševala klientova sedanja čustvena stanja in tudi afektivne psihične konstrukte, to je izkrivljene vsebine, ki so se zapisale v posameznikov spomin na temelju njegovih preteklih izkušenj (Gostečnik 2004, 16–17). Ti konstrukti so se manifestirali v odnosu med klientom (žrtvijo) in storilcem. Tako sta odstranila obrambe, ki so klientu (žrtvi) preprečevali soočenje z bolečimi afekti, kakor sta na primer zavrženost in zanemarjenost (Gostečnik 2004, 17). Na tej stopnji procesa odpuščanja bosta poskušala to bolečino sprejeti in predelati na način, ki za klienta ne bo več zastrašujoč in nevzdržen. Tako bo stara bolečina dobila nov pomen, predvsem pa bo umeščena v varen medoseben prostor, ki bo namesto zavrnitve omogočil izkušnjo sprejemajoče in sočutne bližine. Potreba po stiku in po bližini pa je ena od najbolj temeljnih človekovih potreb.

Sprejemanje bolečine je predvsem čustven proces, ne racionalen. Če hoče posameznik razrešiti svojo bolečino, ni dovolj, da le analizira, zakaj se počuti tako, kakor se počuti. Treba je, da sebi dopusti občutiti čustva, ne da bi jih pri tem poskušal kontrolirati, odrivati, zanikati, zavračati in podobno (Enright 2010, 1343–1365). Terapevt pa mu s svojo sočutno in čustveno uglaseno držo (Stern 2004, 219–227) pri tem pomaga. V tem delu terapevtskega procesa je zelo pomembno, da terapevt s to močno bolečino, ki se s klienta prenese tudi nanj, zdrži. Bion (1970, 106–124) v zvezi s tem omeni »*containment*«, to je terapevtovo zmožnost, da zdrži s tesnobo in z drugimi močnimi občutki, ki jih v odnos vnaša klient. S tem omogoči, da se klientovo boleče izkustvo, ki še nima pomena, preoblikuje v čustveno izkušnjo s pomenom. Ko tako terapevt sam zdrži z bolečino, hkrati klientu sporoči, da je to bolečino mogoče prenesti in da klient v tej bolečini ni več sam.

Zelo pogosto se zgodi, da posameznik na tej stopnji odpuščanja začuti veliko žalost. Ko nekdo odpušča, žaluje za stvarmi, ki jih je izgubil zaradi prestopka (Enri-

ght 2010, 2302). Pri tem ne govorimo le o izgubi materialnih stvari, ampak morda tudi o izgubi telesne integritete (na primer pri zlorabah in fizičnem nasilju), o izgubi notranjega miru (na primer pri čustvenem nasilju), o izgubi mnogih izkušenj pozitivnih odnosov z ljudmi, ki se zaradi posledic prestopka niso mogli razviti, o izgubi življenjskega smisla in podobno. Kakor navaja Enright (2010, 2302), mnoge žrtve zlorab, ki so te zlorabe doživele v zgodnjem otroštvu, med procesom odpuščanja prvič jokajo zaradi bolečine, ki jim je bila ob teh zlorabah prizadejana. Žalovanje je potrebno tudi zato, da se opustijo destruktivne oblike doživljanja in vedenja (McCulloughetal. 2003, 14–18).

Potem ko posameznik na čustveni ravni začuti svojo bolečino, terapevt pomaga klientu to bolečino umestiti v kontekst. Pomaga ozavestiti, kako je to čustvo sprejeto pri najbližjih, kako se ta bolečina izraža na posameznikovi telesni ravni (kako se na bolečino odziva telo) in kakšne misli se klientu porajajo ob tem. Tako terapevt pomaga klientu ozavestiti bolečino čimbolj celovito, to pa bo v nadaljevanju omogočilo tudi bolj celovito predelavo in integracijo bolečine.

Kadar se posameznik bolečine boji, jo zanika ali pusti, da se prenese na druge, blokira proces svojega zdravljenja. Da bi zaščitil sebe pred bolečino, gradi obrambe, ki preprečujejo proces zdravljenja (Enright 2010, 2334). V posameznikovem zgodnjem življenju je graditev obramb včasih edina možnost, ki jo lahko izbere v procesu soočanja s svojo bolečino (Gostečnik 2008, 26–31). To velja zlasti ob zlorabah, pri nasilju, v zanemarjanju ali drugih travmatičnih doživetjih. V prvih letih življenja, ko je zmožnost reguliranja močnih čustev še skoraj v celoti odvisna od otrokovih skrbnikov, otrok še nima ponotranjenih mehanizmov, s katerimi bi obvladal svojo bolečino. Zato vlogo zaščite prevzamejo obrambni mehanizmi, ki v otroštvu otroka ščitijo, v odraslosti pa mu preprečujejo uporabo bolj zrelih načinov čustvene regulacije (Holodyski in Friedlmeier 2005, 90–93).

Če je posameznik na temelju poprejšnjih pozitivnih in skrbnih odnosov z drugimi razvil ustrezne mehanizme čustvene regulacije, bo imel s sprejemanjem bolečine manj težav, kakor če zaradi neugodnih okoliščin v svoji preteklosti teh mehanizmov čustvene regulacije ni mogel ustrezno razviti. V prvem primeru bo posameznik verjetno zelo hitro razrešil to stopnjo procesa odpuščanja. Ko se bo nehal skrivati pred bolečino in se bo z njo soočil ter jo sprejel, bo odkril, da jo lahko obvlada, in bolečina bo popustila (Enright 2010, 2302).

V drugem primeru, ko ustreznih mehanizmov čustvene regulacije še nima razvitih, pa bo ta stopnja procesa odpuščanja trajala dalj časa. Da bi posameznik mogel sprejeti svojo bolečino, mora imeti najprej razvite osnovne mehanizme čustvene regulacije, ki mu omogočijo, da se tudi ob doživljanju močnega čustvenega vznemirjenja umiri, da svojo pozornost varno usmeri k drugi osebi in da lahko z njo deli svoja najbolj intimna čustvena doživetja (Greenspan in Greenspan 2002, 71–79). Ker se začne razvoj zmožnosti čustvene regulacije na interpersonalni ravni in se šele pozneje v razvoju ponotranji na intrapsihično raven (Holodyski in Friedlmeier 2005, 90–93), je najprej smiselno odstraniti blokado, ki posamezniku onemogoča zaupanje v drugega, da bi ga v tej bolečini lahko sprejel.

7. Odpuščanje

V zadnji fazi procesa odpuščanja se pogosto prevrednotijo človekovi osebni pogledi na situacijo prestopka. Medtem ko se posameznik na začetku procesa doživlja kot žrtev storilčevih prestopkov, na koncu procesa pogosto odkrije, da je tudi žrtev svojih lastnih prepričanj in omejenosti v razumevanju situacije. Kakor ugotavlja Enright (2010, 596), žrtve na začetku procesa odpuščanja pogosto ne zmorejo realno presoditi svoje vloge v odnosu do storilca; njihovo dojemanje problematične situacije je pogosto iracionalno ali vsaj zelo pomanjkljivo in omejeno. Na koncu procesa odpuščanja se to zelo spremeni. Pogled na situacijo prestopka postane veliko bolj realen, racionalen, hkrati pa tudi veliko bolj svoboden in odgovoren.

Navadno je posameznikov pogled na začetku procesa odpuščanja usmerjen izrazito na njegove lastne potrebe, na koncu procesa pa se obrne tudi k potrebam drugega. S tem se v njegovem intrapsihičnem svetu ponovno ustvari prostor svobodne medsebojne interakcije, ki enakovredno upošteva obe osebi. Posameznik ni več dojet kot žrtev/predmet zlorabe drugega, drugi ni več dojet kot žrtev/predmet uresničevanja posameznikovih potreb. Ljudje niso več dojeti kot predmeti izrabe in zlorabe, ampak kot osebe, vredne sočutja, spoštovanja in ljubezni.

Idealno je, če proces odpuščanja vodi naprej v proces sprave med žrtvijo in storilcem. V žrtvi, ki odpusti, se v procesu odpuščanja razvije drža odprtosti in pripravljenosti, ki storilcu daje možnost za ponovno pridobitev zaupanja, to pa je po Hargravu in Sellsu (1997, 44) eno od pomembnih stanj v procesu odpuščanja.

Tudi kadar storilec svojega dejanja ne obžaluje in si ne pridobi ponovnega zaupanja, je odpuščanje za žrtev smiselno. Če žrtev ostaja jezna, ker storilec ni pripravljen priznati prestopka in ga obžalovati, mu s tem daje preveliko moč, hkrati pa zanika svojo svobodo (Enright 2010, 541). Žrtev je svobodna, da se odloči, ali bo nosila jezna občutja ali ne. Storilec je svoboden, da se odloči, ali bo obžaloval svoj prestopok in sprejel odpuščanje ali ne. Kakor pravita Hargrave in Sells (1997, 44), je odpuščanje možnost za medsebojno spravo, ki jo žrtev ponudi storilcu. Od storilca pa je odvisno, ali bo to možnost izkoristil in si ponovno pridobil zaupanje pri žrtvi.

8. Sklep

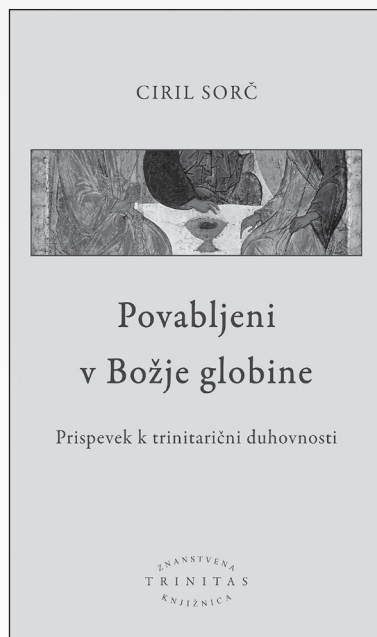
Stanje neodpuščanja v posamezniku povzroči, da ostajajo notranje rane neozdravljene in boleče. V odnosu do sebe mu postavljajo oviro, saj vsebujejo vidike sebe, ki jih posameznik zaradi nezmožnosti odpuščanja ne zmore sprejeti. S tem ko zavrača sprejetje storilca, hkrati zavrača tudi del sebe. To pa pomeni, da se oddaljuje od izvirne izkušnje ljubeče povezanosti, ko smo v odnosu Ljubezni vsi eno (Jn 17,20–23). Kakor ugotavlja Turnšek (2006, 36), je na dnu vseh naših izkušenj izkušnja božje, Očetove Ljubezni, po kateri smo nastali in zaživel kot bož-

ji otroci. Vse notranje rane so poznejše. Več notranjih ran torej ozdravimo, več krivičnih dejanj, storjenih zoper nas, odpustimo, bliže smo tej prvobitni podobi božjega otroštva v nas samih. Tako je proces odpuščanja proces zблиževanja med sprtimi ljudmi, hkrati pa tudi ena od najbolj zanesljivih poti približevanja našemu izvoru – Bogu.

Reference

- Bion, Wilfred R.** 1970. *Attention and interpretation*. London: Tavistock Publications.
- Coleman, Paul W.** 1998. *The process of forgiveness in marriage and the family*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Cvetek, Robert.** 2006. Travmatične izkušnje in temelji osebe : ali čas res celi vse rane? *Anthropos* 38, št. 1/2:15–25.
- . 2009. *Bolečina preteklosti: Travma, medosebni odnosi, družina, terapija*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Enright, Robert D.** 2010. *Forgiveness is a choice: A step-by-step process for resolving anger and restoring hope*. Washington, D.C.: American Psychological Association. Kindle izdaja.
- Enright, Robert D., in Richard P. Fitzgibbons.** 2000. The process model of forgiveness therapy. V: Robert D. Enright in Richard P. Fitzgibbons, ur. *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, 65–88. Washington DC: American Psychological Association.
- Fincham, Frank D., Steven R. Beach in Joanne Davila.** 2007. Longitudinal relations between forgiveness and conflict resolution in marriage. *Journal of Family Psychology* 21, št. 3:542–545.
- Fincham, Frank D., Julie Hall in Steven R. Beach.** 2006. Forgiveness in marriage: Current status and future directions. *Family Relations: An Interdisciplinary Journal of Applied Family Studies* 55, št. 4:415–427.
- Gordon, Kristina C., Donald H. Baucom in Douglas K. Snyder.** 2000. The use of forgiveness in marital therapy. V: Michael E. McCullough, Kenneth I. Pargament in Carl E. Thoreson, ur. *Forgiveness: Theory, research, and practice*, 203–227. New York: The Guilford Press.
- Gostečnik, Christian.** 2004. *Relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2007. *Relacijska zakonska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2008. *Relacijska paradigma in travma*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2010. *Sistemske teorije in praksa*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2011. *Inovativna relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Greenspan, Jacob, in Stanley I. Greenspan.** 2002. Functional emotional developmental questionnaire (FEDQ) for childhood: A preliminary report on the questions and their clinical meaning. *The Journal of Developmental and Learning Disorders* 6:71–116.
- Hargrave, Terry D., in James N. Sells.** 1997. The development of a forgiveness scale. *Journal of Marital and Family Therapy* 23, št. 1:41–63.
- Ho, Man Yee, in Helene H. Fung.** 2011. A dynamic process model of forgiveness: A cross-cultural perspective. *Review of General Psychology* 15, št. 1:77–84.
- Holodynski, Manfred, in Wolfgang Friedlmeier.** 2005. *Development of emotions and their regulation; An internalization model*. New York: Springer.
- Kadiangandu, Joachim Kadima, Melanie Gauche, Genevieve Vinsonneau in Etienne Mullet.** 2007. Conceptualizations of forgiveness: Collectivist-Congolese versus individualist-French view points. *Journal of Cross Cultural Psychology* 38, št. 4:432–437.
- Malcolm, Wanda, Serine Warwar in Leslie S. Greenberg.** 2005. Facilitating forgiveness in individual therapy as an approach to resolving interpersonal injuries. V: Everett L. Jr. Worthington, ur. *Handbook of forgiveness*, 379–392. New York: Routledge.
- McCullough, Leigh, Nat Kuhn, Stuart Andrews, Amelia Kaplan, Jonathan Wolf in Cara Lanza Hurley.** 2003. *Treating affect phobia: A manual for short-term dynamic psychotherapy*. New York, NY: Guilford Press.
- McCullough, Michael E., Chris K. Rachal, Steven J. Sandage, Everett L. Jr. Worthington, Susan Wade Brown in Terry L. Hight.** 1998. Interpersonal forgiving in close relationships: II. Theoretical elaboration and measurement. *Journal of Personality and Social Psychology* 75, št. 6:1586–1603.

- McCullough, Michael E., Lindsey M. Root, Benjamin A. Tabak in Charlotte van Oyen Witvliet.** 2009. Forgiveness. V: Shane J. Lopez in Charles R. Snyder, ur. *Oxford handbook of positive psychology*, 427–435. New York, NY: Oxford University Press.
- McCullough, Michael E., Everett L. Jr. Worthington in Kenneth C. Rachel.** 1997. Interpersonal forgiving in close relationships. *Journal of Personality and Social Psychology* 73, št. 2:321–336.
- Meneses, Catalina W., in Leslie S. Greenberg.** 2011. The construction of a model of the process of couple's forgiveness in emotion-focused therapy for couples. *Journal of Marital&Family Therapy* 37, št. 4:491–502.
- Mitchell, Stephen A.** 1993. *Hope and dread in psychoanalysis*. New York: BasicBooks.
- . 2000. *Relationality: From attachment to intersubjectivity*. New York: The Analytic Press.
- . 2002. *Can love last? The fate of romance over time*. New York: W. W. Norton&Company.
- Repič, Tanja.** 2008. *Nemi krika spolne zlorabe in novo upanje*. Celje: Društvo Mohorjeva družba, Celjska Mohorjeva družba.
- Sandage, Steven J., in Everett L. Worthington, Jr.** 2010. Comparison of two group interventions to promote forgiveness: Empathy as a mediator of change. *Journal of Mental Health Counseling* 32, št. 1:35–57.
- Snyder, Douglas K., Angela M. Castellani in Mark A. Whisman.** 2006. Current status and future directions in couple therapy. *Annual Review of Psychology* 57:317–344.
- Stern, Daniel N.** 2004. *The present moment in psychotherapy and everyday life*. New York: W. W. Norton&Company.
- Strawson, Peter F.** 2004. Freedom and resentment. V: Gary Watson, ur. *Free Will*, 72–94. Oxford: Oxford University Press.
- Turnšek, Marjan.** 2006. *Iz obličja v obličje*. Maribor: Slomškova založba.
- Worthington, Everett L. Jr.** 2005. *The power of forgiving*. West Conshohocken, PA: Templeton Foundation Press.
- . 2006. *Forgiveness and reconciliation: Theory and application*. New York: Taylor & Francis Group.



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 doživetja 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**

Drago Jerebic, Sara Jerebic

Različni modeli zdravljenja odvisnosti in relacijska družinska terapija

Povzetek: V članku so predstavljene teorije in modeli zdravljenja odvisnosti, ki se najpogosteje navajajo v strokovni literaturi in so največkrat uporabljeni v rehabilitacijskih ustanovah za zdravljenje odvisnosti. To so moralni, fiziološki, psihološki in sociološki model. Poleg teh modelov je predstavljena vloga duhovnosti pri zdravljenju odvisnosti. Vzporedno pa so navedena temeljna dognanja relacijske družinske paradigme, ki lahko nadgradijo dosedanje modele zdravljenja odvisnosti.

Ključne besede: odvisnost, zasvojenost, relacijska družinska terapija, duhovnost

Abstract: **Various Models of Addiction Treatment and Relational Family Therapy**

The paper presents theories and models of addiction treatment that are most frequently mentioned in the literature and applied in rehabilitation institutions. These are the moral, the physiological, the psychological and the sociological models. Additionally, the role of spirituality in addiction treatment is presented. Parallely, the basic findings of the relational family paradigm are stated, which can upgrade the hitherto applied models of addition treatment.

Key words: dependence, addiction, relational family therapy, spirituality

1. Uvod

Obstajajo različne teorije in modeli zdravljenja odvisnosti, pa tudi različni načini klasificiranja teorij in modelov odvisnosti, ki nam pomagajo razumeti odvisnost, njen nastanek in razvoj. V tem članku bi radi poleg najpogostejših modelov zdravljenja odvisnosti v praksi predstavili nekatere smernice relacijske družinske paradigme za zdravljenje odvisnosti. Ta model temelji na predpostavki, da se ponavljajoči se vzorci odnosov v človeškem doživljanju, doživetja iz zgodnje mladosti, telesne senzacije in zlasti temeljni afekti, ki se pri tem ustvarjajo, nenehno obnavljajo na treh temeljnih ravneh doživljanja: na sistemski, na medosebni in na notranjepsihični ravni oziroma še dalje na kognitivno-mentalnem in na somatskem delu, ki ju vsaka od treh ravni obsega (Gostečnik 2011, 5–11). Tako se tudi zasvojenost lahko obravnava na vsaki od teh treh ravni, pa tudi na organski in na kognitivni ravni.

Na sistemski ravni v relacijski družinski paradigmi razumemo problem zasvojenosti kot problem družine, v kateri je ta oseba, in skušamo odkriti, na kakšen način družina podpira oziroma omogoča odvisnikovo nefunkcionalno vedenje.

Na medosebni ravni, ki večinoma zadeva partnerski odnos, želimo odkriti, kje odvisnikovo vedenje podpira sozakonec, katere vsebine mu uspe prek mehanizma projekcijske introjekcijske identifikacije (Gostečnik 2011, 179–183) prenesti v partnerja, da se zato ta partner ne upa upreti ali odreči podporo odvisnikovemu vztrajanju v zasvojenosti. Na tej ravni tudi želimo odkriti in razumeti, kaj je tisto, kar zavira morebitne funkcionalne spremembe tako pri odvisniku kakor tudi pri drugem partnerju. Tej oviri oziroma blokadi, ki vzdržuje odnos ali sistem v nefunkcionalnosti, tukaj v zasvojenosti, v relacijski družinski paradigmi pravimo afektivni psihični konstrukt (65–67). To je kompleksen obrambni mehanizem, ki vključuje tako organsko in afektivno kakor tudi kognitivno in vedenjsko komponento.

Tretjo raven, ki jo opazujemo, še posebno takrat, ko razrešitev problema ne nastopi na sistemski ali medosebni ravni, imenujemo notranjepsihična raven. Zanima nas, kakšen je ta afektivni psihični konstrukt na tej ravni; katera so tista boleča občutja, ki človeka spodbudijo k čezmernemu pitju alkohola, oziroma ali mu alkohol pomaga, da se umakne pred temi občutji. Tem najglobljim in najbolj bolečim občutjem pravimo v relacijski družinski terapiji temeljni afekti (Gostečnik 2011, 63–64). Temeljni afekti so v največji meri oblikovali primarne odnose s pomembnimi drugimi v otroštvu. In bolj ko so bili ti temeljni afekti boleči, bolj so za človeka in za njegove nadaljnje odnose zavezujoči, tako da jih je človek primoran vse življenje zasledovati in ponavljati. Zato bo terapevta relacijske družinske paradigme zanimalo, pred katerimi temeljnimi afekti se odvisnik brani s čezmernim uživanjem alkohola. Zanimalo ga bo tudi, kakšni so bili odvisnikovi primarni odnosi, katerim je danes na podlagi mehanizma kompulzivnega ponavljanja še vedno zvest.

Kakor smo omenili na začetku, obstaja več vrst razdelitev odvisnosti (West in Hardy 2006, 3–7; Petraitis, Flay in Miller 1995, 67–68; Anderson 1998, 233–240), zato bomo v prvem delu povzeli tiste teorije in modele odvisnosti, ki so najpogostejše navzoči v literaturi in ki so največkrat uporabljeni v rehabilitacijskih ustanovah za zdravljenje odvisnosti (Juhnke in Hagedorn 2006, 66–67): moralni model, fiziološki model, psihološki model in sociološki model. Namen predstavitve teh modelov je prikaz možnosti, kje lahko relacijska družinska paradigma modele dopolni s svojimi dognanji.

2. Moralni model

Ta model je zelo aktualen za družinske člane, svojce zasvojenih oseb, v smislu razumevanja in razlage njihovega prvega odziva na dejstvo, da imajo v družini ali bližini zasvojenega člana. Zasvojenega (in njegovo vedenje) v prvem hipu navadno vidijo kot slabega, grešnega, nemoralnega, sebičnega in nesočutnega do

preostalih družinskih članov, ki trpijo ob tem. V prvem hipu so svojci ponavadi šokirani in jim ne uspe videti kompleksnosti tega fenomena; tako se pogosto ustavijo pri posameznikovi sebičnosti, kako je lahko to naredil ali kako je lahko tako nesočuten do drugih članov družine, in pri drugih oblikah obtožb in očitkov. Prepričani so, da je to dejansko nekakšna moralna sprevrženost. Glavno težavo vidijo v tem, da si ti ljudje sploh ne želijo drugačnega življenja (Moyers in Miller 1993, 238). Ker se jim zdi odvisnost predvsem stvar morale, se ta model imenuje moralni model.

Moralni model je nastal v začetku 20. stoletja, v obdobju gibanja za zmernost. Znotraj tega modela odvisnost razumejo kot izbiro, kot rezultat namernega prevelikega vdajanja oziroma popuščanja zasvojitveni substanci in moralnega niza-dovanja, ki se lahko pozdravi z močno voljo in z željo po abstiniranju (Erickson 2005, 87–88). To pomeni, da je motnja odvisnosti greh, ki ga stori grešnik, moralno šibak posameznik. Edina rešitev je odločitev, da ta človek preneha uživati zasvojitvene substance ali spremeni vedenje. Poleg te glavne značilnosti moralnega pristopa obstajajo še trije značilni elementi: pomen osebne izbire kot temelj odvisnosti, trmasto vztrajanje v kršenju socialnih in moralnih norm in odvisnost kot posledica neizpolnjenega duhovnega hrepenenja. Zato se mora posameznik, ki želi uspešno abstinirati, ponovno povezati z Bogom (Juhnke in Hagedorn 2006, 69). Danes ni več veliko zagovornikov izključno tega modela, lahko pa v mnogih modelih zdravljenja odvisnosti najdemo posamezne elemente tega modela: poudarjanje pomena osebne izbire in odgovornosti in pomembnost duhovnosti, vzpostavitev odnosa s tako imenovano »višjo silo« med zdravljenjem (Morse 2004, 437).

Ena od temeljnih postavk relacijske družinske paradigme je, da je vsak posameznik, tudi odvisnik, odgovoren za svoje vedenje oziroma da mora prevzeti odgovornost za svoje vedenje in dejanja (Gostečnik 2000, 437–439). To izhodišče ne zanika, da ima travmatična posameznikova preteklost močan vpliv na njegovo obliko reševanje konfliktov, na regulacijo afektov, na vzpostavitev afektivnih psihičnih konstruktov, ki vsebujejo zasvojenost. Vendar bi pretirano poudarjanje človekova preteklosti lahko vodilo v determiniranost v sedanjosti, ko človek ničesar več ne more narediti in je žrtev svoje lastne zgodovine. Tako bo terapevt relacijske družinske terapije vztrajal, da posameznik prevzame odgovornost glede tega, kako se sooča s sedanjimi ali preteklimi bolečimi stiskami, ki so ga privedle v zasvojitveno vedenje. Pri tem bo namesto obsojajočega odnosa in poudarjanja moralne šibkosti ali sebičnosti posameznika oziroma abstinenta skušal razumeti, zakaj je uporabil odvisnik zasvojitveni obrambni mehanizem, katere boleče afekte je z zasvojenostjo reguliral oziroma se jim z njo izmikal. Z razumevanjem svoje lastne preteklosti in odnosov in s tem izbire nefunkcionalnih obrambnih mehanizmov bo posameznik lažje prevzemal odgovornost za svoje vedenje in ohranjal abstinenco oziroma se zavestno odločal za drugačno obliko regulacijo afektov in s tem reševanja konfliktov in stisk. In nasprotno, če od posameznika zahtevamo samo odgovornost, ob tem pa nam ne uspe ugotoviti, kaj je botrovalo k zasvojenosti, potem v obdobjih ponovnih stisk pri abstinentu lahko spet nastopi izkrivljeno razmišljanje,

to je kognitivna komponenta afektivnega psihičnega konstrukta, da je slab, nepriimeren in nesposoben, ker ne zmore – v primerjavi z drugimi – funkcionalno reagirati na stiske, to je brez omame. Prav to pa je bilo eno od temeljnih razdiralnih občutij, ki so ga privedla k vzpostavitvi afektivnega psihičnega konstrukta. In ta konflikt je pozneje omogočil zasvojenost.

Druga zelo pomembna postavka relacijske družinske terapije, o kateri govori tudi moralni model, je vloga človekovega hrepenenje po odnosu. Relacijska družinska paradigma trdi, da človek v svojem temelju hrepeni po odnosu (Gostečnik 2005, 13), po tem, da ga prepoznata oče in mati, da ga prepozna pomembni drugi. Šele v tej interakciji mu je omogočen poln vsestranski razvoj. Prav od tega odnosa je najbolj odvisno, kakšen odnos bo vzpostavil do sebe in kako bo sebe doživljal. Zato je zasvojenost razumljena kot iskanje nadomestka za primarni neuresničen odnos. Tako bo moral biti pomemben del terapevtskega odnosa namenjen temu hrepenenju, temu neuspešnemu iskanju drugega in s tem povezani žalosti oziroma pogrešanju pomembnih drugih oseb, ki jih ni bilo v njegovem življenju na način, kakor bi si on želel. Zdravljenje zasvojenosti mora zato vključevati tudi dokončanje procesa žalovanja, ki ni bilo izpeljano in je bil zato posameznik prisiljen drugače regulirati afekt žalosti oziroma zavrženosti, to je: z zasvojenostjo.

3. Fiziološki model

Drugi, zelo razširjeni model – predvsem v zdravstvu – je fiziološki model, ki združuje več različnih teoretičnih pristopov. Najbolj znana sta bolezenski oziroma medicinski pristop in teorija genetske nagnjenosti oziroma predispozicij. V začetku so ta model napadali kot model, ki želi posameznika razbremeniti osebne odgovornosti za svojo lastno zasvojenost. Ne samo družinski člani zasvojenega, tudi nekateri zdravniki in klienti so imeli oziroma še vedno imajo težave s sprejetjem dejstva, da odvisnost ni samo stvar izbire in kontrole, ampak še nekaj več, nekaj, kar je nad tem: temu »več« pravi ta model nagnjenost ali predispozicija za neko odvisnost. Fiziološki model razkriva ta element predispozicij, s tem pa ne zavrača pomena drugih modelov (West in Hardy 2006, 76).

3.1 Bolezensko- medicinski model

Med prvimi zagovorniki tega modela so že ustanovitelji Anonimnih alkoholikov (AA), ki so podpirali tezo, da podobno kakor pri drugih možganskih boleznih tudi odvisnosti ne moremo zdraviti zgolj z voljo. Medtem ko so se pri moralnem modelu borili s stigmatizacijo, da je njihova odvisnost greh in da so kot posledica tega odvisniki moralno šibki, grešniki, je ta model pomenil zanje veliko olajšanje in sprostitev, ker je sedaj odvisnost dobila oznako bolezni in oni so – namesto grešniki – postali bolniki (Walters 1992, 139). Začetki modela segajo v leto 1956, ko je Ameriško medicinsko združenje (AMA) sklenilo, da je treba alkoholike obravnavati kakor vse druge paciente, ki jih sprejmejo v bolnici. Mnogi pa so prepričani, da je bil medicinski koncept alkoholizma sprejet med zdravniki in v psihiatriji že

mnogo prej, že leta 1933 (Mann, Hermann in Heinz 2000, 12). Leta 1965 je Ameriško psihiatrično združenje (APA) sprejelo alkoholizem kot bolezen, leto pozneje pa formalno tudi AMA. Za širšo sprejetost tega koncept alkoholizma je veliko naredil Elvin M. Jellinek s svojo knjigo *The disease concept of alcoholism*, ki je pomagala destigmatizirati problem alkoholizma (Jellinek 1960). Za njegov koncept odvisnosti sta značilni: neizogibna izguba kontrole in nezmožnost abstimirati (Lyvers 2000, 225–235). S tem je zelo močno vplival na DSM pri definiciji odvisnosti od alkohola. Njegov koncept odvisnosti je postal eden prvih modelov, ki so ga sprejeli pri AA in z njim razlagali odvisnost (Davis in Jansen 1998, 169).

Nekaj glavnih hipotez, ki podpirajo medicinski pristop zdravljenja odvisnosti, je bilo upoštevanih pri Nacionalnem svetu za alkoholizem in zlorabe drog v letu 1992 in so jih podprli še drugi avtorji (Walters 1992, 140). Te hipoteze lahko povzamemo kot pet značilnosti medicinskega modela (5 P: primary, progressive, predictable, potentially fatal, positively treatable). Prva značilnost odvisnosti je, da je to primarna motnja: najprej, kot prva mora biti obravnavana, pred drugimi motnjami oziroma vsaj vzporedno z drugimi. Pri terapevtskem delu bi to pomenilo: preden obravnavamo otrokove težave v šoli, moramo najprej (ali vsaj hkrati) obravnavati očetovo ali mamino težavo z odvisnostjo. Terapevt resda lahko uspešno razreši otrokove težave v šoli, vendar če problema z odvisnostjo ne odpravimo, bo ta težava povzročila novo težavo v družini, če ne celo razpada družine. Druga značilnost 5 P je, da je odvisnost stopnjujoča se, da napreduje. To pomeni, da se ta bolezen počasi, a nenehno razvija in napreduje. Tretja značilnost je, da motnja odvisnosti postopoma postaja vse težja. To dokazujejo nepopravljive poškodbe delov telesa in možganov pri posameznikih, ki so uživali kemične substance. Četrta in najbolj srhljiva značilnost je, da motnja odvisnosti lahko vodi v smrt. Podobno kakor pri drugih kroničnih boleznih tudi pri odvisnosti zelo verjetno človek, če ne dobi terapevtske pomoči, pristane bodisi v kaki psihiatrični ustanovi bodisi v zaporu ali umre. Zadnji, peti 5 P pa pravi, da je motnjo odvisnosti možno zdraviti (Juhnke in Hagedorn 2006, 73).

3.2 Teorija genetske nagnjenosti oziroma predispozicij

Bolezensko-medicinski model je doživel potrditev in podporo tudi z genskimi raziskavami. Večina teh raziskav izvira iz prizadevanj znanstvenikov, ki so želeli najti tako imenovani zasvojitveni gen ali skupino kromosomov, ki sodelujejo pri razvoju kemične odvisnosti (Crabbe 2002, 435). Da je genetika zelo pomembna za razvoj odvisnosti, potrjujejo raziskave posvojenih otrok, dvojčkov, študije občutljivosti, senzitivnosti na alkohol in nevrobiološke raziskave. S tem ko poudarjamo genetiko, nehotе poudarjamo pomen družine, prek katere se odvisnost prenaša. To potrjuje dejstvo, da je 50 % alkoholikov imelo očeta, ki je bil alkoholik (Craig 2004, 3–7). Ob tem se postavlja vprašanje, kako dokazati, da je nekaj vpliv genov in ne okolja oziroma družinskega okolja. Obstajata dva načina, s katerima so skušali to razmejiti. Prvi zadeva raziskave odvisnosti pri enojajčnih in pri dvojajčnih dvojčkih. Postavili so hipotezo, da bodo imeli enojajčni dvojčki bolj podobno nagnjenje do alkohola kakor dvojajčni dvojčki, ker imajo enojajčni dvojčki enak

genski material: verjetnost, da se bo odvisnost razvila med enojajčnimi dvojčki, je večja kakor pri dvojajčnih dvojčkih. Študije, ki so jih opravili, so potrdile to hipotezo (Levin 1998, 141). Drugi del dokazovanja vpliva genetike nasproti okolju pa so bile raziskave, v katere so vključevali otroke alkoholikov, ki so jih odvzeli staršem in jih dali v posvojitev drugim staršem. Postavili so hipotezo, da bodo ti otroci v večji meri razvili odvisnost kakor otroci, ki so bili prav tako posvojeni, vendar njihovi biološki starši niso bili alkoholiki. Študije so potrdile hipotezo, da je odvisnost veliko pogostejša pri prvi skupini kakor pri drugi (142–143).

K potrditvi in utrditvi bolezensko-medicinskega modela so prispevale tudi študije genske občutljivosti na alkohol, ki predpostavljajo, da so posamezniki različno občutljivi na alkohol in imajo različno zmožnost presnavljanja alkohola in različne reakcije na alkohol (Mann, Hermann in Heinz 2000, 12).

Positivni vidik, ki so ga ugotovili pri tem pristopu, je, da lahko poveča posameznikovo motivacijo za iskanje zdravljenja in prevzemanja odgovornosti za svoje lastno zdravljenje. To pomeni, da je vključitev v zdravljenje samo prvi korak, nato pa je treba z zdravim načinom življenja to ohranjati. Že samo vedenje, rituali namreč v možganih zasvojenega človeka sprožijo reakcije, ki so značilne šele za fazo vdajanja zasvojitveni substanci ali vedenju. To so ugotovili, ko so uporabili magnetno resonanco in skenirali možgane zasvojenih posameznikov, medtem ko so oni pripovedovali svoje vedenjske rituale. Med njihovim opisovanjem so se začeli izločati nevrotrotransmiterji, kakor sta na primer dopamin in adrenalin. To pomeni, da so možgani »zadeti, omamljeni«, doživijo »ekstazo«, še preden posameznik zaužije zasvojitveno substanco. Iz tega izhaja, da za trajno abstinenco ni dovolj zgolj ne uživati neke substance, temveč se je nujno tudi izogibati vedenjskim ritualom, ki so do opijanja privedli, to je vsaki situaciji, v kateri začnejo možgani povečano proizvajati oziroma izločati prej omenjena nevrotrotransmiterja (Lambert 2000, 60).

Relacijska družinska paradigma zagovarja večino temeljnih izhodišč fiziološkega modela glede genetske nagnjenosti, ki določa, kako bo posameznik presnavljal alkohol in kakšno stopnjo senzitivnosti oziroma občutljivosti bo imel do alkohola. Prav tako zagovarja mnenje, da je to bolezen, ki se večinoma samo še poslabšuje, če se ne zdravi, in da jo je možno zdraviti. Ob tem pa želi izpostaviti, da genetska nagnjenost k neki bolezni še ne pomeni določenosti za to bolezen in da je tukaj še vedno bistvena vloga osebne odgovornosti in izbire vedenja, ki privede do zasvojenosti.

Poleg organskih predispozicij se relacijska družinska paradigma osredotoča posebej na psihične predispozicije, to je na temeljne afekte in psihobiološka stanja (Gostečnik 2011, 30–32), s katerimi je bil odvisnik pospremljen v življenje, in na vprašanje, kateri zapleti in kakšno vzdušje so bili navzoči v primarnih odnosih, ki jim ostaja vse življenje globoko zavezan in zvest in jih je primoran prek mehanizma projekcijsko-introjekcijske identifikacije in prek kompulzivnega ponavljanja (217) vedno znova zasledovati. Terapevta bo zanimalo, kateri so tisti temeljni afekti in tista primarna psihobiološka stanja, ki jih vedno znova zasleduje in jih očitno ne more drugače doseči drugače kakor le prek zasvojenosti. Zato pravimo, da ta psihobiološka stanja iz

primarnega odnosa pomenijo psihobiološko predispozicijo za nefunkcionalno regulacijo afekta oziroma zasvojenost, ki pa se je odvisnik večinoma ne zaveda.

4. Psihološki model

Psihološka teorija odvisnosti razume odvisnost kot skupek zavednih in nezavednih procesov, s katerimi se posameznik želi izogniti neželenu trpljenju. Ta pristop povzema vodilne psihološke teoretične koncepte, kakor so vedenjska teorija, teorija o samozdravljenju in teorija o odvisniški osebnosti. Bistvo te teorije najbolje ponazarja vsakdanje konkretno vprašanje: če obstaja tableta, ki pomaga zmanjšati glavobol, zakaj je ne bi vzeli; če kozarec vina človeka sprosti po napornem delu, zakaj ga ne bi spili? Ta dva zgleda še ne pomenita, da je nekdo odvisen, nakazujeta pa nagib, da nekdo poseže po nekih substancah, da se izogne bolečini ali drugim neprijetnostim. Za tiste, ki te substance uživajo na škodljiv način, to je odvisniško, pa je nagib, stres, ki jih vodi k temu vedenju, veliko večji kakor samo glavobol ali naporen dan. Za nekoga, ki je doživel, denimo, travmo v otroštvu in živi odrinjeno, izolirano od pomembnih drugih in ni zadovoljen s telesno samopodobo, en kozarec ne bo dovolj. Odvisniško vedenje bo za tega človeka način, kako omrtviti neprijetno občutje. Preveč mrtvičenja ali odpiranja realnih občutij pa človeka ovira pri njegovem razvoju in pri razvijanju odnosov in mu povzroča resnejšo psihološko stisko (West in Hardy 2006, 63,71,78).

4.1 Vpliv vedenjske teorije

Motnja odvisnosti glede na vedenjski pristop se začne pri klasični zvezi dražljaj – reakcija. Ta model pravi, da obstaja veliko vrst vedenja (Wulfert in Greenway 1996, 1140), ki lahko postanejo zasvojitvene, a da se to zgodi, mora biti takšno vedenje posebej pozitivno ali negativno spodbujeno. Pozitivna spodbuda je odvisnikova želja, da bi se počutil dobro, prijetno, negativna spodbuda pa pomeni umikanje, zanikanje, potlačitev nekega občutja. Drug način za razlago vpliva spodbujanja pri uživanju kemičnih substanc je metoda A-B-C (A antecedent, B behavior, C consequence). Ta metoda predpostavlja tri faze: prva, poprejšnja faza je sprožilec, to je lahko neko občutje, dogodek ali odnos. Sledi vedenje, kakor je uživanje alkohola ali kajenje marihuane. Za tem pridejo posledice, prijetne in pozitivne, kakor je stanje vznesenosti, ali negativne posledice oziroma zmanjšanje posledic, recimo zmanjšanje stresa.

Ta model pravi, da bo posameznik toliko časa nekaj počel, dokler mu bo to prinašalo zadovoljstvo ali korist. S ponavljanjem uživanja zasvojitvenih substanc ali vedenja bo posameznik doživljal ali več zadovoljstva (to vključuje potrebo po povečani količini ali intenzivnosti) ali pa bo v manjši, zmanjšani meri doživljal negativne dražljaje. Obe poti vodita v odvisnost. Paradokso je dejstvo, da z redno uporabo upade potreba ali motiv za uživanje substanc zaradi zadovoljstva, poveča pa se potreba po uživanju substanc zaradi zmanjšanja ali umikanja bolečini (West in Hardy 2006, 165;173).

4.2 Teorija samozdravljenja

Hipoteza teorije samozdravljenja pravi, da posameznik uživa zasvojitvene substance, da bi zmanjšal psihološke bolečine ali stisko ali se izognil boleči realnosti. To tezo potrjuje visoka korelacija med uživanjem substanc in žrtvami zlorab v otroštvu, še posebno pri žrtvah spolnih zlorab. S tem naj bi si pomagali blažiti travmo in občutke sramu. Podobno je pri posameznikih s psihičnimi motnjami, kakor so: depresija, tesnoba in shizofrenija. Ti posamezniki pogosteje posežejo po substancah, ki jim pomagajo regulirati, spremeniti razpoloženje, kakor pa posamezniki, ki teh motenj nimajo (Hussong, Galloway in Feagans 2005, 344).

4.3 Teorija o zasvojitveni osebnosti

Ta teorija zagovarja: kakor hitro posameznik vzpostavi zasvojitveni odnos do neke substance ali vedenja, bo vedno v njem nagnjenost ali večja dovzetnost za oblikovanje različnih zasvojitvenih odnosov. Kljub mnogim raziskavam te teze ni nikomur uspelo potrditi. Večina trditev ostaja na ravni klinične prakse in nepisanih pravil, ki izhajajo iz klinične prakse. Zgled takšnega prepričanja je: »Enkrat odvisnik, vedno odvisnik.« (Nakken 1996, 1–2)

Relacijska družinska paradigma zagovarja model zasvojenosti, ki razume zasvojenost kot obrambo pred bolečimi občutki (Gostečnik 2000, 262–263) oziroma kot način tako imenovanega samozdravljenja. Želi pa še dodatno poglobiti to razumevanje samozdravljenja. Človek, kakor ga razumemo v relacijski družinski teoriji, bo vedno znova obnavljal tiste boleče vzorce odnosov, še posebno iz primarnih odnosov iz zgodnjega otroštva, pri katerih je nastal boleč zaplet, vse dokler se stiska ne bo razrešila. Tako bo odvisnik želel razrešiti stiske iz primarnega oziroma travmatičnega odnosa tako, da bo najprej skušal poustvariti zelo podobno vzdušje, v katerem se bo spet počutil zelo podobno kakor v primarnih odnosih, to je: obupan, zavržen, nemočen, z upanjem, da bo ga tokrat nekdo slišal in poskrbel zanj na način, kakor si je zaman želel in upal že takrat v primarnem odnosu ali v travmatičnem zapletu, in se bo tako osvobodil prisilnega ponavljanja tega bolečega zapleta in vzdušja. Drugi vidik samozdravljenja pa relacijska družinska paradigma razume kot obrambo pred bolečimi psihobiološkimi stanji, temeljnimi afekti, pred katerimi se posameznik zavaruje z afektivnimi psihičnimi konstrukti oziroma kompleksnim obrambnim mehanizmom, ki pa bo v odvisnikovo doživljanje silil toliko časa, dokler jih ne bo razrešil bodisi na sistemski, medosebni ali največkrat tudi na notranjepsihični ravni. Zato bo moral odvisnik zamenjati način samozdravljenja, ki ga pomeni z zasvojenostjo obarvani afektivni psihični konstrukt, z resničnim zdravljenjem. To se pravi, da bo moral odkriti, katere organske, afektivne, vedenjske in kognitivne komponente vsebuje njegov obrambni mehanizem, predvsem pa razumeti, pred čim ga je ta zasvojenost varovala, pred katerimi temeljni afekti oziroma bolečimi vzdušji, ki zelo pogosto segajo vse tja do primarnega odnosa iz zgodnjega otroštva ali odnosa, zaznamovanega s travmo.

Podobno kakor vedenjska teorija tudi relacijska družinska paradigma zagovarja klasično odvisniško vedenje ali odvisniško vedenje iz instrumentalnih razlogov,

vendar pa razume vzrok za začetka tega vedenja drugače kakor vedenjska teorija. Medtem ko se vedenjska teorija ukvarja predvsem z zasvojitveno obliko odvisniškega vedenja in ob tem dopušča, da se je posameznik pomotoma ali iz radovednosti zapletel v zasvojitveni cikel, pa želi relacijska družinska paradigma odkriti, kaj je posameznika privedlo do tega vzorca odnosov, oziroma ne verjame v naključno izbiro zasvojitvenega odvisniškega vedenja.

5. Teorije o vplivu okolja na razvoj zasvojenosti

Te teorije izhajajo iz dejstev, da skoraj vsi ljudje, ki se kdaj odločijo in poskusijo potencialno zasvojitveno substanco, to storijo skupaj s še nekom drugim ali s pomočjo koga drugega. Mlad človek, ki prvič pokusi alkohol, večinoma to stori v družbi vrstnikov ali v domači družini. Tako ni nič novega, ko pravimo, da ima okolje vpliv na posameznikovo vedenje, pozitivno in negativno: glede izbire poklica in verske prakse, pa tudi glede tveganega, nasilnega vedenja, uživanja alkohola in drugih zasvojitvenih substanc (West 2001, 3–5). Različni so pristopi – družinski sistemski pristop, teorija socialnega učenja, sociološki modeli –, vsem pa je skupno raziskovanje vpliva okolja na razvoj odvisniškega vedenja.

5.1 Sociološka teorija

Glavna osredotočenost raziskovanja pri sociološki teoriji je odnos med človeškim vedenjem in okoljem. V svojem polju obsega več različnih vidikov, med drugim teorijo vlog in teorijo sociologije kulture. Prva teorija pravi, da so na začetku odvisnosti trije elementi: dostopnost substanc, pomanjkanje omejevanja njihove uporabe ali zlorabe in breme neke določene socialne vloge (Craig 2004, 15–18).

Drugi vidik sociološke teorije je teorija sociologije kulture. Ta se osredotoča na to, kako kultura lahko oblikuje odvisniško nagnjenje. Nazoren zgled, kako se zavre razvoj alkoholizma, je judovska kultura. Tam je uporaba alkohola nizka oziroma zmerna in normalni del socialnega in religioznega življenja (Fisher 2005, 37). Prav tako je v nekaterih delih Evrope kozarec vina pri vsakem obroku nekaj običajnega, k temu navajajo tudi otroke z otroško različico, pri katerih je v kozarcu namesto vina voda (Erickson 2005, 95). Na drugi strani pa se je tam, kjer neka kultura ali verska skupnost zahteva popolno vzdržnost glede uživanja neke določene substance, težje naučiti zmernosti. Zato je tam nevarnost: če nekdo nekoč nekaj pokusi, ga to lahko hitro zapelje v čezmerno uživanje. To potrjuje raziskava, da poleg 30 % otrok alkoholikov, ki postanejo tudi sami alkoholiki, postane alkoholikov še 5 % otrok, katerih starši so zmerno uživali alkohol, in 10 % otrok, katerih starši so bili popolnoma vzdržni glede alkohola (Lawson, Peterson in Lawson 1983, 75). Raziskave nadalje še ugotavljajo, da alkoholiki v opaznem odstotku prihajajo iz družin, ki so moralno rigidne, konfliktna, nepovezane, čustveno (zatrte) zadržane, veliko bolj kakor pa iz družin, v katerih zmerno uživajo alkohol (Lawson in Lawson 1992, 41).

5.2 Teorija socialnega učenja

Ta teorija sloni na dveh principih. Prvi pravi: posameznik oblikuje svoje lastno vedenje tako, da gleda druge in se uči, posebno od tistih, ki jih spoštuje. Sem sodi še prepričanje, da nekdo izbere takšno vedenje, ki najbolje zadovoljuje njegove potrebe. Drugi princip pa pravi, da na vedenje, ki si ga človek izbere, vplivajo odzivi okolja (Gupta in Derevensky 1997, 179).

Ob vprašanju vpliva okolja na razvoj zasvojenosti bo relacijskega in systemskega terapevta zanimalo, zakaj neka kultura omogoča in podpira široko uporabo zasvojitvenih substanc in njihovo čezmerno uživanje. Zanimalo ga bo, koliko je posameznik na systemski ravni spodbujen ali oviran pri zasvojitvenem vedenju. Tam namreč, kjer sistem ali družba tolerira posameznikovo čezmerno pitje alkohola, govorimo o neke vrste patologiji tudi na systemski ravni: posameznik si bo prizadeval, da bi problem zasvojenosti rešil tudi na tako imenovani makrosystemski ravni, in bo podprl prizadevanje družine ali družbe proti zmotnemu predstavljanju zasvojitvenih substanc in proti škodljivemu umeščanju zasvojitvenih substanc v vsakdanji rabi, v običajih in pri reševanju težav. Obenem pa se bo zavedal, da je makrosystemska raven zgolj rezultat manjših mikrosistemov oziroma družin. Zato bo vpliv okolja videl večplastno, tako raven družbe kot celote, medijev, predvsem pa raven družine kot temeljne celice, v kateri se oblikujeta človekova psihična struktura in nagnjenje do zasvojitvenega ali nezasvojitvenega vzorca reševanja bolečih čutenj in stisk oziroma regulacije afektov. Če pride človek iz družine, v kateri si je izoblikoval tako imenovano nagnjenost do zasvojenosti oziroma afektivni psihični konstrukt, ki vključuje zasvojitveno vedenje, pa bo odziv makrosistema (delodajalci, partnerka, sosedje, mediji, policija, zdravstvo) na njegovo pretirano pitje alkohola negativen, bo to lahko točno tisti moment, zaradi katerega bo primoran prekiniti zasvojenost; temu rečemo pozitivni vpliv okolja. Ta vpliv je negativen, če se makrosistem ne upre njegovemu zasvojitvenemu vedenju. Teže trdimo nasprotno: če se človek v skladu s teorijo socialnega učenja v primarnem odnosu ob pomembnem drugem nauči funkcionalno regulirati boleča občutja, tudi v poznejšem obdobju vpliv okolja ne more imeti prevladujočega vpliva nanj. Če to povežemo še s psihološko teorijo, potem lahko rečemo, da psihološko nagnjenost za odvisnost ustvarijo predvsem primarna družina in primarni odnosi v njej, širša družba pa ta način regulacije bolečih občutij le podpre ali zavrne. Tako lahko sklenemo, da ima negativen vpliv družbe veliko večjo moč predvsem na posameznike, ki pridejo iz družin s tako imenovano psihološko nagnjenostjo do zasvojenosti, medtem ko na posameznike, ki te nagnjenosti nimajo, ta vpliv ne bo deloval pogubno.

6. Odvisnost in duhovnost

Če odvisnost prizadene različne dela človeka: telo, mišljenje, duha, odnose, potem je treba vse te komponente vključiti v proces zdravljenja, tudi duha. Tako je treba odvisnost obravnavati in razumeti kot večplastni sindrom, ki vključuje in predpostavlja vzajemno vplivanje različnih področij, to so: biološko (mož-

gani in telo), psihološko (mišljenje, čutenje, volja), socialno (družina, prijatelji, drugi) in duhovno področje (pomen in namen) (Ross 2005, 30–31).

Obstaja več razlogov, zakaj je primerno in ustrezno obravnavati področje duhovnosti, ko govorimo o zdravljenju zasvojenosti. Omenimo vsaj tri. Prvi razlog je dejstvo, da je zasvojenost med drugim tudi duhovna motnja, ki je posledica posameznikovega neuspešnega poskusa zapolnjevanja duhovne praznine (May 1988, 4). Namen duhovnosti je, da človek najde pomen in smisel v življenju in da se čuti celega, povezanega. Zasvojenost omogoča zasvojeni osebi nadomestiti točno ta občutek enosti. Vendar je to le začasni nadomestek in posledica tega: ko nadomestka ni več, se posameznik počuti še bolj praznega in odrezanega kakor pred prvo uporabo zasvojitvenih substanc ali vedenja, to pa ga sili v destruktivni cikel poskušanja zapolnitve te praznine. Rezultat sta še večji obup in osamljenost (Sandoz 2001, 12–14).

Drugi razlog koristnosti duhovnosti je vidna učinkovitost v procesih zdravljenja. Duhovnost je najprej učinkovita v preventivnem smislu in deluje kot zaščitni element, ki zmanjšuje željo po tveganem vedenju, povezanem z zlorabo substanc. Programi, ki niso imeli vključenega elementa duhovnosti, so se izkazali kot manj učinkoviti kakor programi, ki so to imeli (Hodge, Cardenas in Montoya 2001, 153).

Glavni razlog za vključitev duhovnosti v proces zdravljenja pa je njena povezanost z drugimi področji življenja. Kakor ne moremo strogo ločiti, kaj je telo in kaj je duša in kaj je duh, tako ne smemo ločiti teh komponent, ko govorimo o zdravljenju. Hkrati pa medicinska in psihološka literatura prisojata vse večjo pomembnost povezanosti med duhovnostjo in psihološkim zdravjem oziroma biološkim boljšim počutjem. Duhovnost je postala glavna opora v večini holističnih programov za zdravljenje odvisnosti. Dokaz sprejetja tega modela je to, da danes večina programov v ZDA vključuje psihosocialno oceno kot sestavni del ob vstopu v program, katerega del je tudi duhovnost. Ta ocena vključuje evalvacijo fizičnih težav in bolečin zaradi odvisnosti, psihične težave, povezane z odvisnostjo, ključne odnose z ljudmi, ki so imeli vpliv na razvoj odvisnosti, in duhovno življenje in prakso (ali odsotnost te komponente), ki bi lahko pomagala pri procesu zdravljenja. Ti podatki so zelo pomembni za načrtovanje individualnega programa zdravljenja in za načrtovanje ohranjanja abstinence (Hodges 2002, 109–115).

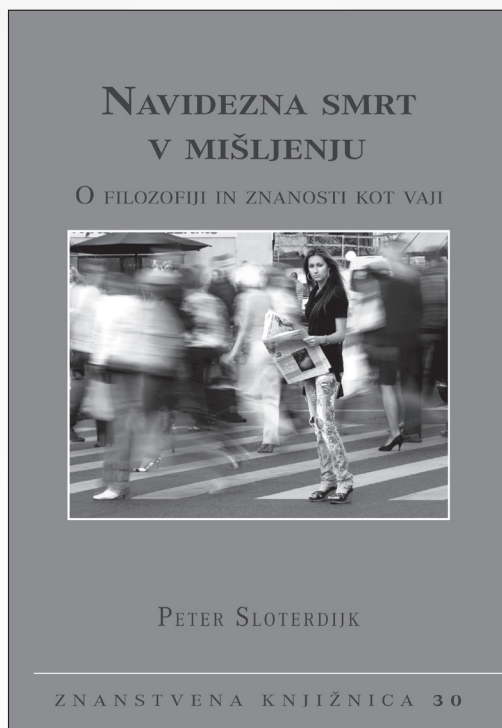
Relacijska družinska paradigma v središče svoje teorije postavlja človekovo hrepenenje po sakralnem, po preseženem, to pomeni, da je človekova bistvena, temeljna življenjska potreba, biti povezan z drugim (Gostečnik 2005, 245–251), tako na horizontalni kakor tudi na vertikalni ravni. Prav primarni odnosi s starši v sebi skrivajo sled sakralnega oziroma božjega, ker je to edini odnos, v katerem je človek lahko brezpogojno ljubljen in sprejet. Če človek te brezpogojnosti ne doživi, jo bo iskal v najrazličnejših stvareh, ker biti brezpogojno ljubljen pomeni: biti dober, vreden in dragocen. Če torej človek tega ne izkusi, se bo počutil nevrednega, ne dovolj dobrega, neprimernega in končno zavrženega in se bo skušal pred temi razdiralnimi občutji zavarovati z najrazličnejšimi sredstvi, zelo pogosto tudi z zasvojenostjo. Tako bo odnos z Bogom lahko pomenil tisti varni prostor, kjer bo oku-

sil brezpogojnost, kjer se bo lahko začutil vrednega, primerne in ljubljenega in bo zato mogel spremeniti odnos do sebe, spremeniti način, kako sebe doživlja, in se polagamo soočiti z bolečimi občutki, pred katerimi je tako vztrajno bežal, a jim je prek zasvojenost ostajal vztrajno zvest. V jeziku relacijske družinske terapije bi to pomenilo: šele ko bo vzpostavil globok odnos z Bogom, z nekom, ob katerem se bo čutil ljubljenega, sprejetega in vrednega, bo lahko opustil boleče afektivne psihične konstrukte, ki jih je uporabljal za regulacijo bolečih afektov. Ko tako človek dobi novo izkušnjo o samem sebi, ko vzpostavi nov odnos do sebe, ko se ne počuti več osamljenega, ko se razreši ta temeljna bolečina zavrženosti, takrat se sprosti prisilna navezanost na ponavljanje vedno znova istih zapletov in s tem tudi na zasvojenosti in odpre se prostor za nekaj povsem novega. Temu novemu v relacijski družinski paradigmi pravimo nova regulacija afektov, nov način doživljanja samega sebe in nov način vzpostavljanja odnosov.

Reference

- Anderson, Tammy L.** 1998. A cultural-identity theory of drug abuse. V: J. T. Ulmer, ur. *Sociology of crime, law and deviance*. Zv. 1, 233–262. Stamford, CT: JAI Press, Inc.
- Crabbe, John C.** 2002. Genetic contributions to addiction. *Annual Review of Psychology* 53, št. 1:435–462.
- Craig, R. J.** 2004. *Counseling the alcohol and drug dependent client: A practical approach*. Boston, MA: Pearson.
- Davis, Diane Rae, in Golie G. Jansen.** 1998. Making Meaning of Alcoholics Anonymous for Social Workers: Myths, Metaphors, and Realities. *Social Work* 43, št. 2:169.
- Erickson, Steven H.** 2005. Etiological theories of substance abuse. V: P. Stevens in R. L. Smith, ur. *Substance abuse counseling: Theory and practice*, 87–122. 3. izd. Upper Saddle River: Prentice-Hall.
- Fisher, Gerald L.** 2005. *Substance Abuse: information for school counselors, social workers, therapists and counselors*. T. C. Harrison. Boston, MA: Pearson.
- Gostečnik, Christian.** 2000. *Psihoanaliza in religija. Zbirka Krik po odnosu*. Ljubljana: Brat Frančišek / Frančiškanski družinski center.
- — —. 2005. *Psihoanaliza in religiozno izkustvo [religiozno izkustvo, sakralni prostor, relacijska družinska teorija, sakralni odnos, hrepenenje po drugem, iskanje drugega in Boga]*. Monografije FDI. Ljubljana: Brat Frančišek / Frančiškanski družinski inštitut.
- — —. 2011. *Inovativna relacijska družinska terapija: inovativni psiho-biološki model*. Monografije FDI. Ljubljana: Brat Frančišek / Teološka fakulteta / Frančiškanski družinski inštitut.
- Gupta, Rina, in Jeffrey Derevensky.** 1997. Familial and Social Influences on Juvenile Gambling Behavior. *Journal of Gambling Studies* 13, št. 3:179–192.
- Hodge, David R., Paul Cardenas in Harry Montoya.** 2001. Substance use: Spirituality and religious participation as protective factors among rural youth. *Social Work Research* 25, št. 3:153–162.
- Hodges, Shannon.** 2002. Mental Health, Depression, and Dimensions of Spirituality and Religion. *Journal of Adult Development* 9, št. 2:109–115.
- Hussong, Andrea M., Christopher A. Galloway in Laura A. Feagans.** 2005. Coping Motives as a Moderator of Daily Mood-Drinking Covariation. *Journal of Studies on Alcohol* 66, št. 3:344–353.
- Jellinek, Elvin M.** 1960 (1972). *The Disease concept of alcoholism*. New Heaven: College and University Press.
- Juhnke, Gerald A., in W. Bryce Hagedorn.** 2006. *Counseling addicted families: an integrated assessment and treatment model*. New York, London: Routledge.
- Lambert, Carl.** 2000. Deep cravings: New research on the brain and behavior clarifies the mysteries of addiction. *Harvard Magazine*, 102 (March-April): 60–68. Ponatis v: Gerald A. Juhnke and W. Bryce Hagedorn. *Counseling addicted families: an integrated assessment and treatment model*, 81. New York / London: Routledge, 2006.

- Lawson, Gary, in Ann W. Lawson.** 1992. *Adolescent substance abuse: etiology, treatment, prevention*. Gaithersburg: Aspen Publishers.
- Lawson, Gary, James S. Peterson in Ann W. Lawson.** 1983. *Alcoholism and the family: a guide to treatment and prevention*. Rockville: Aspen Systems Corp.
- Levin, Jerome D.** 1998. *Couple and family therapy of addiction*. Northvale, N.J. / London: Jason Aronson.
- Lyvers, Michael.** 2000. »Loss of Control« in Alcoholism and Drug Addiction: A Neuroscientific Interpretation. *Experimental and Clinical Psychopharmacology* 8, št. 2:225–249.
- Mann, Karl, Derik Hermann in Andreas Heinz.** 2000. One hundred years of alcoholism: the twentieth century. *Alcohol and Alcoholism: International Journal of the Medical Council on Alcoholism* 35, št. 1:10–15.
- May, Gerald G.** 1988. *Addiction and grace*. San Francisco: Harper San Francisco.
- Morse, Stephen J.** 2004. Medicine and Morals, Craving and Compulsion. *Substance Use & Misuse* 39, št. 3:437–460.
- Moyers, Theresa B., in William R. Miller.** 1993. Therapists' Conceptualizations of Alcoholism: Measurement and Implications for Treatment Decisions. *Psychology of Addictive Behaviors* 7, št. 4:238–245.
- Nakken, Craig.** 1996. *The addictive personality: understanding the addictive process and compulsive behavior*. 2. izd. Center City, Minn.: Hazelden.
- Petraitis, John, Brian R. Flay in Todd Q. Miller.** 1995. Reviewing Theories of Adolescent Substance Use: Organizing Pieces in the Puzzle. *Psychological Bulletin* 117, št. 1:67–86.
- Ross, Stephen.** 2005. Alcohol use disorders: Special topics. *Primary Psychiatry*: 30–31.
- Sandoz, Jeff.** 2001. The spiritual secret to alcoholism recovery. *Annals of the American Psychotherapy Association* 4, št. 5:12–14.
- Walters, Glenn D.** 1992. Drug-Seeking Behavior: Disease or Lifestyle? *Professional Psychology: Research and Practice* 23, št. 2:139–145.
- West, Robert.** 2001. Theories of addiction. *Addiction* 96, št. 1:3–13.
- West, Robert, in Ainsley Hardy.** 2006. *Theory of addiction*. Oxford: Blackwell.
- Wulfert, Edelgard, in David E. Greenway.** 1996. A logical functional analysis of reinforcement-based disorders: Alcoholism and pedophilia. *Journal of Consulting & Clinical Psychology* 64, št. 6:1140.



Peter Sloterdijk

Navidezna smrt v mišljenju: o filozofiji in znanosti kot vaji

Peter Sloterdijk (r. 1947), eden najvplivnejših sodobnih evropskih filozofov, v knjigi trdi, da je filozofija (in s tem tudi znanost) nastala skozi urjenje, v katerem se človek oddaljuje od sveta, umika se v navidezno smrt v mišljenju. Na obzorju svoje bogate erudicije in v svojem enkratnem slogu nam razkriva genealogijo tega pojava, njegove izvore in posledice.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 101 str. ISBN 978-961-6844-11-6. 13 €.

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

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

Gianpietro Belotti, ur. *La risposta femminile ai nuovi bisogni dell'età borghese: La rinascita delle Compagnie e degli Istituti religiosi delle Orsoline fra Ottocento e primo Novecento*. Brescia: Centro Mericiano, 2012. 745 str. ISBN: 978-88-96272-01-05.

Zajetna knjiga je zbornik mednarodnega znanstvenega posveta, ki ga je v dneh od 25. do 28. novembra 2010 organiziral Centro Mericiano iz lombardskega mesta Brescia. Center se od svoje ustanovitve v letu 1984 dalje zavzema za raziskovanje, zbiranje in ohranjanje dokumentarne, verske in kulturne dediščine, ki zadeva misel in delo sv. Angele Merici in delovanje uršulinskih ustanov v najširšem pomenu tega izraza. Številne vzgojno-izobraževalne ustanove, ki se sklicujejo na duhovnost sv. Angele, s svojimi prispevki in z vključevanjem v dejavnosti centra omogočajo načrtno in urejeno spoznavanje centra, preučevanje zgodovine ustanov in mesto uršulinske karizme v današnji Cerkvi. Med cilji centra so tudi razne pobude za pospeševanja ugleda žena, s posebnim poudarkom na svetu mladih, na vzgoji in na pedagoško-didaktičnih vprašanjih.

Temeljni okvir znanstvenega posveta, kakor je bilo izraženo že v vsebini, označeni v naslovu, je bila nova družba, ki se je oblikovala konec 18. in v 19. stoletju, in novo mesto ženske v njej, čeprav je iz zbornika razvidno, da je bil širšemu kontekstu namenjen le manjši del pozornosti. Novi položaj družine in posameznika, novi družbeni odnosi in mesto

Cerkve v družbi, vrste novih duhovnosti, ki so izšle iz zavračanja janzenizma in razsvetljenstva, vse to je odmevalo v skupnostih, ki so se za svoje delo navdihovale pri duhovni in pastoralni izkušnji sv. Angele. To se je posebno širilo po letu 1861, ko je papež Pij IX. razširil pobožnost do svetnice na vso Cerkev. Od tedaj sta se še bolj občutila njena izvirnost in razumevanje znamenj časov. Od tega časa dalje je v Cerkvi mogoče govoriti o pravem razcvetu pobud, ki naj bi izboljšale položaj družine in žene v družbi; uradno učenje Cerkve, v najbolj slovesni obliki izraženo leta 1891 v encikliki *Rerum novarum*, je bilo le eden od izrazov novega gledanja na gospodarska, na socialna in na duhovna vprašanja tega časa. Za praktično izvajanje papeškega učenja so se zavzele številne ustanove, tudi posamezniki in skupine zavzetih kristjanov; med njimi so bile mnoge ženske skupine, ki so iskale pobude za svoje ravnanje v življenju sv. Angele.

Glede na izjemno razširjenost ženskih ustanov (redovi, kongregacije, svetne ustanove, bratovščine), ki so svoje spodbude za delo med mladimi, med dekleti in med ženami črpale v zgledu in duhovnosti sv. Angele, je bil načrt zborovanja zastavljen zelo ambiciozno. Poprej objavljenih zgodovinskih pregledov ni bilo veliko. Ker so bile mnoge ustanove v zgodovini, zlasti v napoleonskem času, ukinjene, je bilo v veliki meri uničeno tudi dokumentarno gradivo. Ko so nato te ustanove ponovno zaživele in po združenju Italije doživele pravi razcvet, se je njihovo število še bolj povečalo. To je hkrati pomenilo še večjo raz-

ličnost in še zahtevnejše delo, če so udeleženci in udeleženke zborovanja hoteli priti do kakih splošnih ugotovitev.

Poleg uvodnih splošnih prispevkov, ki postavljajo širši okvir, je bilo največ pozornosti namenjene uveljavljanju uršulinskih ustanov v italijanski družbi, od Lombardije na severu do Sicilije na jugu. Ker so bile mnoge med njimi škofijske ustanove, jih je v teku obravnavanega časa nastalo veliko. Med vsemi je dobila največji obseg po številu tako ustanov kakor članic Rimska unija, ki se je razvila v pravo mednarodno zvezo. Od drugih okolij so v zborniku predstavljene uršulinske skupnosti v nemškem prostoru, na Poljskem, v Franciji in v Belgiji ter na Malti.

Slovensko navzočnost pri zborovanju in nato v publikaciji prikazuje razprava dr. J. M. Kogojeve Navzočnost karizme sv. Angele pri slovanskih narodih in na Madžarskem v 19. in prvi polovici 20. stoletja (629–668). To je pregled uršulinskih ustanov na področju habsburške monarhije od leta 1655 dalje, ko je bil ustanovljen prvi samostan v Pragi, prek sprememb, ki sta jih v delovanje teh ustanov prinesli ustanovitve Rimske unije in vključitev dobrega dela samostanov s tega področja v novo zvezo, do začetka druge svetovne vojne, ko je velik del uršulinskih ustanov prenehal delovati. Dr. Kogojeva je posebno pozornost namenila ovrednotenju načrtnega izobraževanja redovnic za pedagoško

delo, prispevku, ki so ga uršulinske ustanove dale na vzgojno-izobraževalnem področju, pregledu teh ustanov in hitri rasti števila redovnic, ki so delovale v njih. Impresivno je število šol, ki so jih ob izbruhu druge svetovne vojne vodile uršulinke: 32 na Češkem, 23 na Slovaškem, 12 v Jugoslaviji, 12 na Madžarskem in 6 v Romuniji. Vsi prispevki, ki izhajajo iz neitalijanskega prostora, so objavljeni tako v izvirnem jeziku, v katerem je bil prispevek napisan, kakor v italijanskem prevodu. Povzetki vseh prispevkov so v angleščini.

Vrednost znanstvenega posveta in zbornika je v prvi vrsti za uršulinske ustanove kot takšne. Načrtno zbiranje in urejanje gradiva in raziskovalno delo, ki je bilo potrebno za pripravo prispevkov, vse to je bilo koristno za vsako ustanovo. S svojimi izvirnimi zamislimi vzgojnega in socialnega dela ter duhovnosti pa je sv. Angela Merici obogatila številne cerkvene skupnosti in izvirno prispevala k uveljavljanju krščanskih načel v širšem družbenem okolju. Prek svojih vzgojno-izobraževalnih ustanov za dekleta so imele uršulinke velik vpliv na vstopanje teh načel v družinsko življenje. Kot manjšo pomanjkljivost zbornika bi veljalo omeniti dejstvo, da uredniki niso vključili osebnega in krajevnega kazala, saj bi to zborniku dalo še večjo uporabno vrednost.

Bogdan Kolar

Janez Juhant. *Za človeka gre*. Ljubljana: Znanstvena knjižnica TEOF, 2011. 200 str. ISBN: 978-961-6844-08-6.

Znanstvena knjižica Teof je bogatejša za delo Janeza Juhanta, ki je pred nedavnim postal redni član Evropske akademije znanosti in umetnosti. Dr. Juhant velja za enega najplodovitejših avtorjev zadnjega obdobja s področja teologije in filozofije (predvsem etike in antropologije). Knjiga *Za človeka gre* je njegovo tretje samostojno delo, ki je izšlo v omenjeni zbirki Teološke fakultete, in njegova deveta znanstvena monografija.

Dr. Juhant je kot filozof in pisec prepričan, da je osnovna naloga etike skrb za človeka: skrb za ohranjanje njegovega dostojanstva, skrb za ohranjanje človekovega stika s samim seboj in pristnih odnosov z drugimi, z Bogom in ne nazadnje tudi z okoljem oziroma naravo. Zaveda se težkih, pravzaprav kritičnih razmer, v katerih živimo v tem času, in kliče po ponovni vzpostavitvi reda, ki bi v njem imelo človeštvo svojo prihodnost. To je zahtevna naloga: usposobiti človeka za dialoškost, v človeku ponovno prebuditi čut za bližnjega in odprtost za Boga. Juhant je prepričan, da človek brez globljih temeljev težko spozna in hkrati tudi prizna svojo majhnost, omejenost in končnost, a to je neizogiben pogoj za spreobrnjenje. Ugotavlja, da je zgolj v priznanju svojih lastnih meja možno spreobrnjenje in zgolj v priznanju svoje lastne nepopolnosti je možna vzpostavitev spremenjenega, bolj ponižnega in pristnega odnosa do življenja. Pri tem ne smemo spregledati jasne alocentričnosti, ki spremlja njegovo delo: človek ostaja sam sebi največja uganka, ki se lahko razrešuje samo v od-

prtosti, rekli bi lahko celo: v predanosti drugemu. »Brez drugega nas ni,« pravi Juhant, in prav zato nam je drugi nenehni izziv na poti k novi človeškosti. Kot takšen izziv pa se pred nas postavlja tudi delo dr. Juhanta in nas vabi, da se kakor zrcalo odpiramo drug drugemu in ustvarjamo odnose, ki bodo temelj nove človeškosti.

Delo *Za človeka gre* lahko mirno uvrstimo na področje filozofske antropologije, kakor je razvidno tudi iz naslova. Vsebuje enajst razmišljanj, v katerih avtor razčlenjuje človekov položaj v odnosu do etike. Zanima ga vprašanje človekovega življenja in preživetja v sedanjosti, prav tako pa tudi posledice, ki jih bodo imele današnje odločitve za prihodnost. Enajst navidezno vsebinsko raznolikih poglavij vseskozi povezuje rdeča nit: to človek in njegov odnos do aktualnih vprašanj sodobnega časa in do problemov človekovega preživetja.

V prvem poglavju se avtor loti vprašanj meja človekovega sveta. Temelj človeka je njegova simbolna funkcija, ki mu omogoča, da presega dosedanje in ustvarja novo. Človek je namreč nepopoln življenjski sistem, ki se mora nenehno prilagajati oziroma dograjevati. V moči svoje umske razsežnosti je človek bitje govorice, na podlagi katere si na svoj način organizira stvarnost, jo na novo vzpostavlja in obvladuje. Kadar preide neka družba s svojim simbolnim svetom zgolj v funkcioniranje, se morajo dogoditi spremembe, ki prinesejo nove okvire za človekovo ravnanje. Tukaj ima odločilno vlogo etika: potrebna sta dogovor o spoštovanju temeljev človeka in upoštevanje osnovnih pravil človekovega delovanja (13). Avtor povzame, da je človekov svet omejen, dialog pa je tista razsežnost človekovega kul-

turnega iskanja, v kateri je mogoče omejenosti in okvire presegati. Le prek odpiranja drugemu in z izmenjavo medsebojnih izkušenj se zmanjšuje možnost destrukcije sveta. Juhant pravi, da je dialog najbolj primerna pot človekovega obvladovanja sveta, zato mora potekati na vseh področjih človekovega udejstvovanja (tako na osebi ravni kakor tudi znotraj profesionalnih iskanj), predvsem med filozofijo, religijo, umetnostjo in znanostjo. Le tako bo mogoče premagati raztrganost sodobnega globaliziranega sveta in gojiti kulturo »pripravljenosti, deliti svet z drugimi«.

Ključno vprašanje, ki si ga je treba postaviti, je vprašanje: ali je človek danes še etično bitje? S tem vprašanjem se avtor ukvarja v svojem drugem poglavju in ugotavlja, da je mogoče določiti kriterije etičnega delovanja, in to na podlagi predpostavke, da je človek bitje, ki je sposobno etično delovati, saj je to danost vsakega človeka. Ob različnih možnih utemeljitvah etičnega delovanja je treba upoštevati osnovno splošno pravilo: človek naj »dela dobro tudi drugim«, ne le sebi. Ob poglobljenem spoznavanju sveta in sebe naj bi človek odkrival tudi svoj etični temelj, ki je v upoštevanju dejstva, da je vsak človek »potreben in izpostavljen«. Govorimo o sprejetju človekovega položaja kot takšnega, tu pa se začne etična odgovornost.

Vse omejenosti, ki se kažejo v človekovem življenju, je možno preseči, in to v moči dialoške ustvarjalnosti. To je avtorjeva ključna ugotovitev, ko se v tretjem poglavju osredotoči na vlogo dialošкости. Človek kot govoreče bitje se lahko v vsej polnosti razvija le, če je ustrezno izzvan oziroma spodbujen od okolice. Pri tem imajo odločilno vlogo starši, ki že od najzgodnejših dni otro-

kovega bivanja komunicirajo z njim, ga spremljajo in ljubeče spodbujajo njegov razvoj. Ključnega pomena v doživljanju in v njegovem posredovanju je človeški odnos, ki pomeni odprtost za drugega, »saj nam je drugi ogledalo, v katerem se zrcali naša človeškost« (54). Človek je v procesu zorenja vpet v moralni svet dobrega in zla, medosebni odnosi pa so tisti, ki krepijo (ali slabijo) ustalitev dobrih ali slabih navad. V sobnem času se moč tehnologije kaže tudi kot nevarni drugi, kadar podreja človeka svoji logiki. Življenje se pozunanja in zdi se, da slabijo etični standardi, to pa seveda zmanjšuje kvaliteto človekovega bivanja.

V poglavju Med (egoističnim) posameznikom in skupnostjo avtor pokaže, da je etična naravnost tisti temeljni pogoj, ki omogoča normalno in dobro delovanje družbenih in poslovnih odnosov. Vsakršno poslovanje brez etičnih postavk je na dolgi rok obsojeno na propad. Za etično delovanje v družbi ni dovolj samo etična drža posameznika, treba je tudi sprejeti etična vodila kot praktično držo in kot merilo delovanja vseh. Etika temelji na urejenih medsebojnih odnosih, tako v osebnem kakor v poslovnem svetu. V ozadju uspešnega poslovanja in tudi uspešnega gojenja medosebnih odnosov je namreč medčloveški odnos »samega sebe posredovati drugemu« (65). Pri tem je treba poznati temelje dobre, odprte komunikacije. Avtor našteva tri ravni komunikacije in poudarja, da sta od uspešne komunikacije odvisni človekovo življenje in preživetje. Posluš in govor sta znamenja človečnosti, porajata se iz miselnih globin človeka. V tej človekovi duhovni razsežnosti se odpira prostor drugemu: govorica je odprt sistem, ki človeka nagiba

k izstopu iz samega sebe. Razmerje oziroma komunikacija je bistvo človeške skupnosti, zato je vsaka tako imenovana zaprtost za človeka lahko usodna. Človek se kot govoreče bitje tudi spreminja, saj ga poslušanje in govorjenje v srečanju z drugim rešuje njegove lastne samozagledanosti in ga odpira v svet drugačnosti in drugosti. Avtor sklene, da sta od uspešne komunikacije odvisni življenje in tudi preživetje vsakega človeka.

V petem poglavju se soočimo z vprašanjem človekove krhkosti in omejenosti; to se kaže kot posebej aktualno oziroma tudi problematično na področju bioetike. Problemi bioetike so pogosto predmet finančnih in političnih manipulacij, zato kličejo po celoviti obravnavi in po pozornosti vseh, da bi se problemi reševali ob upoštevanju človekovega dostojanstva. Na vrednoto človekovega dostojanstva je odločilno vplivalo judovsko-krščansko izročilo, ki je oblikovalo pojem človeka kot osebe, pomen njegovega dostojanstva in njegovih pravic. Problemi človekovega dostojanstva se danes zastrujejo pri vprašanju statusa zarodkov, pri otrocih, pri prizadetih in pri starejših. Zato je pri znanstvenem raziskovanju treba upoštevati etična načela, ki jih avtor tudi podrobneje predstavi. Temeljno vodilo raziskovanja mora biti vnaprejšnja presoja, kaj je etično in kaj neetično (potrebnost predvidevanja posledic). Dr. Juhant poudarja, da se morajo pri tem uporabljati tudi moralna pravila religij in učenje Cerkva, vlad in zdravniških združenj, obenem pa predstavi teološko-etične smernice raziskovanja. Ker je človekov pristop k resničnosti posredovan z njegovimi vrednotenji in ocenami in kot posledica tega tudi z izbirami in omejenimi pogle-

di, je danes dialog med različnimi znanstvenimi panogami potreba in nuja.

V šestem poglavju se dr. Juhant podrobneje loti vprašanja človekovih pravic in raziskuje vlogo krščanstva pri oblikovanju pojmovanja človekovih pravic, ki jo je treba razumeti hermenevtično. Sedmo poglavje je po svoji strukturi nadvse zahtevno, a hkrati privlačno, saj obravnava vedno aktualne teme: uživanje in življenje. Ob pogledu v zgodovino predstavi nekatere teorije uživanja (epikurejci, Aristotel, utilitaristi, pragmatisti). Avtor pokaže tudi nekatere sodobne dileme (postmodernih mislecev) in njihovo skladnost s krščanskim načelom dialoga in upoštevanja človeka in izrazi prepričanje, da »ima lahko človek obilje življenja«, če svoje življenje utemelji na globljih temeljih, ne le po trenutnih hotenjih in željah.

Osmo poglavje obravnava vprašanje ekologije in vloge, ki so jo imele pri pojmovanju narave (stvarstva) monoteistične religije, še posebno krščanstvo. Avtor poudarja nujnost duhovne osveščenosti pri reševanju okoljevarstvene problematike in izpostavlja potrebo po odprtosti za dialog. Prav tako pove, da je ekološka osveščenost predvsem dejavnik odločanja in ne le teoretičnega védenja. V devetem poglavju se poglabljeno srečamo s pomembnostjo vprašanja povezave dialoga in preživetja. Avtor ugotavlja, da je dialog nujen pogoj človekovega preživetja, zato je izjemno pomembno, da poteka vzgoja že od najrosnejših dni v domačem okolju in traja vse do usposabljanja mladih za dialoško držo in za razvijanje zdravih osebnih odnosov. Le tako bo posameznik lahko dozorel v odgovorno osebnost, ki bo sposobna empatije in odgovorne delitve življenja (in sveta) z drugimi.

Deseto poglavje prestavi pogled v razsvetljensko kritiko religije, saj je to odločilno vplivalo tudi na pojmovanje nasilja v religijah. Ob polemikah, ali so za nasilje krive prav religije, so raziskave nemške sociologinje Steinove pokazale, da za to ni nobenih dokazov. Nasilje je nekaj, kar sodi k človeku kot takšnemu, zato bi bilo težko in tudi napačno, narediti enostranske sklepe. Religije bi morale biti človeku v pomoč pri gradnji harmoničnih odnosov, vendar so vedno možne tudi stranpoti, a vse je seveda odvisno od človeka samega.

V zadnjem poglavju se avtor dotakne pereče problematike sprave in predstavi zanimivo teorijo žrtvenega jagnjeta, po kateri mora žrtev prevzeti krivdo nase, da bo ljudstvo oprano krivde (R. Girard). Svet se je spremenil v »areno planetarne tekmovalnosti«, razlikovanje med zdravo tekmovalnostjo in zavistjo je težko razvidno. Avtor ugotavlja, da se zavist in ljubosumje pokažeta takrat, ko postane naša nepopustljivost v tekmovalnosti že prava obsedenost. Ljudje postajajo zasvojeni s fiksnimi ide-

jami, ki ne dovoljujejo več komunikacije v medosebnih in v mednarodnih odnosih. Preseganje zavisti pa je možno le v človekovi pripravljenosti za dialog. Proces odtrgovanja žrtev je globoko navzoč tudi v slovenski družbi, saj žrtve revolucije še vedno niso prepoznane kot žrtve in krivci ne kot zločinci. Če se resnica prikriva, se v zavesti posameznika in skupin nabirajo usedline, ki obremenjujejo zavest tako človeka kakor družbe. Avtor povzame, da lahko poglobljene-mu spoznanju in priznanju resnice sledi spreobrnjenje jaza, brez katerega ni mogoč napredek v smeri očiščenja jaza in v smeri sprave. Sprave ni brez priznanja resnice in brez odpuščanja. Odpuščanje pa je izjemnost, ki sodi k človeški modrosti in ljubezni in se lahko zgodi samo, če zločinec za odpuščanje prosi. Pogoj za odpuščanje je torej bilateralni odnos, ki nosi v sebi »potrebo po odrešenju«, a to presega zgolj človekove zmožnosti.

Mateja Pevec Rozman

Teološka fakulteta v akademskem letu 2011/2012

Poročilo dekana za študijsko leto 2011/2012 je obravnaval akademski zbor na svoji 8. seji, ki je bila 4. junija 2012. Kot zanimivost te seje velja omeniti, da sta se tokrat v nasprotju s tradicijo predstavila kandidata za dekana. Potem ko je akademski zbor potrdil oba kandidata kot primerna za opravljanje službe dekana, je bil na seji senata izvoljen red. prof. dr. Christian Gostečnik.

Poročilo razkriva, da se v zapletenih razmerah in neprijaznem ozračju do teoloških znanosti zmanjšuje število študentov in študentk na naši fakulteti. Čeprav empirične raziskave, ki smo jo izvedli v okviru Komisije za kakovost, namenjajo študiju in programom naše fakultete zelo dobro oceno, morajo diplomantke in diplomanti računati z dejstvom, da poklicno okolje profil teologa oz. teologinje spremlja z zadržanostjo, kar otežuje prve poklicne korake in že ob začetkih študija spodbuja bolj pragmatične izbire. Fakulteta je otežene okoliščine poskušala izkoristiti tudi kot izziv za bolj kakovostno delo, zlasti na raziskovalnem področju. Tako smo se dokaj pogumno odzvali na razpise evropskih projektov, čeprav ne pričakujemo hitrih in še manj lahkih uspehov. Okrepili smo znanstveno publicistiko, ki jo vse bolj uspešno nadgrajujemo z lastno založniško dejavnostjo.

1. Raziskovalne dejavnosti

V akademskem letu 2011/2012 sta na Teološki fakulteti z delom nadaljevali dve programski skupini: Zgodovina oblik v judovsko-krščanskih virih in tradiciji (P6-0262), ki jo vodi akad. prof. dr. Jože Krašovec, ter Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije (P6-0269), ki jo vodi red. prof. dr. Janez Juhant.

Pod vodstvom red. prof. dr. Draga Karla Ocvirka je bil 30. aprila 2012 uspešno zaključen projekt Dialog med krščanstvom in islamom v evropski postsekularni družbi (J6-2216), nadaljujeta pa se projekt red. prof. dr. Janeza Juhanta z naslovom Dialog v multikulturni družbi (J6-4139) ter projekt Izvori in transformacije motivov in simbolov v literaturi in jezikih dr. Irene Avsenik Nabergoj, ki poteka v okviru SAZU.

V študijskem letu 2011/2012 smo oddali več prijav na razpisane evropske projekte. Tako je bila v okviru 7. okvirnega programa v novembru oddana prijava petletnega projektnega predloga ERC-Starting grants prijaviteljice dr. Irene Avsenik Nabergoj z naslovom Representation of Values in Literature and in Religious Traditions. Poleg tega smo na 7. okvirni program oddali prijavo Sodelovanje, pri kateri Teološka fakulteta nastopa kot prijaviteljica in koordinatorka konzorcija enajstih mednarodnih partnerjev in partneric za petletno obdobje. Naslov projekta je Laboratory of Life – Conflict management and creation of stable relationships (FP7-320271). Nosilec projekta in koordinator je red. prof. dr. Stanko Gerjolj. Podobno vsebino smo oddali tudi za razpis ERC Advanced grants, prijaviteljica je prav tako Teološka fakulteta UL, sodeluje pa še pet tujih partnerjev. V okviru 7. okvirnega programa na področju Sodelovanje je bil vložen še manjši projekt, v katerem je Teološka fakulteta partner. Nosilec projekta na Teološki fakulteti je red. prof. dr. Janez Juhant. Dr. Juhant je v sodelovanju z Univerzo na Primorskem na razpis 7. okvirnega programa vložil tudi prijavo za obsežen projekt z naslovom Enhancing integration capacity of EU for its extensive social and economic cohesion and prospective enlargement in SE Europe.

Prav tako sta bili oddani dve prijavi v okviru akcije COST. Ena (Laboratory of Life) se je uspešno uvrstila v ožji izbor in s tem v zaključno ocenjevanje.

V okviru programov Vseživljenjsko učenje sta bila vložena dva projektna predloga, katerih nosilec je red. prof. dr. Janez Juhant in v katerih nastopa Teološka fakulteta kot prijavitelj. Prvi projektni predlog nosi naslov Ethical education in kindergartens and schools for a sustainable and dialogic future (527134-LLP-1-2012-1-SI-COMENIUS-CMP), drugi pa European Identity and Integration: Between Tradition and a Common Dialogic Future (529388-LLP-1-2012-1-SI-AJM-MO).

Oddali smo tudi tri prijave v okviru evropske iniciative HERA. Nosilec prve je red. prof. dr. Janez Juhant in ima naslov Scientific dialogue; Ideal and cultural cooperation in humanities, vanj pa so vključeni še štirje tuji partnerji. Drugi oddani projektni predlog ima naslov Cultural encounters through transmission of foundational cultural texts in translation and interpretation. Skupaj z devetimi tujimi partnerji je projektni predlog prijavil akad. prof. dr. Jože Krašovec. Tretji projektni predlog je skupaj s petimi tujimi partnerji prijavila dr. Štefanija Krajnc Vrečko z naslovom Ethical and religious tradition in the crossroads of Germanic and Slavic world from 16. to 21. Century.

V letu 2011 smo na razpis Javne agencije za raziskovalno dejavnost za projekte 2012 prijavili tri projekte, med katerimi se je v sklepno fazo uvrstil predlog akad. prof. dr. Jožeta Krašovca Beseda v dialogu.

Poleg znanstvene periodike, ki zajema *Bogoslovni vestnik* (gl. ur. Robert Petkovšek) in *Acta Ecclesiastica Sloveniae* (gl. ur. Matjaž Ambrožič), smo v zbirki Znanstvena knjižnica izdali naslednje samostojne publikacije: *Prihodnost župnije: Študija na primeru župnij ljubljanske nadškofije* (Brigita Perše), *Nedolžna žrtev: Izbrani svetopisemski odlomki, miti in obredi v luči mimetične teorije Renéja Girarda* (Mojca Bertocel), *Za človeka gre* (Janez Juhant), *Humanity after selfish promethe-*

us: *Chances of dialogue and ethics in a technicized world* (ur. Bojan Žalec, Janez Juhant), *Kazniva dejanja in kazni* (Stanislav Slatinek), *Ozemljena nebesa: Zakoreninjenost religij v kulturi in družbi* (Drago Karl Ocvirk), *Inovativna relacijska družinska terapija* (Christian Gostečnik), *Govorica telesa v psihoanalizi* (Christian Gostečnik), *Izvor odpuščanja in sprave: Človek ali Bog?* (ur. Janez Juhant, Bojan Žalec, Vojko Strahovnik), *Človek, morala in umetnost* (Bojan Žalec) in *Povabljeni v Božje globine* (Ciril Sorč). Pri Znanstveni knjižnici sta izšla tudi dva prevoda: *Grešni kozel* (René Girard) in *Navidezna smrt v mišljenju: O filozofiji in znanosti kot o vaji* (Peter Sloterdijk).

Pri drugih založbah pa so bile izdane samostojne publikacije *Veter v megli: Komentarji in predavanja 2000–2012* (Ivan Janez Štuhec), *Straftaten und Strafen* (Stanislav Slatinek) in *Župnija svetega Jurija pri Celju* (Bogdan Kolar).

Poleg nekaterih domačih (Pastorala zdravja, Teološki simpozij, Simpozij o filozofiji Franca Vebra) smo tudi v tem študijskem letu izpeljali več mednarodnih simpozijev in konferenc, med katerimi izstopata Duhovnost v skrbi za zdravje in uveljavljen mednarodni znanstveni simpozij z zavidljivo udeležbo priznanih znanstvenikov, ki je vsako leto v okviru programske skupine Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije in je imel tokrat naslov *The possibilities and Meaning of Reconciliation*. Navesti velja še naše sodelovanje v Mariboru kot EPK (evropski prestolnici kulture), kjer je bil 28. do 30. junija 2012 mednarodni simpozij *Verstva v dialogu s sodobno kulturo*.

Navedeni podatki kažejo, da smo v raziskovalno delo vložili veliko truda in nam je negativna gibanja iz preteklosti delno uspelo preusmeriti, a nas statistika še vedno uvršča med članice, ki ne dosegajo povprečja na Univerzi v Ljubljani. Težavo vidim po eni strani v tem, da premalo objavljamo v indeksiranih revijah, po drugi strani pa v tem, da je med nami nekaj izrazito raziskovalno nedejavnih sodelavcev. Nedvomno velja pripomniti, da v ospredju našega raziskovalnega dela ne morejo biti le kvantitativni rezultati. Ker pa se polje humanističnega raziskovanja spreminja in razvija, zato tudi področja teologije in z njo povezanih znanosti dobivajo večjo veljavo na indeksih, je primerno, da upoštevamo tudi ta vidik.

Na kakovost in prodornost raziskovalnega dela kažejo ne nazadnje kar tri odlikovanja, ki so jih dobili naši sodelavci. Avtor relacijske družinske terapije dr. Christian Gostečnik je na 5. slovenskem forumu inovacij dobil drugo nagrado, dr. Edvard Kovač je prejel francosko odlikovanje viteza reda umetnosti in leposlovja, dr. Janez Juhant pa je bil sprejet med redne člane Evropske akademije znanosti in umetnosti v Salzburgu.

2. Pedagoške dejavnosti

Pedagoška dejavnost je bila precej zapletena, saj smo v študijskem letu 2011/2012 še vedno izvajali tako imenovane predbolonjske, hkrati pa na vseh stopnjah tudi že bolonjske študijske programe. Že leto prej smo zaključili izvajanje

strokovnega programa Teologija in smo letos spremljali le še absolvente. Iztekel se je tudi dvopredmetni program Teologija, prihodnje leto pa bomo zaključili še izvajanje univerzitetnega enopredmetnega programa Teologija. Pravna določila omogočajo zaključek predbolonjskih programov do konca leta 2016.

V okviru bolonjskih programov smo izvajali na dodiplomski ravni univerzitetni dvodisciplinarni študij Teološke študije in univerzitetni dvopredmetni program Teološke študije, na ravni magistrskega študija pa Zakonske in družinske študije, Religilogijo in etiko ter enoviti magistrski študij Teologija. Po uvedbi bolonjske prenove se je hitro uveljavil doktorski študij, saj je 41 študentov vpisalo program Teologija, trije pa program Religilogija, ki jo izvajamo skupaj s Filozofsko fakulteto in s Fakulteto za družbene vede ter sestavlja del obširnega univerzitetnega doktorskega programa z nazivom Humanistika in družboslovje.

Pomembno mesto zavzemajo tudi programi za izpopolnjevanje, doslej smo uspeli akreditirati tri: Pastoralno izpopolnjevanje, Duhovno izpopolnjevanje ter Zakonska in družinska terapija.

Na stopenjskih programih Teološke fakultete UL je študiralo 394 študentov (234 študentk in 151 študentov), skupaj z absolventi pa kar 628 študentov. 352 (219 študentk in 133 študentov) jih je sodelovalo v rednem, 42 (24 študentk in 18 študentov) pa v izrednem pedagoškem procesu. Med absolventkami in absolventi je bilo 199 rednih in 35 izrednih udeležencev pedagoškega procesa.

Poleg tega je bilo na fakulteti še 71 udeležencev programov za izpopolnjevanje.

Če zajamemo vse oblike študija, ki so se izvajale na TEOF UL, je sodelovalo z našo ustanovo 699 študentov.

Na Tomaževi proslavi smo podelili 97 diplomskih listin. Diplomiralo je 35 študentov visokošolskega strokovnega programa Teologija, 39 študentov enopredmetnega univerzitetnega programa Teologija, 19 študentov dvopredmetnega univerzitetnega programa Teologija (skupne diplome so prejeli na matičnih fakultetah) in en študent magistrskega študijskega programa Zakonske in družinske študije. Štirje študenti so končali znanstveni magisterij, sedem pa jih je na sedežu UL prejelo znanstveni naslov *doktor znanosti* s področja Teologije (Mateja Demšar, Loredana Peteani, Lea Jensterle, Silvin Marijan Krajnc, dr. Marija Stanonik) ter Zakonske in družinske terapije (Saša Poljak Lukek, Veronika Seles).

Univerzitetno potrdilo o uspešno opravljenih programih za izpopolnjevanje je prejelo 31 udeležencev. 22 udeležencev je uspešno zaključilo program za izpopolnjevanje Zakonska in družinska terapija, pet Duhovno izpopolnjevanje ter štirje Pastoralno izpopolnjevanje.

Na uvajanje bolonjske prenove smo se delno privadili. Velik premik smo dosegli na področju visokošolske didaktike, saj smo s pomočjo Komisije za kakovost bolonjsko prenovo izkoristili tudi kot izziv za izboljšanje metod poučevanja ter dela s študenti. V ta namen smo posodobili in ustrezno opremili večino predavalnic.

Pedagoško osebje je sestavljalo devet rednih in osem izrednih profesorjev, 21 docentov (od tega 19 zaposlenih), trije višji predavatelji (od tega en zaposlen),

18 asistentov (od tega devet z doktoratom, osem asistentov je zaposlenih), šest raziskovalcev oz. mladih raziskovalcev, ob njih pa je v pedagoškem in raziskovalnem procesu dejavnih precej zunanjih sodelavcev, ki v sodelovanju z matičnimi profesorji poskrbijo za »dodano vrednost« raziskovalnega in pedagoškega procesa.

3. Skrb za kakovost

Sadovi prizadevanja za kakovost so nedvomno vidni, kar je zaznala tudi Komisija za kakovost na UL. Na njeno pobudo smo bili deležni obiska članov Mednarodne komisije za kakovost ter dobili nekaj dodatnih koristnih napotkov in usmeritev.

Med mednarodnimi dejavnostmi naj omenimo, da smo podpisali sporazum s teološkimi fakultetami v Zagrebu, na Malti in v Toulousu. Okrepili smo tutorsko dejavnost za izmenjavo študentov. Na tuje univerze je odšlo sedem študentov, za prihodnje študijsko leto pa je na seznamu 11 kandidatov. Na izmenjavo sta odšla tudi dva profesorja, prav tako sta dva profesorja iz tujine sodelovala pri naših pedagoških programih. V skladu s prizadevanji Univerze v Ljubljani bomo morali tovrstno mednarodno sodelovanje še okrepiti.

K višji kakovosti pedagoškega dela je veliko prispevala sodobna oprema, ki smo jo namestili v večino predavalnic. Ta pedagoške delavce že sama po sebi vabi k boljšemu delu, hkrati pa so študenti bolj kritični do pedagoškega dela, če nove možnosti slabo izkoriščamo.

V povezavi z oblikovanjem vizije naše fakultete smo v zadnjih dveh letih izpeljali dokaj obširno raziskavo, pri kateri so sodelovali študentje, nekaj alumnov, profesorji, predstojniki bogoslovcev, redovni predstojniki in predstojnice ter ško-fje. Prišli smo do zanimivih rezultatov, ki narekujejo potrebe po nadgradnji vsebinskih težišč pri naših programih.

4. Knjižnične dejavnosti

Knjižnici sta namenjeni predvsem študentom in zaposlenim na Teološki fakulteti. Teološko knjižnico Ljubljana uporabljajo tudi drugi uporabniki, zlasti študenti iz drugih fakultet UL. Podobno velja za Teološko knjižnico Maribor, kjer so med pogostimi obiskovalci poleg študentov UM še pastoralni delavci mariborske škofije.

S svojim gradivom knjižnici podpirata študijsko in raziskovalno delo. Njune prednostne naloge so nabava, obdelava in posredovanje gradiva, delo z uporabniki, posredovanje informacij, pomoč pri iskanju ustrezne literature, pa tudi vnos bibliografij profesorjev in raziskovalcev.

Teološka knjižnica Maribor v okviru izobraževalne dejavnosti mariborskih gimnazij vsako leto pripravi predavanja, s katerimi dijake seznani z zgodovino, vsebino in načinom delovanja knjižnice, hkrati pa tudi popularizira študij teologije. Orga-

nizira tudi razstave o pomembnih dogodkih in življenju in delu osebnosti cerkvene in kulturne zgodovine.

Knjižnici prejemata 629 naslovov serijskih znanstvenih in strokovnih publikacij (Ljubljana 366, Maribor 263) s področij teologije, filozofije, zgodovine ter iz drugih humanističnih in družboslovnih disciplin. Kot veliko obogatitev knjižničnih dejavnosti doživljamo pedagoški in raziskovalni delavci preslikavo kazal znanstvenih in strokovnih revij, ki jih redno prejemamo na elektronske naslove.

V minulem letu je ARRS sofinancirala nakup 87 znanstvenih revij (3.667,06 €), od tega 27 revij Teološki knjižnici Ljubljana (1.167,06€) in 60 revij Teološki knjižnici Maribor (2.500,00€). Skupno so bile revije uvrščene v 3. skupino z oceno 7,10 točke (najvišja ocena znanstvenosti revije je 15 točk).

Za potrebe bibliografij je bilo narejenih in izpopolnjenih 1.298 zapisov v Teološki knjižnici Ljubljana in 305 zapisov v Teološki knjižnici Maribor. Skupno število zapisov v obeh bazah COBISS na dan 31. 12. 2011 je bilo 93.729, od tega 37.958 v bazi Teološke knjižnice Ljubljana ter 55.771 v bazi Teološke knjižnice Maribor.

Knjižnici omogočata študentom in zaposlenim na Univerzi v Ljubljani oddaljen dostop do elektronskih virov (Dikul, Mrežnik) ter preko Knjižnice Teološke fakultete v Ljubljani do zbirke Religious and Theological Abstracts, do katere je omogočen dostop iz prostorov fakultete v Ljubljani in enote v Mariboru.

Uporabniki imajo na voljo čitalnici: v Ljubljani ima čitalnica 20 sedežev in 9 računalnikov z dostopom do interneta ter možnost povezave s spletom prek EDUROAM-a. V Mariboru je čitalnica z 20 sedeži in s 7 računalniki z dostopom do interneta, žal pa v teh prostorih ne morejo uporabljati EDUROAM-a.

Projekt digitalizacije diplomskih, magistrskih in doktorskih nalog se še ne izvaja, saj je potrebno zadeve uskladiti s fakultetnimi pravili, primanjkuje pa tudi sredstev in kadra. V letu 2011 so se nadaljevale aktivnosti za vzpostavitev prosto dostopnega institucionalnega repozitorija na ravni Univerze v Ljubljani, pri čemer sodeluje vodja Teološke knjižnice Maribor in se mu bo naša fakulteta pridružila, če bo za to dovolj zanimanja.

Knjižnici vsako leto dejavno sodelujeta v slovenskih statističnih meritvah knjižnične dejavnosti CeZaR. Teološka knjižnica Maribor se je za minulo leto vključila tudi v evropske meritve ENUMERATE centra ICT PSP, ki meri potrebe in realizacijo digitalizacije v knjižnicah.

Sodelavci v knjižnicah si želijo rednega izobraževanja uporabnikov, saj obiskovalci to potrebujejo, hkrati bodo s tem prihranili več časa za drugo delo, odstranjeni pa bodo tudi nepotrebni zapleti. V minulem študijskem letu so se s tajnikom fakultete prvič sestali zaposleni obeh knjižnic Teološke fakultete in si izmenjali izkušnje ter nakazali skupne probleme. Glede na podporo študijskemu in raziskovalnemu delu ter na standarde visokošolskih knjižnic UL so zaželeno podobna srečanja tudi z vodstvom ter s pedagoškimi in raziskovalnimi delavci fakultete.

V knjižnicah je pet redno zaposlenih, trije v Ljubljani in dve v Mariboru. V Ljubljani je bilo v iztekajočem se študijskem letu 940, v Mariboru pa 559 (skupaj 1449)

uporabnikov, izposodili so si 46.252 (v Ljubljani 28.120 in v Mariboru 18.132) enot gradiva.

Knjižnica v Ljubljani ima 105.699 (65.232 monografij, 24.000 serijskih publikacij in 16.467 enot neknjižnega gradiva), v Mariboru pa 116.159 (89.381 monografij, 23.946 serijskih publikacij in 2.832 enot neknjižnega gradiva) enot. Skupna zbirka znaša torej 221.858 enot. V bazo COBIB pa sta naši knjižnici prispevali 2.628 (v Ljubljani 1.139 in v Mariboru 3.767) zapisov.

5. Upravne dejavnosti

Na TEOF UL je bilo v letu 2011/2012 zaposlenih 51 pedagoških in raziskovalnih ter 17 nepedagoških sodelavcev, skupaj torej 68 oseb. Ugotavljamo, da smo poslovno leto zaključili pozitivno tako obračunsko kot po denarnem toku, kar je rezultat zavzetih varčevalnih ukrepov. Zaradi le teh nismo uresničili vseh načrtovanih vlaganj v opremo in vzdrževanje, pri vlaganjih pa smo dali prednost opremi za izboljšanje pedagoškega dela. Trpela je knjižnična aktivnost, predvsem nabava literature, kar dolgoročno ni sprejemljivo. Ne nazadnje smo precej sredstev porabili za urejanje težav z zastarelo toplotno postajo, ki bo potrebna temeljitega popravila, če ne celo zamenjave.

Zaradi težav s programom e-Študent-3G smo se v sodelovanju z UL odločili za uporabo računalniškega programa VIS in upamo, da bo v prihodnje s tem manj težav in slabe volje. Še vedno pa povzroča precej preglavic računalniški program IRC, ki prav tako ni kos začetnim obljubam in pričakovanjem.

Lani smo okrepili založniško dejavnost, ki pa zaradi zagonskih stroškov še vedno ne prinaša vidnega uspeha. Glede na dinamiko poslovanja upravičeno pričakujemo, da se bo stanje izboljšalo že v drugi polovici letošnjega koledarskega leta.

6. Sklep

Ob refleksiji preteklih dveh mandatnih obdobj lahko sklenem, da smo zadnja leta veliko delali, zato se vsem iskreno zahvaljujem za korektno in lepo sodelovanje. Hvala za konstruktivne pogovore – tako s predstojniki kateder kot s celotnimi katedrami –, ki so okrepili medsebojno komunikacijo in sodelovanje. Na tej osnovi smo delno prestrukturirali inštitute in jih oblikovali v time raziskovalcev in raziskovalk, kjer sedaj lažje in bolj kakovostno pripravljamo skupne projekte. Tako deluje odslej na fakulteti devet inštitutov (Inštitut za filozofijo in družbeno etiko – izr. prof. dr. Bojan Žalec, Inštitut za Sveto pismo, judovstvo in zgodnje krščanstvo – akad. Red. prof. dr. Jože Krašovec, Inštitut za aplikativno teologijo – izr. prof. dr. Slavko Krajnc, Inštitut za zgodovino Cerkve – doc. dr. Matjaž Ambrožič, Inštitut za patristične študije – doc. dr. Miran Špelič, Inštitut za sistematično teologijo, religiologijo in ekumenizem – red. prof. dr. Drago Karl Ocvirk,

Inštitut za psihologijo in sociologijo religije ter zakonsko in družinsko terapijo – doc. dr. Igor Bahovec, Inštitut za moralno teologijo in duhovna vprašanja sodobne kulture – nima predstojnika in Inštitut za bioetiko – nima predstojnika) in devet kateder (Katedra za filozofijo – akad. red. prof. dr. Janez Juhant, Katedra za Sveto pismo in judovstvo – akad. red. prof. dr. Jože Krašovec, Katedra za liturgiko – izr. prof. dr. Slavko Krajnc, Katedra za zgodovino Cerkve in patrologijo – red. prof. dr. Bogdan Kolar, Katedra za osnovno bogoslovje in dialog – doc. dr. Mari Jože Osredkar, Katedra za dogmatično teologijo – izr. prof. dr. Avguštin Lah, Katedra za pastoralno in oznanjevalno teologijo – izr. prof. dr. Peter Kvaternik, Katedra za cerkveno pravo in moralno teologijo – red. prof. dr. Borut Košir ter Katedra za psihologijo in sociologijo religije – red. prof. dr. Christian Gostečnik). Čeprav cilja raziskovalnega združevanja nismo popolnoma uresničili, smo sledili priporočilom UL in si tako oblikovali dobro izhodišče, da podpira naše delo. Zahvaljujoč zavzetemu delu že pred mojim dekanovanjem smo na področju kakovosti raziskovalnega in pedagoškega dela vsekakor naredili nekaj pomembnih korakov. Zlasti za razvoj pedagoškega dela velja omeniti, da je veliko dela opravila Komisija za kakovost.

Hvala tudi voditeljem in članom drugih komisij, ki ste s svojim nesebičnim delom skrbeli, da je naša fakulteta kljub oteženim razmeram dobro delovala, saj pravzaprav na vseh področjih zaznavamo določen napredek.

Zahvala velja tudi tajniku in celotni upravi. Za razliko od več drugih fakultet še vedno poslujemo pozitivno, čeprav se soočamo z manjšim številom študentov in posledično z nižjimi prihodki.

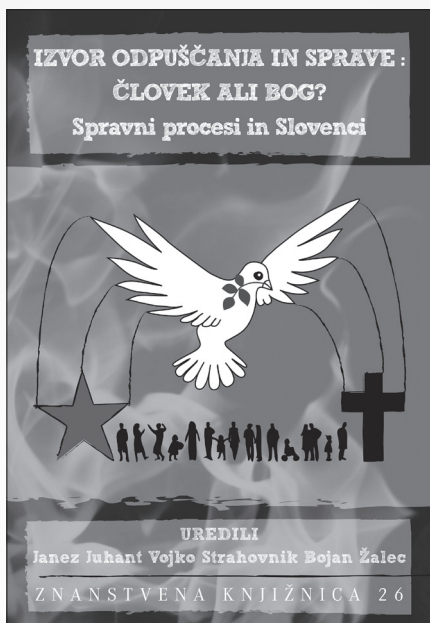
Čeprav z UL lepo sodelujemo, pa se občasno pojavijo kaki »zunanjí dejavniki«, ki poskrbijo za dodatno dramatiko naših prizadevanj. Tako so npr. v postopku akreditacije trenutno trije programi za izpopolnjevanje (Zakonska in družinska terapija, Geštalt pedagogika in Program za karitativno delo), kjer se je pojavilo več zapletov, kot smo pričakovali. Se pa lahko prav sodelavkam in vodstvu UL zahvalimo, da smo kljub nekaterim težavam pravočasno prejeli akreditacijo za magistrski dvopredmetni program in smo ga smeli razpisati. Vsekakor smo lahko veseli, da smo na UL sprejeti in videni kot dober, zanesljiv in konstruktiven partner. Podatek, da smo nadpovprečno zastopani v telesih UL, izraža po eni strani našo motiviranost za sodelovanje, po drugi strani pa je to tudi znamenje zaupanja in upoštevanja s strani vodstva UL.

Hvala ne nazadnje gospodu nadškofu in našemu velikemu kanclerju, ki je s svojim prispevkom pomagal razrešiti odprta vprašanja glede koriščenja prostorov s strani Katoliškega inštituta. Vsekakor smo z odgovornimi v Cerkvi na Slovenskem lepo in tvorno sodelovali. Pri Komisiji za kakovost smo opravili razgovore z vsemi redovnimi predstojniki in predstojnicami ter z rektorjem bogoslovja, si izmenjali pričakovanja in možnosti ter ustvarili dobra izhodišča za nadaljnje sodelovanje. V zavesti, da smo vsi skupaj v službi Cerkve, smo okrepitve dialoga z omenjenimi formativnimi ustanovami Cerkve na Slovenskem še posebno veseli. Del te razsežnosti se čuti tudi v vsakoletnem oblikovanju lepega in uspešnega dneva TEOF, pa

tudi pri sodelovanju v obliki tedenskih srečanj ob praznovanju evharističnega bogoslužja, ki je vsak četrtek, čeprav je tudi tu mogoče še marsikaj izboljšati.

Ob sklepu mandata se v imenu svojega tima iskreno zahvaljujem za zavzeto sodelovanje in konstruktivno kritiko, hkrati pa se opravičujem, ker mi ni uspelo uresničiti vseh vaših pričakovanj, kakor tudi za neprimerne odzive, do katerih največkrat pride zaradi obilice dela in raznih pritiskov, ki jih taka služba vsebuje že po svoji definiciji.

Stanko Gerjolj
dekan



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 €.

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

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek** in **ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. [Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/](http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/) (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran). Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnik k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]». Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.