

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
ΕΠΗΜΕΡΙΔΕΣ ΤΕΟΛΟΓΙΚΑΕ

DRUŽBENA PRAVIČNOST

Ivan J. Štuhec

Medgeneracijska pravičnost

Tone Svetelj

Searching for growth, fulfillment, and freedom within modern secularized society

Kerstin Schlögl-Flierl

The necessity of virtues in family life

Tadej Strehovec

Vloga katoliške civilne družbe v zavzemanju za družbeno pravičnost

VERA IN STRAH

Janez Juhant

Klerik med strahovi časa in vero, ki osvobaja

Drago K. Ocvirk

»Kako se v strup prebrača!«

Marijan Peklaj

Ljubezen premaga strah

RAZPRAVE

Mari Jože Osredkar

Pomen pojma »prepoznavati« za razumevanje božjega razodetja in odrešenja

Janez Vodičar

Govorica in govorice o Bogu pri katehezi

Matej Križanič

Integracija Romov v slovensko družbo

Mateja Centa

Negativni vpliv medijev in okolice na vrednote in na samopodobo mladostnic

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 72

2012 • 3

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

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

Impressum

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

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

3

**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**, Nedorazumevanje žrtve

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 narodnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska ekonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odrešenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad - Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II - Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi - potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc-Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.**, Izvor odpuščanja in sprave
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI)
27. **Ciril Sorč**, Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti
28. **Drago Karl Ocvirk**, Ozemljena nebesa
29. **Janez Juhant**, Za človeka gre
30. **Peter Sloterdijk**, Navidezna smrt v mišljenju
31. **Tomáš Halík**, Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero
32. **Janez Juhant**, Človek in religija
33. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.** Kako iz kulture strahu?:
Tesnoba in upanje današnjega časa

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TEMA: DRUŽBENA PRAVIČNOST / THEME: SOCIAL JUSTICE

335 Uvodnik (Roman Globokar)

Editorial

337 Ivan J. Štuhec, Medgeneracijska pravičnost

Intergenerational justice

351 Tone Svetelj, Searching for growth, fulfillment, and freedom within modern secularized society: A new perspective for Christianity

Iskanje rasti, polnosti in svobode v moderni sekularizirani družbi: nova obzorja za krščanstvo

363 Kerstin Schlögl-Flierl, The necessity of virtues in family life: The family as a point of self-assurance between social and individual ethics

Nujnost kreposti v družinskem življenju: družina kot prostor zaupanja vase med družbeno in individualno etiko

373 Tadej Strehovec, Vloga katoliške civilne družbe v zavzemanju za družbeno pravičnost

The role of Catholic civil society in advocacy for social justice

383 TEMA: VERA IN STRAH / THEME: FAITH AND FEAR

383 Janez Juhant, Klerik med strahovi časa in vero, ki osvobaja

A clergyman caught between the culture of fear and the faith that liberates

397 Drago K. Ocvirk, »Kako se v strup prebrača!«

»Could become a poisoned draught!«

411 Marijan Peklaj, Ljubezen premaga strah

Love conquers fear

419 RAZPRAVE / ARTICLES

419 Mari Jože Osredkar, Pomen pojma »prepoznavati« za razumevanje božjega razodetja in odrešenja

The importance of the verb »to recognize« for the understanding of God's revelation and salvation

431 Janez Vodičar, Govorica in govorice o Bogu pri katehezi

Speech and ways of speaking about God in catechesis

445 Matej Križanič, Integracija Romov v slovensko družbo

Integration of the Roma in Slovenian society

459 Mateja Centa, Negativni vpliv medijev in okolice na vrednote in na samopodobo mladostnic

Negative influence of the media and social environment on the values and self-image of adolescent girls

OCENI / REVIEWS

475 Valentin Kalan. *Evrotropija – »dobra Evropa«* (Tadej Urbanija)

478 Emilio Grasso. *Dal sacrificio alla festa: La struttura della Messa è la struttura della nostra vita* (Slavko Krajnc)

POROČILO / REPORT

481 Poletna šola mimetične teorije, Leusden (Nizozemska), 15.– 29. julij 2012 (Ana Martinjak Ratej)

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTHORS

485 Navodila sodelavcem

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Mateja CENTA

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
mcenta@gmail.com

Roman GLOBOKAR

doc. dr., za moralno teologijo PhD, Assist. Prof., Moral Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
roman.globokar@guest.arnes.si

Janez JUHANT

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

Slavko KRAJNC

izr. prof. dr., za liturgiko PhD, Assoc. Prof., Liturgics
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
slavko.krajnc1@guest.arnes.si

Matej KRIŽANIČ

univ. dipl. socialni delavec, doktorand BA in Social Work, Doctoral Student
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
matej.krizanic@gmail.com

Ana MARTINJAK RATEJ

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

Drago K. OCVRK

prof. dr., za osnovno bogoslovje, živa verstva in misliologijo PhD, Prof., Fundamental Theology, Religious Studies and Missiology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
drago.ocvrk@guest.arnes.si

Mari Jože OSREDKAR

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

Marijan PEKLAJ

prof. emer. dr., za biblični študij Stare zaveze PhD, Prof. emer., Biblical Studies – Old Testament
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
marijan.peklaj@rkc.si

Kerstin SCHLÖGL-FLIERL

doc. dr., za moralno teologijo PhD, Assist. Prof., Moral Theology
Katoliška teološka fakulteta, Univerza v Regensburgu Faculty of Catholic Theology, University of Regensburg
Universitätsstr. 31, D – 93053 Regensburg
kerstin.schloegl-flierl@theologie-uni-regensburg.de

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

Tone SVETELJ

asist. dr., za filozofijo PhD, Assist. Prof., Philosophy
Filozofska fakulteta, Univerza Boston College Faculty of Philosophy, University Boston College
140 Commonwealth Ave., Chestnut Hill, MA 02467 ZDA
svetelj@bc.edu

Ivan Janez ŠTUHEC

izr. prof. dr., za moralno teologijo PhD, Assoc. Prof., Moral Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
ivan.stuhec@rkc.si

Tadej URBANIJA

univ. dipl. filozof in teolog, doktorand BA in Philosophy and Theology, Doctoral Student
Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Arts, University of Ljubljana
Aškerčeva 2, SI – 1000 Ljubljana
tadej_urbanija@yahoo.de

Janez VODIČAR

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

Uvodnik

Uredništvo *Bogoslovnega vestnika* se je odločilo, da bo to številko posvetilo vprašanju *družbene pravičnosti*. Preteklo pastoralno leto je bilo namreč posvečeno družbeni pravičnosti in po Sloveniji so potekala številna predavanja in okrogle mize na to temo. Hkrati pa je bilo to leto tudi zaznamovano z burnim družbenim dogajanjem okrog sprejemanja novega družinskega zakonika. Organizirana civilna družba, ki je izhajala iz načel krščanske družbene etike, se je aktivno vključila v referendumsko pobudo in bistveno sooblikovala medijski prostor in javno mnenje ob odločitvi o tej pomembni družbeni temi. Oba elementa tudi določata osnovni okvir tematskega dela te številke.

Prva dva članka sta posvečena samemu pojmu pravičnosti. Moralni teolog in socialni etik Ivan J. Štuhec v razpravi *Medgeneracijska pravičnost* najprej predstavi zgodovinski pregled pojma pravičnost, nato pa poudari pomen medgeneracijske pravičnosti v sodobnem globalnem svetu; pri tem se naveže na koncept trajnostnega razvoja. Sedanje generacije smo odgovorne za prihodnje rodove človeštva. Z izrednim čutom za resničnost in s pronicljivim analitičnim pogledom na aktualne probleme v naši družbi išče Štuhec konkretne aplikacije medgeneracijske solidarnosti v Sloveniji. Članek nakazuje nove razvojne strategije, ki jih potrebuje slovenska in tudi evropska družba, če želita priti iz aktualne krize. Avtor ugotavlja tudi, da sodobna ekološka problematika, ki je posledica pomanjkanja pravičnosti, lahko spet usmeri etično razmišljanje k temeljem naravnega moralnega zakona.

V drugem članku z naslovom *Iskanje rasti, polnosti in svobode v moderni sekularizirani družbi* filozof Tone Svetelj analizira koncept pravičnosti pri Charlesu Taylorju, da bi znotraj sekularne družbe lažje razumeli vprašanje moralnosti in v njenem okviru vprašanje pravičnosti. Proceduralna etika temelji na nekaterih predpostavkah, ki jih sama ne more utemeljiti in jih tudi načrtno ne artikulira. Moderna prinaša s seboj razčaranje sveta, ki ga človek vse bolj skuša obvladati s svojim instrumentalnim razumom. Tudi na področju vrednot in moralnosti se človek odoveduje presežnemu in skuša vse utemeljiti zgolj na človeškem razumu. Svetelj povzema Taylorjevo kritiko ekskluzivnega humanizma, ki je zaprt za presežno razsežnost in ne daje odgovorov na temeljna bivanjska vprašanja. Krščanstvo ima danes spet izjemno priložnost, da nagovori sodobnega človeka, pri tem pa mora paziti na ustrezno besedišče.

V tretjem članku moralna teologinja iz Regensburga, Kerstin Schlögl-Flierl, razpravlja o etiki kreposti na področju družinskega življenja. Na podlagi besedil cerkvenega učiteljstva razmišlja o različnih konceptih družine, ki povezujejo etiko posameznika in družbeno etiko. Drugi vatikanski koncil je prinesel nekaj sprememb

v pojmovanje družine kot domače Cerkve, kot skupnosti ljubezni in življenja med človeškimi osebami. Avtorica se pri tem opira na tradicionalno etiko kreposti. Želi predvsem dati odgovor na vprašanje, katere kreposti so potrebne za družinsko življenje danes. V prvem delu se opre na klasične štiri kardinalne kreposti, ki so pomembne za zakon. V drugem delu pa govori o krepostih, ki so potrebne za življenje znotraj družine: najprej je to solidarnost, nato strpnost, zaupanje in odprtost. Avtorica nadalje poudari, da se družina ne sme zapirati samo v krog svoje zasebnosti, ampak je pomembna tudi izmenjava med družino in preostalimi družbenimi strukturami. Pomembna je družbena odgovornost, ki jo ima družina. Za to interakcijo pa predlaga spet štiri temeljne etične drže: varnost, mirnost, zanesljivost in prilagodljivost.

V zadnjem članku moralni teolog Tadej Strehovec od blizu analiziral dogajanja ob referendumski zavrnitvi družinskega zakonika spomladi 2012. Avtor poudari, da katoličani uresničujejo načelo pravičnosti prek civilnih družbenih struktur, in to tako, da skrbijo za te strukture in da razkrinkavajo družbeno zlo. Družbena angažiranost je sestavni del katoliškega moralnega nauka. Avtor pokaže, da je temelj takšnega delovanja sam Jezus Kristus: razkrinkaval je takratne nepravilne družbene strukture in vnašal v svoje okolje nov red, ki temelji na posebnem čutu za uboge in zapostavljene. Strehovec zagovarja pravico in dolžnost Cerkve, da vstopa v javno življenje in se zavzema za krščanske vrednote in človekove pravice. Opiše zelo uspešno organiziranost katoliške civilne družbe v zadnjem času in predstavi njene vsebinske poudarke na področju družbene pravičnosti. Ob koncu avtor analizira dogajanje okrog družinskega zakonika kot platformo uspešnega civilnodružbenega aktivizma, opaža pa, da imajo nekateri ljudje pomanjkljivo izobrazbo s področja družbenega nauka Cerkve.

Človek je v svoji temeljni strukturi družbeno bitje in zato ne sme v svojem moralnem razmišljanju in delovanju zaobiti družbene razsežnosti. Na področju krščanske etike se zelo počasi odmikamo od individualistične naravnosti, ki je bila značilna za predkoncilsko kazuistiko (pomembna sta bila analiza posameznih dejanj in individualno odrešenje). Drugi vatikanski koncil je v pastoralni konstituciji *Cerkev v sedanjem svetu* postavil temelje za družbeno angažiranost vernikov. Človeka je opredelil kot družbeno bitje: »Bog ni ustvaril človeka samega: že od začetka ju je ustvaril moža in ženo (1 Mz 1,27). Njuna medsebojna zveza sestavlja prvo obliko občestva oseb. Človek je namreč do globin svoje narave družbeno bitje in brez odnosov do drugih ne more ne živeti ne razvijati svojih darov.« (GS 12) Želimo si, da bi tudi ta tematski del še bolj izpostavil temeljno družbeno vpetost vsakega posameznika in njegovo odgovornost za družbeno pravičnost.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 72 (2012) 3, 337—350

UDK: 27-423.78

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

Ivan J. Štubec

Medgeneracijska pravičnost

Povzetek: Človeštvo se vse bolj zaveda svoje globalne povezanosti in medgeneracijske soodvisnosti. Ta dejstva zahtevajo nove etične razmisleke. V raziskavi se najprej predstavi razvoj pojma pravičnost skozi različna zgodovinska obdobja in kulture. V drugem delu se širše pokaže teoretični koncept medgeneracijske pravičnosti, ki jo je do sedaj najbolj sistematično razvil nemški etik Werner Veith. V zadnjem delu razprave najdemo razumevanje pravičnosti v dokumentih cerkvenega učiteljstva, še posebno papeža Benedikta XVI. ki se je tega vprašanja lotil kot kardinal in pozneje kot papež.

Avtor pokaže na večplastnost pomena pojma pravičnost, ki se z individualno-etičnega razumevanja pravičnosti kot kreposti vse bolj širi na medosebno, socialno, družbeno, medstrukturno in institucionalno ter končno na medgeneracijsko raven. Ta raven vključuje soodgovornost posameznika v družbenem življenju, ki ne zadeva samo sedanjosti, ampak vključuje tudi prihodnost, s tem pa trajnostni razvoj človeka in sveta. Na koncu ostajata odprta vprašanje in nadaljnja razprava o pravičnosti, o pravnem redu, o pravni državi: ali se konstituirajo zgolj iz predpostavke svobodnih in razumnih posameznikov ali pa tudi iz predpostavk reda, ki ga narekuje objektivni svet (narava)?

Ključne besede: pravičnost, solidarnost, skupno dobro, medgeneracijskost, participacija, narava, razum, ljubezen, ekologija, sociala, država

Abstract: Intergenerational justice

Humanity is increasingly aware of its global interconnectedness and intergenerational interdependence, which require new ethical reflection. This research article first presents the development of the concept of justice through various historical periods and cultures. In the second part the concept of intergenerational justice, which has so far been most systematically developed by the German ethicist Werner Veith, is more broadly presented. The last part of the discourse presents the understanding of justice in the documents of the Magisterium of the Church, especially those of Pope Benedict XVI, who has dealt with this issue first as a cardinal and later as the pope.

The author shows the multifold meaning of the concept of justice, which expan-

ds from the individual ethical understanding of justice as a virtue to the interpersonal, social, interstructural, institutional and ultimately intergenerational level. The last level includes the responsibility of an individual in the life of society, which does not concern only the present but also the future, including sustainable development of man and the world. The article ends with an open question and a further discussion of justice, legal order, and the rule of law, which can only be constituted on the assumption of free and rational individuals, or on the assumption of an order dictated by the objective reality (nature).

Key words: justice, solidarity, common good, intergenerational, participation, nature, reason, love, ecology, welfare, state

1. Uvod

Medgeneracijski dialog postaja eno od ključnih vprašanj preživetja človeštva. Vse bolj nam je jasno, da so ekonomska, ekološka in socialno-kulturna situacija na globalni ravni odvisne od solidarnosti med generacijami, ki živijo danes, in tistimi, ki prihajajo. V zahodnem, gospodarsko razvitem svetu smo priča upadanju števila rojstev in podaljševanju življenjske dobe. V srednje in slabo razvitem svetu je proces za zdaj še nasproten: veliko rojstev in krajša življenjska doba. Slovenija se uvršča med evropsko razvite države, zato se postavlja kot ključno vprašanje, kako bomo urejali medgeneracijske odnose v prihodnje, da bo družba kot celota vzdržala trajnostni razvoj in stabilnost. Politično gledano, smo v procesih iskanja rešitev za socialno in zdravstveno vzdržno družbo. Pri tem nastaja vtis, da se nobene skupina prebivalstva ne bi želela odpovedati svojim pridobljenim pravicam in ugodnostim. Vendar brez nove prerazporeditve delovne sile in materialnih dobrin družbeno sožitje ne bo vzdržalo. Družbena solidarnost je na preizkušnji. Kdor v njej ne bo sodeloval in participiral tudi z odrekanjem, tistemu se ne piše dobra in zanesljiva prihodnost. Medgeneracijski dialog in medgeneracijska pravičnost sta pot, po kateri lahko pridemo do skupnih rešitev.

Dr. Jože Ramovš je bil pobudnik in organizator Evropskih dni medgeneracijske solidarnosti, ki so vsako leto meseca aprila, na dan evropske medgeneracijske solidarnosti, od leta 2009 dalje. V sklepnem sporočilu za leto 2010 je med drugim rečeno: »Potencial vsake generacije naj bi bil vgrajen v medgeneracijsko solidarnost cele družbe. Otroci so že sami po sebi družbeni potencial. Vprašanje je, ali je potencial starejše generacije v slovenski družbi pravilno ocenjen in v pravi meri vgrajen v to solidarnost ... Ker je solidarnost vrednota, s katero na pravičen način izpolnjujemo potrebe posameznih generacij, je sedaj čas, da pri nas ponovno opredelimo solidarnostna razmerja, ki smo jih bili doslej vajeni, in z njimi zakoličimo pot v prihodnosti.

Ob drugem praznovanju evropskega dneva solidarnosti, ki ga je Evropa sprejela na pobudo evropske konference o medgeneracijski solidarnosti na Brdu pri Kranju v času slovenskega predsedovanja EU, in v pripravi na mednarodno leto medgeneracijske solidarnosti 2012 pričakujemo, da bo Vlada Republike Slovenije

znala poiskati uspešne rešitve za vse generacije slovenskih državljanov in oblikovati družbene razmere za krepitev solidarnosti.« (Ramovš 2010, 96).

Medtem je gospodarska in finančna kriza neusmiljeno pahnila Slovenijo in slovensko državo v nezavidljiv položaj znotraj evropske skupnosti. Namesto razvojno naravnanih in ambicioznih načrtov se politika ukvarja s preživetvenimi scenariji. Razlog za to je čezmerno in nepravično trošenje dobrin in denarja v preteklih letih. Ko govorimo o družbeni solidarnosti, mislimo hkrati tudi na pravično participacijo generacij pri skupnem dobrem oziroma na prispevek k družbeni blaginji na eni strani in na pravično razdelitev bremen ter socialne in zdravstvene varnosti na drugi strani.

Medgeneracijski dialog je tako vse bolj izziv za države in za civilno družbo v celoti. Poznavanje tujih primerov dobrih praks in prizadevanja v domačem okolju lahko spodbudijo nove rešitve in ideje za medgeneracijsko komunikacijo in sobivanje. S pospeševanjem solidarnosti in participacije se lahko večja občutljivost za pripadnost skupnosti (državlјanska vzgoja!) in čut za medkulturni dialog. Z medgeneracijskim dialogom se krepí trajnostni razvoj človeških virov, ki zahteva večjo socialno vključenost vseh generacij in vseživljenjsko izobraževanje. Za medgeneracijski dialog na strukturni ravni pa je pomembno vedeti, kaj razumemo s pojmom pravičnost v družbi in kako si ga predstavljamo. V Leksikonu krščanske etike je avtor gesla »pravičnost« Anton Mlinar opozoril na mednarodno in medgeneracijsko pravičnost kot dejstvi, ki jih bo treba v prihodnje tudi teoretično obdelati (Mlinar 2007, čl. 1468). Naša razprava ima tako namen, osvetliti pojem pravičnosti v kontekstu medgeneracijskega družbenega dialoga in tako pomagati k ustvarjanju takšnih družbenih struktur, ki bodo ustrezale novonastali družbeni situaciji.

2. Idejnovsebinski razvoj pojma pravičnost

2.1 Od grškega do novejšega pojmovanja pravičnosti

V Slovarju slovenskega knjižnega jezika najdemo tri pojme, ki zadevajo pravičnost. Beseda pravičnost je opredeljena kot »lastnost, značilnost pravičnega človeka«, torej kot njegovo krepost, medtem ko pridevnik pravičen velja za osebo, »ki ravna v skladu z določenimi normami, priznanimi načeli ..., ki pri presojanju, vrednotenju upošteva resnico, dejstva in ravna v skladu z moralnimi in drugimi priznanimi načeli«. Tretji pojem, ki se mu slovar posveti veliko bolj na široko, pa je pojem pravica, ki pomeni to, »kar je v skladu s človekovimi, družbenimi predstavami, pravili o (moralnih) vrednotah«. V nadaljevanju se pojem razčlenjuje prav z vidika institucij pravičnosti. Pojem pravičnost v SSKJ ostaja pretežno vezan na osebo in na njeno držo ali krepost. Slovar ne razširi pojma pravičnosti na družbeno razsežnost, s tem pa ne na pravni red in na človekove pravice, kakor je danes v drugih kulturnih okoljih – kakor bomo videli – običajno.

Pojem pravičnost je navzoč v hebrejskem in v grškem kulturnem okolju. Prevzemanje tega pojma v druge jezike je bil zapleten in večplasten proces. Poleg tega

je treba upoštevati tako pravni kakor etični in teološki pomen besede. V tem smislu nam pojem predstavi švicarski etik Alberto Bondolfi v delu *Neues Lexikon der Christlichen Moral*.

V stari Grčiji je pojem pravičnost – *dikē* – religiozno utemeljen, saj ga je predstavljala posebna boginja. Za Grke je veljalo, da so verjeli v poseben red sveta, od katerega sta odvisna narava in družba, zato je biti *dikaiois* pomenilo za človeka, da uravnava svoja dejanja v skladu s tem redom. Kakor je znano, uvršča Platon pojem pravičnosti med štiri kreposti, od katerih je pravičnost krona vseh. To idejo prevzame tudi Aristotel, ki pa jo razširi v socialnem oziroma medosebnem smislu. Pravičnost je v tem, da vsak dobi svoje. Ali kakor interpretira Stres, »z ene strani imamo pravičnost kot krepost, se pravi kot notranjo usmeritev človeka k pravičnemu in poštenemu ravnanju ... Poleg te pravičnosti kot poštenosti pa obstaja pravičnost v ožjem pomenu besede, ki ne zadeva splošne poštenosti v odnosu do bližnjega, ampak predvsem poštenost v lastništvu, kjer Aristotel posebej poudarja razdelilno pravičnost.« (Stres 1996, 202) Kakor pravi Aristotel sam: »Če si osebe niso enake, ne smejo dobiti enakih deležev.« (Aristotel 1994, 160)

Mlinar v LKE Aristotelovo razumevanje pravičnosti v *Nikomahovi etiki* (5. knjiga, 1129a–1138b) predstavi takole:

a) *Pravičnost kot zakonitost* je najbolj splošen pojem pravičnosti; formalno ga določajo zakoni, predpisi in pravila skupnega življenja. Pravično je to, kar ustreza zakonu ...;

b) *izravnalna* ali *obnovitvena* je tista *pravičnost*, ki zahteva ohranitev ali obnovevitev razmer, ki so veljale ali veljajo za dobre oziroma odlične. Mišljeni so različni odnosi med ljudmi, in sicer tako prostovoljni, na primer menjava dobrin, kakor neprostovoljni, na primer zmeta, zločin itn. V prvem primeru pravičnost pomeni, da npr. ni kršeno lastninsko pravo. Pravila poštene menjave so jedro tega pojmovanja pravičnosti. Zato se tudi imenuje *menjalna* pravičnost. V drugem primeru mora pravičnost zagotoviti, da se škoda popravi oziroma da se vsaj zmanjšajo negativne posledice nepravičnosti. Pravila poštenega kaznovanja so jedro tega razumevanja pravičnosti. Zato se včasih tudi imenuje *korektivna* oziroma *popravna* pravičnost;

c) tretji tip predstavlja *delilna* oziroma *distributivna* pravičnost. Posamezen človek ali ustanova sta dolžna dobrine razdeliti med ljudmi po predpisanem pravilu. Ta tip razumevanja pravičnosti predpostavlja natančne podatke o tem, kaj je kdo dal komu in zakaj. Osnovno pravilo tega tipa pravičnosti je: »Enakemu enako, neenakemu neenako.«

Vse tri tipe razumevanja pravičnosti v praksi natančneje določa ravnotežje med formalnim in materialnim vidikom. O legitimnosti načela pravičnosti v praksi odloča procedura oziroma natančno predviden postopek (formalni vidik). Vsebinski (materialni) vidik pravičnosti predstavlja *enakost*, načelo pravične delitve (vsakega, kar mu pripada). Oba vidika sta pomembna zato, ker pravičnost sama sebe ne more nadzorovati v postopku. S tem vprašanjem se je ukvarjal že Aristotel, ko je razlikoval med pravičnostjo v širšem pomenu, preudarnostjo oziroma pošteno-

stjo, in pravičnostjo v ožjem pomenu, krepostjo, ki se drži načela enakosti. Njun medsebojni odnos je pomemben, da uporaba načela pravičnosti ne bi povzročila krivice. Postopkovni (formalni) vidik je pomemben zlasti v primeru zmote ali napaake (krizni menedžment).« (Mlinar 2007, čl. 1460–1461)

Aristotelovo linijo lahko zasledimo tudi pri rimskem pravniku Ulpianu, ki opredeli pravičnost kot pravno normo. »Pravičnost je vztrajna in trajna volja dati vsakemu njegovo.« (Stres 1996, 204) Werner Veith tako konča razumevanje predkrščanskega okolja z opredelitvijo, da je »pravičnost tako merilo za zunanja razmerja med osebami in socialnimi strukturami, kakor tudi krepost, oziroma notranja drža človeka« (Veith 2004, 316).

V Stari zavezi je za pravičnost uporabljen pojem *tseh'dek*, ki pomeni svetovni red, kakor ga razume Sveto pismo, utemeljenega v zavezi. Ta red vsebuje tako kozmično kakor etično razsežnost življenja in sveta, ki je najtesneje povezan z Bogom. Pravični ali krivični so ljudje, ki so sprejeli ali zavrgli božjo ljubečo ponudbo. Temeljne značilnosti te pravičnosti so zvestoba, pobožnost in skrb za uboge, zatirane, brezpravne. Božja pravičnost je najtesneje povezana z božjim usmiljenjem, čeprav nastopa Bog tudi kot sodnik, vendar ne kot človeški sodnik. Božja pravičnost je dejansko božja milost, ki jo Bog naklanja Izraelovi zvestobi. Tako postane Bog izvor in temelj vsakega človeškega prizadevanja za pravičnost (5 Mz 32,4). Seveda pa Stara zaveza pove o pravičnosti bistveno več, kakor pa je na tem mestu možno in nujno povedati.

V Novi zavezi, še posebno v govoru na gori, se pravičnost razume v novih pomenskih poudarkih. Jezus od svojih učencev in učenk pričakuje več pravičnosti, kakor so je razumeli in izkazovali farizeji (Mt 5,6). Pri tem pa ne govorimo samo o večji in popolnejši moralnosti, ampak tudi o eshatološki razsežnosti pravičnosti. Božja pravičnost se istoveti z obljubljenim božjim kraljestvom. »Pravični človek je tisti, ki na svetu vsepovsod išče božje kraljestvo,« pravi Bondolfi (1990, 258).

Apostol Pavel pojmu pravičnost prisodi nov, poseben pomen. Pri njem je božja pravičnost hkrati pravičnost v veri in moč božje besede. V Rim 3, 25–26 beremo: »Njega (Jezusa Kristusa) je Bog javno določil, da bi bil s svojo krvjo orodje sprave, h kateri prideš po veri. S tem je hotel pokazati svojo pravičnost... (pravičnost, ki prihaja od Boga, ali pa božje usmiljenje, op. a.).« Pravičnost pri Pavlu ni ne pravni ne primarno etični pojem, ampak pojem, ki ima predvsem teološko utemeljitev. To pa ne pomeni, da Pavel ni uporabljal tudi pravičnosti v smislu etičnosti, kakor na primer v 1 Tes 2,10; Filp 4,8; Rim 14,17.

Sveto pismo nam tako ponuja pojem pravičnosti v celotnem spektru od pravno do etično in teološko utemeljenega razumevanja tega vprašanja.

Naslednji pomembnejši vsebinski vidik pravičnosti najdemo pri sv. Avguštinu. Njegovo razumevanje temelji na pavlinski podlagi in na rimski pravni filozofiji. Pravičnost ustreza božji volji, božje pravičnosti ne moremo raziskati. Tako se pri Avguštinu odpre možnost za voluntaristično razlago pravičnosti in s tem reševanja etičnih dilem. Ker pa božja pravičnost ni do konca spoznana, tudi človek ne more biti popolnoma pravičen. Njena uresničitev je tako možna šele v eshatološki re-

sničnosti (Bondolfi 1990, 259). Tudi če je bil Avguštin skeptičen do uresničitve pravičnosti v okviru »*civitas terrena*«, torej zemeljske države, pa je bil hkrati prepričan, da svetopisemske pravičnosti ne moremo razumeti samo v okviru etike prepričanja, ampak tudi kot etiko struktur, meni Dietmar Mieth (2009, 39).

Tomaž Akvinski se pri svojem razumevanju pravičnosti opre na Aristotela. V Quaestiones 75–122 dela Summa Theologiae je pravičnost predstavljena kot krepost. Povezana je s pojmom *caritas*, ki pravičnost predpostavlja. Pravičnost ureja medosebne odnose in najde svojo izraznost v pravu. Tomaž razlikuje med *iustitia generalis* in *iustitia legalis*. Prva zadeva skupno dobro, druga pa posebno pravičnost zakonov, ki se dalje loči v *iustitia commutativa* – izravnalna pravičnost (zadeva urejanje stvari med posameznimi osebami) – in *iustitia distributiva* – delilna pravičnost (zadeva odnos skupnosti do posameznika). *Iustitia legalis* se razume kot naravnopravno pravičnost in ne kot pozitivnopravna norma. Pomemben je odnos posameznika do skupnosti, ki ji je posameznik podrejen, in je dolžan delovati v skupno dobro. Sholastična tradicija je po Akvinskem vedno bolj obravnavala vprašanje pravičnosti pod naslovom *de iustitia et iure* (Bondolfi 1990, 259). Werner Veith tako povzame zgoraj predstavljeni razvoj pojma v tezi: »*Iustitia legalis*, *iustitia commutativa* in *iustitia distributiva* so temeljne oblike pravičnosti, ki na eni strani na podlagi različnih meril oblikujejo (konstituirajo) razmerja med posameznimi osebami, na drugi strani pa oblikujejo razmerja na ravni celovitih odnosov, ki jih vzpostavljajo tako posamezniki kakor skupine med seboj.« (Veith 2004, 319)

Luter razlikuje med božjo aktivno in človeško pasivno pravičnostjo. Predpostavka za takšno razumevanje je nauk o dveh pravičnostih. Pravičen je lahko samo Bog, v tem smislu, da je ustvaril pravičnega človeka. Prave pravičnosti človek ne more doseči, zato pa mora spoštovati zakone z zavestjo, da zakoni služijo skupnemu dobremu in ne Bogu.

2.2 Novejše opredelitve pojma pravičnost

Idejna zgodovina 19. stoletja, industrijska revolucija, razvoj tehnike in znanosti so odločilno vplivali na razvoj pojmovanja pravičnosti. Teologa Luigi Taparelli (1793–1862) in Antonio Rosmini (1797–1855) sta prevzela socialno dimenzijo pravičnosti in jo razvila v pojem socialne pravičnosti (*iustitia socialis*). Podobno so pojem pravičnosti razumeli in ga povezali v njegovem klasičnem pojmovanju Joseph Hoffner (1906–1987), Heinrich Pesch (1854–1926) in nestor socialnega nauka Cerkve, Oswald von Nell-Breuning (1890–1991). Pojem socialna pravičnost se je prvič uporabil v okrožnici *Quadragesimo anno* (1931) v kontekstu sholastičnega razumevanja skupnega dobrega. Okrožnica se je zavzela za pravično razdelitev lastnine, dobrin in produktov, za pravično plačilo in za pravičen gospodarski red. Pravičnost se tako postopoma vse bolj razume znotraj gospodarskega reda, ne toliko v povezavi s pravico do posesti kakor v povezavi s posameznikom in z njegovim prispevkom k proizvodnji, posledica tega pa je, da izpostavlja zahtevo po pravičnejših strukturah.

Tako socialna pravičnost ni več samo vprašanje gospodarstva, ampak vedno bolj tudi vprašanje politike in pravnega reda. Postopoma zato nastopi zahteva po novih predpostavkah za razumevanje pravičnosti, ki jo vse bolj zahteva sodobna družba. Pri tem se mora upoštevati novi položaj subjekta, ki je samostojen, tisti, ki sam ustvarja svoj družbeni red. S spreminjanjem razmer, družbenega reda in institucij je postajalo jasno, da je človek odgovoren za ustanavljanje in upravljanje socialnih struktur.

Med pomembnimi teoretiki zadnjih desetletij tako ni mogoče mimo Johna Rawlsa in Jurgena Habermasa. Njun prispevek sintetično predstavi Mlinar v LKE. »Razvoj pojma in pojmovanja pravičnosti je v zadnjem času poskušal na novo sintetizirati John Rawls s tem, da je kombiniral kantovski formalistični in aristotelski distribucijski vidik pravičnosti. Menil je, da bo njegov koncept pravičnosti lahko služil moderni demokratični državi blaginje. Zato je v njegovem konceptu pravičnosti na prvem mestu osebna svoboda, ne socialna pravičnost (blaginja državljanov). Osebno svobodo je po njegovem treba zaščiti z ustavo, pravična delitev dobrin pa je stvar pozitivne zakonodaje. Rawls je ta vidik pravičnosti vključil v kontraktualizem, družbeno teorijo, ki pomeni tako urejanje medsebojnih odnosov v družbi, da bo lahko nanj pristal vsak v okviru določenih razmer. Ta okvir, ki predvideva kakovostnejše družbene odnose, je bilo po njegovem treba opredeliti čim bolj natančno, saj mora zagotavljati nepristranskost. Rawls pa si je prizadeval tudi natančneje opredeliti vidike materialne pravičnosti (delitev dobrin), in sicer s t. i. *šibko teorijo dobrega*. Opredelil je tiste temeljne dobrine, za katere je bil prepričan, da bi jih vsak prej želel imeti več **kot** manj, in predstavljajo splošne dobrine, npr. pravice, svoboščine, izobrazba, priložnosti, dohodek, premoženje in druge vidike družbenega blagostanja, ki so temelj samospoštovanja in pomemben vidik osebne svobode. Rawls je želel ugotoviti, kako so te dobrine opredeljene v državnih in družbenih ustanovah, katerih naloga je ravno v tem, da jih ljudem omogočijo doseči in na tej osnovi dati družbi svoj najboljši prispevek. Na podoben, čeprav nekoliko drugačen način si je vprašanje o (družbeni) pravičnosti postavila diskurzivna etika (Habermas 1998): po tej etični teoriji delitve materialnih dobrin ni mogoče utemeljiti s pravičnostjo, pač pa obratno. Razprava o konkretni delitvi dobrin pa tudi ne sme biti predmet političnih strank, saj so tudi same odvisne od predhodnega koncepta pravičnosti, na osnovi katerega lahko delujejo. Zagovorniki diskurzivne etike so si prizadevali jasno opredeliti razmere, v katerih se lahko razpravlja o tako temeljni stvari, kot je pravičnost (Mazouz 2002, 367).« (Mlinar, čl. 1464)

3. Pravičnost pri Wernerju Veithu

Med najnovejšimi študijami, ki se ukvarjajo z vprašanjem medgeneracijske pravičnosti kot socialnoetičnim teoretičnim vprašanjem, najdemo delo Wernerja Veitha z naslovom *Intergenerationelle Gerechtigkeit*. V tej študiji avtor najprej temeljito obdelata pojem generacija z zgodovinskorazvojnega vidika, pa tudi s sociološkega in s pedagoškega vidika. V drugem delu predstavi tri etične teoretike:

Hansa Jonasa, Dietricha Birnbacherja in Johna Rawlsa. V tretjem delu pa razvije medgeneracijsko pravičnost kot teorijo socialne etike.

Sklicujoč se na Rawlsovo teorijo pravičnosti (*A Theory of Justice*, 1971), ki med drugim v kontekstu pogodbenoteoretičnega koncepta (kontraktualizma) upošteva predpostavke avtonomnega subjekta, spremenljivost družbenega reda in njegovih institucij in odgovornost človeka za vzpostavljanje družbenega reda in hkrati sistematično med seboj poveže pravnopolitične in socialno-ekonomske vidike pravičnosti. Veith na podlagi klasične aristotelovske in tomistične teorije o pravičnosti in ob Rawlsovi teoriji pogodbenega odnosa postavi naslednjo tezo:

»Zahteve socialne pravičnosti veljajo tako za družbene strukture, ki delijo politično pravičnost in socialno-ekonomske dobrine, katere so potrebne tako za življenje posameznika kakor za širšo udeležbo na skupnem družbenem življenju. Na ta način socialna pravičnost predstavlja celovito obliko pravičnosti, v kolikor upošteva klasično delitev pravičnosti in jo delno postavlja v novi kontekst.« (Veith 2004, 321)

1. Socialna pravičnost zahteva uresničevanje državljskih pravic in svoboščin in demokratična pravila sodelovanja v družbi. Vse to je prvi pogoj za splošno družbeno razpravljanje, ki je naravnano na cilj skupnega dobrega (*iustitia legalis*).

2. Socialna pravičnost zahteva korekten »fair« odnos in s tem simetrično urejanje menjalnih principov na vseh ravneh družbene interakcije. Z zavračanjem dominantnih družbenih poizkusov tako ni zaščiten samo medsebojno spoštovanje oseb in njihovega dostojanstva ampak je vzpostavljen funkcionalni pogoj za vzpostavljanje modernih družbenih podsistemov (*iustitia commutativa*).

3. Socialna pravičnost zahteva v duhu delilne pravičnosti (*iustitia distributiva*), da se upoštevajo med seboj različna posamična nagnjenja, sposobnosti, želje in potrebe ter življenjska pričakovanja ljudi. Tako velja razlikovati med: a) pravičnostjo potreb: prizadevanje za zadovoljevanje temeljnih materialnih in nematerialnih dobrin posameznika; b) pravičnostjo kot možnostjo ali priložnostjo (šansa), ki predpostavlja in zahteva izhodiščno enake možnosti in tako zavrača vsako obliko diskriminacije; c) storilno pravičnostjo, pravičnostjo vloženega truda in dela. Govorimo o vzpostavljanju struktur, ki izzivajo posameznika, da se angažira, svojim zmognostim in sposobnostim ustrezno.

Avtor ugotavlja, da se nadaljnji razvoj in poglobitev pojma socialne pravičnosti v zadnjem času navezujeta na dve novi področji družbenega in političnega konteksta: po eni strani je tu problem pomanjkljive soudeležbe velikega števila prebivalcev pri aktualnem socialnem in družbenem razvoju, po drugi strani pa vprašanje ogroženosti številnih življenjsko pomembnih dobrin, za sedanje in za prihodnje generacije. Temu primerno se razlikujeta participativna pravičnost – pravičnost udeležbe (*contributive justice*) in medgeneracijska pravičnost.

3.1 Participativna pravičnost – pravičnost udeležbe

Te vrste pravičnost je bila prvič na široko obravnavana in predstavljena v pastirskem pismu ameriških škofov leta 1986. V njem je rečeno: »Socialna pra-

vičnost pomeni, da imajo ljudje dolžnost aktivno in ustvarjalno sodelovati pri družbenem življenju in da ima družba dolžnost, da posamezniku to soudeležbo omogoči. To pravičnost lahko opredelimo kot »kontributivno pravičnost«. Participativna pravičnost sledi etičnemu programu, ki predpostavlja, da gre za vzajemen odnos med posameznimi člani družbe in skupno blaginjo. Na eni strani se uresničuje človekova socialna eksistenca v soodgovornosti za skupno dobro, na drugi strani pa skupno dobro ustvarja predpogoje za to, da se lahko uresničijo procesi participacije posameznikov oziroma, da se ti lahko izboljšajo.«

Tudi nemška škofovska konferenca je leta 1998 prek svoje komisije za družbena in socialna vprašanjih poglobljeno spregovorila o participativni pravičnosti v povezavi s problemom brezposelnosti in socialne varnosti državljanov. Za boj proti brezposelnosti in za večjo integracijo brezposelnih v družbo zahteva participativna pravičnost večje možnosti soudeležbe na trgu dela, na primer ob ustrezni dodatni izobrazbi oziroma pridobljenih kvalifikacijah, dalje z ustvarjanjem konkurenčnih delovnih mest, s primernim pravnim in administrativnim okoljem in s pobudo podjetnikov. Končno pa je pomembno tudi zagotavljanje minimalnih socialnih standardov z reformami socialnih in zavarovalnih sistemov in s prevzemanjem privatnih in prostovoljnih pobud in nalog. Medsebojna odgovornost posameznikov in širše skupnosti so v komplementarnem razmerju, ki ga določata solidarnost in osebna odgovornost. Participativna pravičnost je pravzaprav zelo podobna socialni pravičnosti. Razlika je morda v tem, da ima participativna pravičnost še posebej pred očmi tiste, ki so na robu družbe, ki so kakorkoli zapostavljeni in prikrajšani ter dejansko ubogi. Tako participativna pravičnost prinaša novo perspektivo v razpravo o pravičnosti, s tem ko posebej opozarja na družbeno izključene, obrobne, prikrajšane in uboge.

3.2 Medgeneracijska pravičnost

Aktualna ekološka, ekonomska in socialnopolitična situacija ne izziva razmisleka samo v smeri večje participacije državljanov, ampak predvsem v smeri razmisleka o trajnostnem razvoju in o posledicah našega načina življenja, ki ima in bo imelo vpliv na prihodnje in že obstoječe generacije. Posebno področje konfliktov in škode, ki jo povzročajo izkoriščanje nenadomestljivih naravnih virov in nepovratno poškodovanje naravnih možnosti bivanja ter zadolževanje držav in problemi socialnih sistemov, hočeš nočeš povezujejo generacije med seboj. Osrednji predmet medgeneracijske pravičnosti so odnosi med generacijami in njihov normativni način sobivanja, ki je usmerjen na življenjske in participativne pravice sedanjih in prihodnjih generacij. V središču etičnega razmisleka so pri tem tista individualna dejanja in strukturne odločitve, katerih posledice niso prepoznavne v sorazmerno kratkem času. Koncept medgeneracijske pravičnosti je tako večpomenski, kakor to velja tudi za pojem generacija. Dolžnosti in zahteve znotraj družine so vsekakor nekaj drugega kakor dolžnosti in zahteve, ki obstajajo med več generacijami v družbi, na primer odnosi med dela sposobnim prebivalstvom in upokojenci. Povsem drugače lahko razmišljamo o dolžnostih, če je časovni vidik generacije razširjen na tiste generacije, ki jih še ni.

Različnim vidikom medgeneracijskosti pa je skupno, da izpostavljajo soodvisnost med generacijami, ki jo v temeljni strukturi določajo tako različna starostna obdobja ljudi kakor različna življenjska obdobja posameznika. Govorjenje o generacijah vedno vključuje časovno dimenzijo, ki jo smemo implementirati v sistematično teorijo pravičnosti. Biti sedanja generacija končno pomeni, da se postavlja mo v čas po prejšnjih generacijah in v čas pred prihodnjimi generacijami. Tako se vprašanje identitete in normativnega okvira neke generacije razume v smislu sprejetja ali korekcije znotraj svoje lastne zgodovine in glede na perspektive prihodnjih generacij. Temu ustrezno pravičnosti ni mogoče razumeti zgolj sinhrono v odnosu do sedanjosti, ampak kot medgeneracijsko pravičnost, ki je tudi diahrona z vidika možnih in verjetnih prihodnjih generacij. Medgeneracijska pravičnost je z vidika participativne pravičnosti razumljena iz perspektive, ki zagotavlja neko določeno navzočnost tistih, ki še ne živijo in ki še niso sposobni soudeležbe v sedanjih družbenih konfliktih. Ali bodo prihodnje generacije našle življenjske razmere, ki jim bodo omogočili, da se bodo kot samostojni subjekti razvijali ali ne, je odvisno tudi od tega, kako že sedaj upoštevamo navidezno navzočnost teh generacij v družbenem življenju. To nas do neke mere odgovorno zavezuje do teh generacij. Pri tem mislimo predvsem na socialno varnost v starosti, na brezposelnost in na bolezen, na varovanje okolja, na zmanjševanje javnega državnega dolga in ne nazadnje na izobrazbo in na vzgojo prihodnjih generacij. Vse to so konkretnosti medgeneracijske pravičnosti, s katero poizkušamo z življenjsko in s participativno normativnostjo že danes zagotoviti pravičnost za prihodnje generacije.

Veith tako opredeli pojem pravičnost: »Socialna pravičnost predstavlja celovito obliko pravičnosti, pri čemer upošteva klasično razdelitev pravičnosti na posamične vidike, ki pa jih hkrati postavi v novi kontekst. Pravičnost se ne razume več kot sočasno (sinhrono) prizadevanje za pravičnost med živečimi generacijami, ampak kot medgeneracijsko pravičnost, ki je raznočasna (diahrona), upoštevajoč verjetne zahteve prihodnjih generacij.« (Veith 2004, 322–325)

Medgeneracijska pravičnost zahteva kontekstualno razumevanje, upoštevajoč družinske, družbene in pedagoške strukture. Pri tem je pomemben tudi trajnostni vidik, ki je postal ena od družbenih norm sedanjosti. Avtor tako v sklepu svoje knjige govori o sedmih konkretnih vidikih medgeneracijske pravičnosti:

Ekološka, socialna in finančna situacija sedanjih generacij že danes zahteva normativni razmislek in s tem legitimnost delovanja oziroma njegovo samoomejevanje.

Prihodnjim generacijam smo dolžni zapustiti enake minimalne standarde človekovih pravic, možnosti bivanja in blagostanja in enake zdravstvene razmere, kakor jih imamo sami.

Sedanji posegi v naravo bi morali vključevati časovna merila odzivnosti naravnih procesov samih.

Procesi odločanja v delnih družbenih sistemih bi morali biti osvobojeni vpetosti v kratkoročne cilje in vse bolj usmerjeni v prihodnost.

Medgeneracijska pravičnost v družinah bi pomenila, da so možnosti, potrebe in ustvarjalne razmere za vse generacije upoštevane tako pri porazdelitvi funkcionalnih in čustvenih kakor tudi socialnih virov, potrebnih za življenje.

Medgeneracijska pravičnost med družbenimi generacijami pomeni, da je treba upoštevati različne in specifične življenjske možnosti posameznih generacij. Na novo je treba razmisliti o zavarovalnih sistemih, o varnosti v starosti, o odpravljanju brezposelnosti in o zdravstvenih sistemih. K temu sodita zgraditev sistemov za varovanje okolja in postopno zmanjšanje državnih dolgov.

Medgeneracijska pravičnost na ravni pedagogike zadeva izobraževanje od osnovnega do nadaljevalnega in vseživljenjskega izobraževanja. V središču je vprašanje enakih možnosti dostopa do izobraževanja in do sodelovanja pri družbenem razvoju (Veith 2006, 183–184).

4. Opredelitev pravičnosti pri cerkvenem učiteljstvu

Katekizem katoliške Cerkve, člen 2411, navaja klasično opredelitev trojne pravičnosti (menjalno, razdelilno in zakonito). V poglavjih o gospodarski dejavnosti in o pravičnosti in solidarnosti med narodi govori katekizem tudi o družbeni in socialni pravičnosti, ki ju velja videti v globalnem kontekstu. Kompendij DNC v točki 202 postavi pravičnost kot protiutež sodobnemu koristoljubju in pokaže na nujnost preseganja gole pravičnosti v medosebnih in družbenih razmerjih ter s tem odpre prostor za ljubezen kot krepost (204–208).

Pojmovno zvezo pravičnost in ljubezen je razvil v svoji okrožnici *Bog je ljubezen* Benedikt XVI. Izhaja iz zgodovinskega dejstva, da se je problem pravičnosti zaostрил med industrijsko revolucijo v 19. stoletju. Strinja se z idejnimi tokovi, ki so videli v pravičnosti temeljno načelo države, katere cilj je pravična družbena ureditev. Takšna ureditev ob načelu solidarnosti vsakemu zagotavlja njegov delež pri skupnih dobrinah (Benedikt XVI. 2009, 26). V nadaljevanju se papež kritično ozre na prehojeno pot Cerkve od začetkov socialnega vprašanja do najnovejšega časa. Celotno 28. točko okrožnice posveti opredelitvi razmerja med pravičnostjo in ljubeznijo. Osrednjo nalogo politike vidi v »pravični ureditvi družbe in države«. Potem uvede razlikovanje med pristojnostmi Cerkve in države v duhu drugega vaticanskega koncila, ki je v skladu z versko svobodo posameznika. Ker opredeli pravičnost kot cilj sleherne politike, je pomembno, da razloži tudi svoje razumevanje politike. Tako pravi, da je »politika več kakor tehnika oblikovanja javne ureditve: njen izvor in cilj je ravno pravičnost, ta pa je etične narave. Tako država praktično nikdar ne sme zavrniti vprašanja: kako je treba pravičnost tukaj in zdaj uresničevati? To vprašanje predpostavlja drugo, še bolj temeljno vprašanje: kaj je pravičnost? Gre za vprašanje praktičnega razuma: da bi mogel razum pravilno delovati, si je treba vedno znova prizadevati za njegovo očiščenje, kajti z njegovo etično zaslepitvijo in prevlado interesov ter oblasti, ki ga oslepita, pridemo v nevarnost, ki je ni mogoče nikdar povsem odstraniti.

Na tej točki se dotikata politika in vera ... Iz božje perspektive vera osvobaja razum njegove zaslepljenosti in mu zato pomaga, da je to, kar je. Vera omogoča razumu, da bolje opravlja svoje lastno delo in bolje vidi to, kar mu je lastno.

V tem smislu razume papež družbeni nauk Cerkve kot tisti nauk, ki želi »prispevati k očiščenju razuma«. Saj DNC izhaja iz razuma in iz naravnega prava, ki je posledica »splošne človeške narave«. Cerkev želi sodelovati pri gradnji pravične družbe tako, da pomaga oblikovati vest posameznikov, ki delujejo v politiki, in tako, da se krepi spoznanje o tem, kaj so prave zahteve pravičnosti. »To pa pomeni: graditev pravične družbene in državne ureditve, po kateri vsakemu pripada svoje, je osnovna naloga, ki si jo mora zastaviti vsaka generacija znova.« Primarno je to naloga politike, indirektno pa Cerkve, ki z očiščenjem razuma in z etično vzgojo prispeva svoj delež. Posebej posvari, da »Cerkev ne more in ne sme prevzeti političnega boja, da bi uresničila kar najbolj pravično družbo«. Mora pa z »argumentacijo vstopati v spopad razuma, prebujati mora duhovne moči, brez katerih se pravičnost, ki vedno terja tudi odpovedi, ne more uveljaviti in uspevati«.

Zelo podobne ideje je papež razvijal kot kardinal Ratzinger v razpravi o Politični viziji in politični praksi, ki jo je predstavil v Trstu dne 20. septembra 2002, in v razpravi Kaj drži svet skupaj, ki jo je imel dne 19. januarja 2004 na Katoliški akademiji Bayern. V tej razpravi tudi bolj natančno pove, kako razume odnos med pravom, naravo in razumom. Ratzinger se sprašuje, ali obstaja univerzalni pravni red. Pri tem ugotavlja, da minimalnega soglasja ne garantira več vera, ampak ga je treba najti v naravi in razumu. Tako so nekateri avtorju razvili naravno pravo kot nekaj, kar temelji na razumu. Uveljavilo se je razumevanje naravnega kot umnega, ki presega meje verovanja (Ratzinger 2005, 37). Ratzinger se sklicuje na Huga Grotiusa, Samuela Pufendorfa in na druge, ki so razvili idejo naravnega prava kot razumnega prava, ki torej postavlja razum kot skupni organ, iz katerega izhaja pravni red. V naravnem pravu vidijo tisti skupni temelj, ki je ohranil svoje mesto v katoliški tradiciji in ki omogoča tako dialog v sekularnem svetu kakor z drugimi religijami. A ker je ta argument postal nepopularen, se avtor ne želi opreti nanj. Zaveda se, da ideja naravnega prava predpostavlja posebno razumevanje narave, pri katerem narava in razum vstopata drug v drugega. V tem smislu, da je narava sama razumna. Takšen pogled na naravo se je porušil z evolucijsko teorijo. Narava sama po sebi ni razumna, če tudi v njej obstaja umno ravnanje. V pojmu naravnega zakona je ostalo samo še to, kar je že spoznal Ulpijan v svojem znamenitem stavku: »*ius naturae est, quod natura omnia animalia docet*.« To pa je premalo, da bi lahko odgovorili na vprašanje, kakšna je specifična naloga človeka pri ustvarjanju sodobnega pravnega reda. Sodobne človekove pravice so v bistvu razumni izraz naravnega prava. Človekovih pravic ne moremo razumeti brez predpostavke, »da je človek kot človek, preprosto po svoji pripadnosti človeški vrsti, subjekt prava, da njegova bit sama v sebi nosi vrednost in normo, ki jo je potrebno najti ne pa iznajti« (38). Na koncu se sprašuje, ali ne bi bilo na mestu, da bi teorijo o človekovih pravicah dopolnili s teorijo o človekovih dolžnostih, to pa bi ponovno odprlo vprašanje, ali ne obstaja neka razumnost narave in tako pametni red za človeka in za njegovo mesto sredi sveta. Takšen pogovor bi danes moral potekati na medkulturni in na medverski ravni.

S tem izzivom je papež nagovoril predstavnike nemškega parlamenta, ko je leta 2011 v svojem, od vseh strani sprejetem in pohvaljenem nagovoru med drugim dejal: »Kako spoznamo, kaj je prav? V zgodovini so pravne ureditve skoraj vedno utemeljevali religiozno ... Krščanstvo je namesto tega opozarjalo na naravo in razum kot na dejanska izvora prava – opozarjalo je na povezavo objektivnega in subjektivnega razuma. Ta povezava seveda predpostavlja utemeljenost obeh področij v umu Boga Stvarnika ... Za razvoj prava in za razvoj človečnosti je bilo odločilno, da so se krščanski teologi nasproti religioznemu pravu, kakršno je terjala vera v bogove, postavili na stran filozofov. Krščanski teologi so razum in naravo v njuni medsebojni naravnosti priznali kot za vse veljaven izvor prava.« (Benedikt XVI. 2011, 8).

Glede tega se v svojem govoru sklicuje na znano mesto v Pismu Rimljanom 2,14, kjer je govor o skupni naravi ljudi in o njihovi vesti. Da naravnopravna teorija danes ni več splošno sprejeta, je razlog v prepričanju, da obstaja prepad med tem, kar smo (*Sein*), in tem, kar bi naj bili oziroma naj bi storili (*Sollen*). Razlog za to vidi papež v pozitivističnem pojmovanju narave in razuma. Svojo analizo problema sklene takole: »Pozitivistični pojem narave, ki razumeva naravo čisto funkcionalno, tako kakor jo razlaga naravoslovje, ne more vzpostaviti mostu do etosa in prava, ampak lahko spet prikljiče samo funkcionalne odgovore. Isto pa velja tudi za razum v pozitivističnem pojmovanju, ki ga imajo v veliki meri za edino znanstveno pojmovanje. Tisto, česar ni mogoče preveriti ali potvoriti, potemtakem ne spada na področje razuma v strogem smislu. Zato je treba etos in religijo dodeliti prostoru subjektivnega in izpadeta iz območja razuma v strogem pomenu besede. Kjer prevladuje edino pozitivistični razum – in tako je v naši javni zavesti v veliki meri –, tam sta razveljavljena klasična izvora spoznanja za etos in pravo. To je dramatičen položaj, ki se tiče vseh in o katerem je potrebna javna razprava. Bistveni namen mojega govora je, da roteče povabim k takšni razpravi.« (8)

5. Sklep

Analitično-zgodovinska in sistematična predstavitev pojma pravičnost kaže na večplastnost problema. Če se pravičnost na svojem začetku razume predvsem kot posameznikova krepost, se v nadaljevanju vse bolj širi na polje socialnega in širšedružbenega konteksta, ki v končni fazi vključuje vse družbene institucije, sisteme in podsisteme. Skupno veliki večini avtorjev je, da vidijo v pravičnosti univerzalni pojem, ki ga je treba racionalno utemeljiti in ga tako narediti obče objavljivega. Zgodovinsko in filozofsko gledano, pa se zatakne pri vprašanju, kako razumemo naravo, človekovo umno naravo in vlogo človeka kot posameznika sredi tega sveta in njegovega urejanja za njegovo lastno – posameznikovo – in skupno bivanje. Večina sodobnih avtorjev gradi na predpostavki avtonomnega subjekta, ki si svobodno in odgovorno ustvarja možnosti za bivanje. Pri tem ga zavezujejo etična merila, ki si jih v etičnem diskurzu postavlja sam, na podlagi različnih filozofskih in družbenih predpostavk. Nevarnosti etičnega relativizma in pravnega

pozitivizma bi se rado izognilo cerkveno učiteljstvo, ki vztraja in predlaga, da se o pojmu naravni zakon kot temelju pravnega reda ponovno razmisli; upošteva naj se, da sta dejansko človek in svet (stvarstvo) v svojem jedru nekaj stabilnega, nespremenljivega in da ni vloga razuma samo v postavljanju etičnih pravil, ampak tudi v odkrivanju tistih, do katerih se mora človek vesti z veliko mero odgovornosti in obveznosti, če želi s svojim delovanjem ohraniti možnosti za bivanje tudi za prihodnje generacije. Prav iz tega vprašanja se je izoblikovala kategorija medgeneracijske pravičnosti. Vendarle pa se ob tem zastavlja vprašanje, ali ni prav dejavnik časa takšno nepredvidljivo dejstvo, ki nastopa v medgeneracijski pravičnosti, da nam kljub integraciji prihodnjih generacij v razumevanje pravičnosti pušča preveč odprtih vprašanj in z njimi negotovosti, pri delovanju in pri vzpostavljanju socialnih struktur. In dalje: ali ni prav ekološka problematika tista, ki je voda na mlin zagovornikom naravnega zakona, do katerega ni mogoče zavzeti samo subjektivno dinamičnega in svobodnega ter ustvarjalnega pristopa, ampak tudi samoomejitvenega, ki si dovoli postavljati meje kot vnaprej zapisane danosti. Vsekakor razprava na tem področju ostaja odprta in si jo želi celo sam papež.

Kratice

BL – Benedikt XVI. 2011. 2006. Okrožnica *Bog je ljubezen*. Ljubljana: Družina.

KKC – *Katekizem katoliške Cerkve*. 1993. Ljubljana: Družina.

LKE – Štuhec, J. Ivan, in Anton Mlinar, ur. 2007. *Leksikon krščanske etike*. Celje: Mohorjeva družba. CD-ROM.

SSSK – *Slovar slovenskega knjižnega jezika*.

Reference

Aristoteles. 1994. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.

Benedikt XVI. 2011. *Sposobnost razlikovati med dobrim in hudim*. Ljubljana: Družina.

— — —. 2009. *Okrožnica Ljubezen v resnici*. Ljubljana: Družina.

Bondolfi, Alberto. 1990. *Gerechtigkeit*. V: Hans Rotter in Günter Virt, ur. *Neues Lexikon der Christlichen Moral*. Dunaj: Tyrolia.

Gabriel, Ingeborg, in Ludwig Schwarz, ur. 2011. *Weltordnungspolitik in der Krise: Perspektiven internationalen Gerechtigkeit*. Paderborn: Schöningh.

Kompandij družbenega nauka Cerkve. 2007. Ljubljana: Družina.

Mieth, Dietmar. 2009. *Solidarität und Gerechtigkeit: Die Gesellschaft von morgen gestalten*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

Ramovš, Jože. 2010. Praznični posvet ob 2. evropskem dnevu medgeneracijske solidarnosti. *Kakovostna starost* 13, št. 2:94–101.

Ratzinger, Joseph. 2005. *Werte in Zeiten des Umbruchs*. Freiburg: Herder.

Stres, Anton. 1996. *Svoboda in pravičnost*. Celje: Mohorjeva družba.

Veith, Werner. 2006. *Intergenerationelle Gerechtigkeit*. Stuttgart: Kohlhammer.

— — —. 2004. *Gerechtigkeit*. V: Mariane Heimbach-Steins, ur. *Christliche Sozialethik*. Zv. 1, 315–326. Regensburg: Friedrich Pustet.

Vogt, Markus. 2012. *Soziale Marktwirtschaft im Anspruch des Aristotelischen Gerechtigkeitsmodells*. Kirche und Gesellschaft 391. Köln: J. P. Bachem.

Tone Svetelj

Searching for growth, fulfillment, and freedom within modern secularized society A new perspective for Christianity

Abstract: Charles Taylor's critical reflections on moral, political, and social philosophy, anthropology, secularism, and Christianity offer inspiring ideas about modernity that indicate two poles. On one hand, there is the extraordinary potential in the human search for growth, fullness and freedom, while on the other hand, there is the human self sufficiency and exclusiveness with regard to exploration of new paths to fulfillment. Given this perspective, Taylor describes modernity in terms of »exclusive humanism,« which reveals man's desire to explore new meaningful horizons and create a better world while remaining narrow and exclusive in his method of proceeding. Taylor characterizes modern moral philosophy as very motivating, promising for its neutrality, and based on a method that it considers normative. This philosophical approach is inadequate, according to Taylor, because the supposed neutrality is only apparent; the »neutrality« and »normative method« are essentially grounded on certain substantial norms, i.e., principles and values that provide the foundation for those normative aspects and their inspirational power. These principles and values are not, however, sufficiently taken into account by modern philosophical discourse.

Taylor's anthropological concern is revealed throughout his thinking about modernity: an honest search for what is good, which is based on an analysis of the searcher's openness/closedness for new opportunities for growth, fullness and freedom. Christianity, with its dynamic search for its place in modernity, remains a source of inspiration for Taylor's reasoning. Nonetheless, Taylor remains critical of this religious quest as well, especially when it avoids or excludes certain aspects of modernity. Taylor describes such religious quest as »excarnation«, as opposed to »incarnation«.

Key words: secularism, modernity, exclusive humanism, procedural ethics, incarnation, excarnation, Christianity.

Povzetek: **Iskanje rasti, polnosti in svobode v moderni sekularizirani družbi: nova obzorja za krščanstvo**

Kritično razmišljanje Charlesa Taylorja o moralni, politični in družbeni filozofiji, o antropologiji, o sekularizmu in o krščanstvu je navdihujoče razglabljanje o moderni, ki ima dva pola: na eni strani nam razkriva izredni potencial v človekovem iskanju rasti, polnosti in svobode, na drugi strani pa nam kaže zaprtost in ekskluzivnost v raziskovanju novih poti do polnosti. Gledano s tega vidika, opisuje Taylor moderno kot »ekskluzivni humanizem«, ki razodeva človekovo željo po odkrivanju novih obzorij smisla in po ustvarjanju boljšega sveta. To odkrivanje pa istočasno ostaja ozko in izključujoče v svojem napredovanju. Taylor opisuje moralno filozofijo moderne kot zelo motivirano, ki veliko obeta s svojo nepristranskostjo in je utemeljena normativno. Gledano s Taylorjevega zornega kota, pa takšen filozofski pristop ni ustrezen, saj je predpostavljena nepristranskost samo navidezna. Ta »nepristranskost« in »normativni« način v bistvu temeljita na nekih substancialnih normah oziroma principih in vrednotah, na katerih je postavljen sam normativni način razmišljanja in iz katerega izvira njegova privlačnost. Kakorkoli že, filozofija moderne posveča premalo pozornosti tem načelom in vrednotam.

Taylorjevo razmišljanje o moderni ves čas odseva njegovo skrb, ki je antropološke narave: iskreno iskanje tega, kar je dobro za človeka. To iskanje temelji na razčlenjevanju iskalčeve odprtosti/zaprtosti pred novimi možnostmi rasti, polnosti in svobode. Krščanstvo s svojim dinamičnim iskanjem mesta v moderni ostaja v Taylorjevem razmišljanju vir novih navdihov. Kljub temu pa je Taylor kritičen do tega religioznega iskanja, še posebno kadar se to iskanje izogiba kakim vidikom moderne ali pa jih izključuje. Takšno religiozno iskanje Taylor opisuje z izrazom »ekskarnacija« oziroma nasprotje »inkarnacije«.

Ključne besede: sekularizacija, moderna, ekskluzivni humanizem, proceduralna etika, inkarnacija, ekskarnacija, krščanstvo

The recent global economic troubles and the political struggles over how to resolve them reopen in many ways the question of the nature of justice in modern society and the changes necessary for the construction of a more just world. Even though this task is inevitable and complex, in agreement with Charles Taylor, I do not think that the question of the nature of justice should be taken as our starting point. Prior to dealing with that issue, we need to clarify the primordial ground of our reflection on moral issues: do we base our reflection on what is right and what we ought to do? or do we look first for what is good to be or what is good to love? The right answer is not an exclusive either-or position because both poles ultimately have to find their place. Nonetheless, the question of *good* should be placed before the question of *right*, because »good« determines what is »right« as well as »just« for human agency.¹

This paper is based on Charles Taylor's critical and inspiring reflection about modernity, especially from the point of view of moral, political, and social philo-

¹ Following this line, liberalism, neoliberalism, libertarianism, and other similar schools of political philosophy offer insufficiently grounded solutions.

sophy, and of anthropology, secularism, and Christianity. His comprehension is intriguing, indicating the extraordinary potential in the human agent's search for flourishing, fullness, and freedom, i.e., on one side, the good, and on the other, the agent's narrowness and exclusiveness in his research, i.e. unawareness of and closedness to some alternative ways of fulfillment. In Taylor's terminology, these are the features of what he calls »exclusive humanism«, as we will see in the first part of this paper.

As an example of the agent's openness and closedness in her research, Taylor presents a procedural, or normative, ethics. Even though this ethics claims to be neutral and impartial with regard to the good and in its search for what is just, in reality it grounds its procedure on some substantial components, i.e. principles and values that constitute the foundation of that procedure and provide its inspirational power. These principles and values, however, remain insufficiently articulated.

Throughout his reflection, Taylor's primary philosophical concern remains anthropological and can be summarized as what is good for human agency or as how we can construct our identities as human beings.

Without drawing specific conclusions, in this paper I present Taylor's concern in terms of the openness/closedness of human agency to new possibilities of flourishing, fullness, and freedom in the context of exclusive humanism, normative ethics, and Christianity in modernity. Taylor's critique of the narrow-minded and exclusive aspects of modernity remains all the time an invitation to explore new fields of fulfillment, providing us more meaningful and inclusive answers. In this perspective, Christianity in its dynamic search for its place in modernity doubtlessly offers meaningful solutions, if it bases itself more on the principle of *incarnation* and less on the principle of *excarnation*, as we will see in the third part of this paper.

1. Exclusive Humanism

In *A Secular Age* (Taylor 2007), Taylor offers a complex description of modernity, based on comparison, contrast, and, finally, exposition of the differences the conditions of belief between the 16th and 20th centuries. Taylor claims that the believer living in 1500 struggled to properly express his faith; in an analogous way, in 2000, not only the believer but also the unbeliever struggles to express and justify coherently his faith or lack of faith. Taylor demonstrates his thesis through a long reconstruction of the historical background of modernity, based on the following principle: if we want to grasp our present spiritual, social, and political predicaments (i.e. the way we moderns understand and reflect upon ourselves) we need to understand the previous conditions which we overcame (Taylor 2007, 29). Once we know our historical background and can see the contrasts between our past and our present, we will hopefully have a larger and more adequate view

of modernity and better understand the »negation« of God that has become so overwhelming in our secular age.²

Taylor describes the last five hundred years as an ongoing struggle to define anew what is important and meaningful in our life and what is good for human agency. This struggle expresses itself in the forms of disenchantment, deism, exclusive humanism and anti-humanism, immanent counter-Enlightenment, and of stories based on an immanent frame and closed world structures. While each of these forms shapes modernity, for the purpose of this article, I will focus on exclusive humanism because it allows us to better comprehend in a secular society the question of morality in general and of justice in particular.

Exclusive humanism represents one of the crucial steps toward modernity and its imbued secularism. Taylor claims neither that modernity equals exclusive humanism nor that this form of humanism is something completely new in our time: ancient Epicureanism belongs to the same family. What Taylor does claim is that this humanism has reached unprecedented dimensions in the last decades. The main characteristic of this humanism is the shift from a society in which belief in God was unchallenged and unproblematic and in which unbelief was virtually impossible to one in which faith is one possibility among many others, and frequently not the easiest one to embrace (18–20). Taylor goes on to state that this phenomenon ends the era of »naïve« religious faith so present in pre-modern times, opening new options for modernity, explaining how something other than God can become the »fullness« of human aspiration, and offering a substitute for *agape*, so crucial for the Christian religion.

To explain the appearance of exclusive humanism, Taylor creates a spiritual outlook, in which two conditions take place (234). The first condition is negative, the disappearance of the world as *en*-chanted. The human agent in pre-modern times viewed himself as existing in a cosmology based on God, or in a universe instantiated with normative patterns and symbols. In modernity, he perceives the world through his instrumental reason, with which humans do not admire the creator, his creation and his sovereignty, but view the world as a vast field of mutually affected parts. The search for the most efficient systems to reinforce the harmony of mutual interests, especially material benefits, replaces the previous normative patterns. These systems are created by the same power of the human will and not imposed on human life from outside. Thus human will, exercised through human reason, becomes the most important component of human dignity, which will realize a new order as far as possible. Through identification and realization of this new order, the acting subject feels energized and motivated on his path toward moral fullness and personal fulfillment. These two rewards, fullness and fulfillment, replace Christian *agape* and should be experienced within

² »... our understanding of ourselves as secular is defined by the (often terribly vague) historical sense that we have come to be that way through overcoming and rising out of earlier modes of belief. That is why God is still a reference point for even the most untroubled unbelievers, because he helps define the temptation you have to overcome and set aside to rise to the heights of rationality on which they dwell.« (Taylor 2007, 268)

the span of the agent's life. Even more, modern exclusive humanism not only replaces the religious tradition but also creates a powerful constitutive strand of modern western spirituality as a whole: affirming the value of life, succoring and sustaining life, and healing and feeding. Previously, one of the purposes of God was sustaining human life; now the same idea becomes evident in the contemporary concern to preserve life, to bring prosperity, to reduce suffering world-wide, to an extent that Taylor thinks is without historical precedent (370).

Taylor calls the second condition he sees as necessary for the appearance of exclusive humanism positive: »a viable conception of our highest spiritual and moral aspirations arises such that we could conceive of doing without God in acknowledging and pursuing them« (234). This condition allows us to experience moral/spiritual resources, and consequently moral fullness, as something purely immanent, within the range of purely intra-human powers, a capacity in »human nature«. The fulfillment and fullness of human life becomes »exclusive«, i.e. within the domain of human power, making no reference to something higher that humans should reverence, love, or acknowledge. In Taylor's narrative this move is the crucial part of his interpretation because it explains how in modernity »unbelief« became one option among other (244–245).

Correspondingly, these two conditions change the way the modern agent conceives of himself (27–39). In pre-modern times, the enchanted world and cosmic forces influenced and shaped the agent's life. Embedded within the larger frames of the cosmos, the self became porous, vulnerable, fuzzy, and capable of being penetrated by different sources. Completely opposite to the porous self is the buffered self, residing in the dis-encharmed world that is modernity. Here the self is buffered because the things do not come from the outside; all thoughts, feelings, and purposes reside in the mind, i.e. distinct from the »outer« world. The buffered self conceives of himself as invulnerable to external sources, self-controlling, fearless, master of the meaning of things, and separated from certain social practices, collective rites, devotions, traditions, and social bonds. The buffered self gives preference to individual desires over social structures or traditions. He feels empowered because he believes himself able to impose a new and better order and discipline on self and society. The same idea of re-ordering social structures and re-shaping human lives inspires and motivates him. Realization of this project is about much more than some external changes of society; it represents at the same time the agent's self-realization. The idea of a new order becomes his moral obligation, the success of which will benefit all people.

Taylor maintains that the agent's confidence in herself contributes to the appearance of exclusive humanism, as well as to her belief that she can create an effecting order in life and society, approximate to the ideal model of mutual benefit (247). To act for the good of human beings becomes the main motivation and principle of exclusive humanism. This motivation is based on the idea that human beings are endowed with a capacity for benevolence, altruism, sympathy, empowering us to act for the good of others in virtue of their being fellow humans. These ideas, once attributed to God, are now immanentized and attributed to humans.

Such a shift in the understanding of benevolence and altruism is basically seen as a fruit of escaping from narrow particular obligations. This benevolence, deeply rooted in human nature, constitutes at the same time the power necessary for creation of a new order marked by universal benevolence and justice. These two expressions, which find their historical background in Christian faith,³ have become in modernity an active re-ordering in life and society that creates a harmonious social order that involves caring for all members of society. In other words, such benevolence and justice reach truly universal dimensions. The modern agent takes care of other members of her own society as well as those who farther away, and lives her life in terms of right conduct that makes her a decent person. Her acting with benevolence for the universal good represents the highest moral experience and ideal. In pre-modern times, the origin of this acting was linked with God or some religious principles; now the power to create a new order finds its place in each of us, in our human nature, independently of grace and God's help. The dis-engaged reason, freed from religion, and at the same time confused and perturbed with personal desires, cravings, and envy, creates a new view of the whole, which reinforces in itself the agent's desire to serve that whole.

Taylor does not pretend to give us a full explanation of the rise of exclusive humanism or to show its inevitability. Our modern period remains open to alternative interpretations. Taylor's intention is to identify the moving forces and motivations behind the birth and development of exclusive humanism, i.e. the ethics of freedom and mutual benefits, which have become the foundation for modern morality, as we will see in the second part of this paper. Having identified these moving forces, Taylor proposes a reading which makes sense to us moderns in our orientation to a secular age, which pulls us beyond the previous frameworks of humanist ethics, and of metaphysical and religious beliefs. Such a reading creates confidence in human power and its ability to create a new universal order and triggers in the human agent a new understanding of himself as a dis-engaged, disciplined agent, capable of remaking the self (257).

All these achievements of exclusive humanism did not just happen with modernity and will not necessarily continue to inspire and empower us to act for the good of human beings. Benevolence and altruism will not always remain unvaried, inspiring us with the same intensity; they demand of us training, insight, and frequently much work on ourselves. Benevolence, altruism, authenticity, and freedom are not simply given to us by birth; they [sometimes suffer from] a lack of understanding and result only from much struggle, and repeated attempts to actualize them. The same is true of the question of justice, as we will see below.

Despite the attractiveness and inspirational power of exclusive humanism,

³ Even though excluding every reference to the transcendent, Taylor states that exclusive humanism takes over the idea of universalism from its Christian background, which had been teaching that the good of everyone must be served in the process of re-ordering things. In this sense, Christian agape teaches its believers to go beyond the bounds of any already existing solidarity (e.g., the good Samaritan). The ultimate power to do that does not reside in a pre-existing community or the idea of solidarity, but is considered as a free gift of God, Taylor concludes in his *A Secular Age* (2007, 245–246).

Taylor remains critical of it. Exclusive humanism finds fertile grounds only within a »horizontally« imagined society that is based on a secular time-understanding, and unrelated to any »high points« or something higher what humans should reverence, love, or acknowledge (713). Being closed to any transcendence, exclusive humanism becomes very problematic, especially when it deals with questions of death, violence, and suffering, to which exclusive humanism provides insufficient answers. Taylor insists that the need of the human heart to open a door to the transcendent and to go beyond cannot be seen as a result of a mistake, an erroneous world-view, bad conditioning, or even worse, as a pathology. Human beings have an ineradicable bent to respond to something beyond life, to which exclusive humanism does not offer a sufficient answer (638).

2. Normative Ethics Lacks Sufficient Foundations for Morality and Agent's Fulfillment

Exclusive humanism shapes not only the agent's perception of the world and his self-awareness; it conditions certain forms of modern moral philosophy as well. From the beginning of *Sources of the Self* Taylor maintains that the modern notion of morality is often uncritically narrow-minded and lacking sufficient foundation. For this reason Taylor broadens the notion of morality. Next to issues such as justice, respect for other people's life, well-being, and dignity, we need to examine what »underlies our own dignity, or questions about what makes our lives meaningful or fulfilling« (Taylor 1989, 4). With such an extended definition of morality, Taylor clearly indicates the insufficiency of the prevailing mainstream of moral philosophy in the English-speaking world over the last two centuries. We cannot reduce morality to moral obligations or theories and principles of right conduct, telling us what we ought to do but excluding what is good to do or what may be good (Taylor 1995). What is ignored and missing is moral consciousness and beliefs, which tell us what is right or wrong, higher or lower, and which remain independently of our desires, inclinations, and choices, and offer standards by which those desires, inclinations, and choices can be judged.

Taylor similarly criticizes moral theories which favor »a conception of the world freed from anthropocentric conceptions« (Taylor 1989, 56). Such theories are based on naturalism and maintain that we ought to understand human beings in terms contiguous with the modern natural sciences. Consequently we should include the methods and ontology of the natural sciences as the most appropriate model for our self-understanding, and turn away from descriptions of things in terms of significance, value, and meaning. Naturalism and moral thinking based on it perceive morality simply as a *guide* to human *action*. This guidance indicates to us what it is right to do and what the contents of moral obligations are but leaves aside questions of what good means, what the nature of the good life is, what is valuable in itself, what we should admire or love, or what makes our life worthwhile or fulfilling. For example, everyone agrees that we have to follow some

social obligations like those forbidding killing, violence, lying, and the like, as the functional requirements of any human society. From the naturalist point of view, these rules, taken in themselves, should be sufficient; in Taylor's perspective, they are insufficient because we need to take these rules and terms as a part of the background against which we understand such terms as, for example, »murder«, »assault«, »honesty«. We can justify and explain [such terms] only after perceiving the good behind them (for example, the sanctity or dignity of human life, of bodily integrity, and of the human aspiration to the truth). In order to achieve this, we need to identify a framework or background of information, within which our lives take place and where we can find meaning. Taylor defines such a framework as a crucial set of qualitative distinctions, which makes some action or mode of life or mode of feelings incomparably higher, deeper, fuller, purer, more admirable, than others. Not to have such a framework is utterly impossible for us; we have to live within frameworks or horizons because they are the rational bases we sense making possible our identity as human agents.

Taylor therefore concludes that we should not consider right and good as two properties of the universe which are without any relation to human beings and their lives (56). For this reason a naturalistic approach or any moral code based on naturalism is unacceptable: it does not help us in our struggle to »make the best sense« of our lives nor establish what it means to »make sense« of our lives. Naturalistic descriptions of the good life in terms of right action do not articulate sufficiently the significance that certain actions or feelings have within our life. Such descriptions reduce human nature to its rationality and ignore the specificity of the moral subject as well as the relevance of human embodiment in space and time. Such a reductive approach to morality is typical, in Taylor's view, not only of the naturalist explanation of morality but also of modern utilitarianism and various derivations of Kant's moral philosophy when they claim to have found and to base all morality on one specific principle such as human pleasure or the greatest amount of human happiness or human reason, and from there derive further moral principles.

These kinds of moral theory have something in common: they share a *procedural conception* of ethics, which Taylor describes as the opposite of *substantive* ethics (85). By »procedural conception«, Taylor means ethics which considers the *way* of thinking of the human agent (i.e. the reasoning procedure) as more important than the *outcome* of her reasoning. Instead of prioritizing a] substantive *good*, procedural ethics sees its purpose to be in *substantive* terms the agent's rationality, thoughts and feelings. Taylor calls this the ontologizing of a rational procedure, meaning the reading of the ideal method into the very constitution of the mind. Consequently, good and correct thinking is not defined by the substantive truth or by a correct vision or by any reference to the good, but by a certain style, method, or process of thought that is considered to be correct and coherent in itself. According to this approach, moral action should be defined, not by what is good, but by the principles of action. Taylor summarizes this position succinctly: procedural ethics »demands that one proceed on the assumption that metaphysi-

cal questions can be decided independently of assumptions about the good« (Taylor 1993, 337–360).

The procedural conception of ethics and the theories of right action are unacceptable and internally contradictory for various reasons. They appear to claim that they do not refer to any kind of overarching good and do not construct morality in relation to the good, but in fact they are motivated by the strongest moral ideals, like freedom, altruism, and universalism, as we saw in the first chapter. These ideals are crucial in modernity, Taylor calling them »the central moral aspirations of modern culture, the overarching goods which are distinctive to it« (Taylor 1995, 132–55).

Let us assume with Taylor that there is general agreement in modernity on the importance of these moral aspirations. Taylor asserts that the advocates of procedural ethics simply deny any relevance to these supreme goods, ideals, preferring to ignore them rather than to struggle to explain the deeper sources of their own thinking. In the third chapter of *Sources of the Self*, Taylor describes this kind of moral philosophy as the »ethics of inarticulacy«. Such ethics involves inarticulateness about the good and avoidance of a deeper analysis. It promulgates as greatest good of our civilization a dis-engaged, free, rational agent, able to live in a completely disembodied way, out of concrete time and place. Taylor's position at this point is very clear: any theory that claims to be right has to prioritize locating itself in reality in relation to the notion of the good. The question of the good is unavoidable; otherwise the whole discussion collapses into incoherence (Taylor 1993, 349) or remains a delusion (358).

3. *Incarnation and Excarnation as Two Modes of Living Christianity*

Let us turn now the role of Christianity within the context of exclusive humanism with its extraordinary potential due to the agent's search for fulfillment and freedom, and within the context of the inarticulacy of normative ethics. In reflecting on Christianity and its role in modernity, Taylor remains critical on one hand, while on the other continuing to search for more meaningful answers from the point of view of Christianity. His reflection is much more than a historical overview and recognition of Christianity as one of the main sources of our Western identity; his reflection is primarily an evaluation of those modes which seem too rigid in their interpretation of the right way of living religious life, as well as those social regulations and religious institutions which are exclusively rooted on religious principles. Following Taylor in his critique of normative ethics, one could say that an overemphasis on the normative aspects of Christianity risks ignoring and missing the core message of Christianity and our task as Christians, i.e., spreading love, being hopeful, and having faith in our dialogue with modernity. A narrow-minded and rigid understanding of religious principles can easily lead us to overlook the modern agent's search for freedom and his struggle to find meaning

which are two crucial aspects in Taylor's narrative about modernity in terms of exclusive humanism.

In *A Secular Age*, Taylor develops two modes of living out our deepest religious convictions of Christianity: the way of *incarnation* and the way of *excarnation*. In both cases, Taylor develops definition of these terms that are more descriptive than dogmatic or normative and always tied to specific historical circumstances. These two ways are two complementary poles of the believer's struggle to express what she believes; therefore, they should not be viewed in isolation. They present two vectors shaping the religious and spiritual life of believing individuals and the functioning of religious institutions in modernity. It is true, however, that one of the two poles or vectors normally prevails over the other, and correspondingly marks more distinguishably the nature of religious life.

Without going into a deep theological discussion, Taylor concisely delineates the meaning of incarnation as the core notion of Christianity: God became a person in order to reestablish the communion of humans with God (Taylor 2007, 278). This communion also allows transformation of the human agent with his emotions, body, and history, and the integration of a person into his true identity. In this perspective, Taylor challenges exclusive humanism to accept the notion of incarnation as a possible meaningful answer to the human search for meaning and fulfillment. At the same time, Taylor challenges believers and religious institutions to find a new modern language through which the notion of incarnation can become a more attractive concept that includes every aspect of the agent's existence.⁴

At this point we do not need to develop further the relevance of this notion to shaping the faith of individuals, different traditions, ethical teachers, or the entire social structures. Taylor argues that, since the High Middle Ages, Western society has repeatedly attempted to integrate faith more fully into the agent's ordinary life. Inspired by the notion of incarnation, many believers have attempted to combine their faith in the incarnate God with their everyday life on the personal and social level. However, the same need to make God more fully present in everyday life paradoxically led to the confining of faith to a purely immanent world, characterized by unbelief and exclusive humanism and claiming to be superior to Christianity on the basis that (1) exclusive humanism rewards benevolence now and here, and not in the hereafter; Christianity seems sometimes to exclude heretics and unbelievers from its domain, while exclusive humanism seems to be more truly universal (144–5; 361).

This move from Christianity should not be seen necessarily as a negative one or as an explicit rejection of Christianity. Taylor sees something positive in it: the move toward a more ordinary life is at the same time the rehabilitation of the sensuous and the material and the expression of the personal search for meaning.

⁴ »... [E]motions have their proper place in the love of God, where love describes the nature of the communion. But it also underlines all the other changes: communion has to integrate persons in their true identities, as bodily beings who establish their identities in their histories, in which contingency has a place. In this way, the central concept which makes sense of the whole is communion, or love, defining both the nature of God, and our relation to him.« (Taylor 2007, 279).

Consequently, such a move is less an attack on Christianity than a challenge for Christianity to provide newer and more meaningful answers to integrate into a more meaningful narrative the believer's daily life, especially her bodily experiences, such as human sexuality, suffering, pain, and death,. To do this, Taylor encourages us to stand back at the right distance, one that will allow us to see modernity not only in terms of what it has done away with (the destruction of traditional horizons, of belief, in the sacred, of old notion of hierarchy), but also of it contributes of what is truly essential and important (the affirmation of ordinary life, individuality, the new forms of inwardness, i.e. rediscovery of the agent's inner nature, authenticity, agent's search for fulfillment and realization, empowered and motivated by benevolence, altruism, and sympathy for fellow humans). By assuming such distance, which includes also liberation of the present from the constriction of a too narrow comparison with the past, we will also avoid the historical controversies and many other preconceptions, which hinder Christianity in its dialogue with modernity (Taylor 1999, 106–8).

In other words, Taylor formulates the challenge for Christianity in confrontation with exclusive humanism less in strictly religious terminology based on the notion of incarnation and more on the notions of, so valued in modernity, of fullness of life, human flourishing, and freedom. Taylor poses this as the maximal demand: »How to define our highest spiritual or moral aspiration for human beings, while showing a path to the transformation involved which doesn't crush, mutilate or deny what is essential to our humanity?« (Taylor 2007, 639–40). With this question, Taylor does not differ much from the first Christians when they tried to comprehend the meaning of God's intervention and incarnation in human history.

Taylor's reflections on incarnation is at the same time a warning against living Christianity in terms of what he calls *exarnation*: a closed or rigid way of living religion, in which religious principles hinder the human spirit on its way towards new horizons of deeper meaning by deterring the possibility of transcending the present situation. That is, such an understanding of religious principles closes off the believer in a position that impairs his struggle to find meaning and new horizons. Such a closed way of living religiosity leads the believer and religious institutions into becoming something that prevents them from being fully in touch with themselves, grasping at being something that makes less and less sense. The Latin meaning of the word *exarnation* is »out of flesh«. Taylor's position is clear: such actualization of the religious principles in modernity calls for the revision and integration of the principle of *incarnation*. This will allow us to open the door to better actualize the human agent's aspiration to wholeness.

I end and summarize this paper with Taylor's invitation to re-discover the original meaning of »catholicism« (*katholou*) in two related senses, comprising both universality and wholeness (Taylor 1999, 14). If the sense of universality appears to be self-evident, the wholeness results enigmatic and challenging, because modernity opposes oneness on one hand, and on the other, esteems diversity, differences, plurality, and irreducibility to oneness. Taylor's narrative about modernity can help us to integrate the positive and negative features of modernity into a

new »wholeness«. On the personal level, the »wholeness« can help the individual unite all past, present, and future levels of his existence into something more integrated and, at the same time, open to transcendental dimensions. On the institutional level, »wholeness« means accepting diversity and plurality of nations, religions, and cultures as the humanity that God created. The challenge for Catholicism in modernity is something similar to what Matteo Ricci experienced in China when facing Chinese culture. Why do not we look at exclusive humanism as another of those great cultural forms that have come and gone in human history, bearing an extraordinary potential for the human agent's search for flourishing, fullness, freedom, with a strong belief in the power of reason and with a determined will to create a better order.

References

- Taylor, Charles.** 1989. *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1993. *The Motivation Behind a Procedural Ethics*. In: Ronald Beiner and William James Booth, eds. *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*, 337–360. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1995. *A Most Peculiar Institution*. In: J. E. J. Altham and Ross Harrison, eds. *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, 132–55. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1999. *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Mairanist Award Lecture*. Ed. James L. Heft. New York and Oxford: Oxford University Press.
- . 2007. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press.

Kerstin Schlögl-Flierl

The necessity of virtues in family life

The family as a point of self-assurance between social and individual ethics

Abstract: To think of family as a reality of its own means building adequate structures for families and reflecting on family's well-being. In discourse with concepts of the Magisterium of the Catholic Church, the article searches for the relevance of different concepts for the well-being of the family. Especially when dealing with the questions of family, the necessity of thinking individual ethics and social ethics together is demonstrated.

Key words: virtues, family, magisterium of the Catholic church, Holy Family

Povzetek: **Nujnost kreposti v družinskem življenju: družina kot prostor zaupanja vase med družbeno in individualno etiko**

Razmišljanje o družini kot o stvarnosti sami po sebi zahteva, da gradimo ustrezne strukture za družine in razglabljam o dobrobiti družine. Članek razpravlja o konceptih cerkvenega učiteljstva ter med njimi išče ustrezne zasnove za dobrobit družine. Hkrati pokaže na nujnost individualno-etičnega in socialno-etičnega razmišljanja, posebno ko gre za vprašanja družine.

Ključne besede: Kreposti, družina, cerkveno učiteljstvo, Sveta Družina

The teaching of the Catholic Church concerning family (and marriage) has a high religious-moral claim. Family should be a kind of domestic church (LG 11), should have the effect of a subject for evangelization (Johannes Paul II. 1994, 16) and create the future (Johannes Paul II. 1982, 468). The Church should not minimize this claim, but it should give hints and help to families not in form of decrees (Klein 2007, 63), bans or duties for each family member (KKK 2003, 2214–2231). It would be better to offer assistance for a successful family life, especially for the everyday life of families.

The Magisterium of the Catholic Church has turned around, initiated by the Second Vatican Council: from the institutional-legal perspective on family (and marriage) to an anthropological-personal one. Marriage and family are now considered as a community of love and life between persons, founded in God's good creation, sacramentally confirmed in Jesus Christ. (Sutor 2009, 220) If taking this change of perspective seriously, the family should be interpreted as 'Zielgestalt'

(model figure) (Die deutschen Bischöfe, 1999), especially the character as way and process (FC 17) of family in general, but especially of the individual family can be stressed.

For a theological ethicist virtues are to be thought of as an adequate way of helping to build this process of becoming a family and of each family individually. The indicated 'moment of process' (Prozessmoment) is constitutive for virtues which have to be practiced and adapted. I refer back to the so called virtues of character, formulated by Aristotle, reformulated by new ethics of 'Lebenskunst' (Thomä 1992). Especially virtues are necessary in times of global patchwork families (multi-national and/or multi-local) (Beck 2011, 213) which have no longer one special place of living together in common.

What actually is meant by 'family'? Even in the field of 'family sociology', there does not exist a fixed definition of family. (Ulrich-Eschemann 2005, 26) Is family there where children are? (Sterzinsky 2007, XVII) »Auch wenn verschiedene Zugänge – häufig mit berechtigten Intentionen – Familie primär vom Kind her zu bestimmen suchen und als Definitionskriterium auf das Vorhandensein einer Zwei-Generationen-Beziehung abheben, lässt sich von der Partnerdimension nicht so leicht absehen. Sie gehört nicht nur in den Entstehungszusammenhang von Familie, sondern normalerweise auch in deren Lebenszusammenhang.« (Laux 2008, 270f.) Correlating the terms generation and gender can be seen as a key feature of family. The risks involved are pointed out by the social ethicist Bernhard Laux and have to be reflected in forming out different virtues for family.

The necessity of a structured practice and development of virtues in a family implies an important role of government and society for achieving adequate structures to live a family. A central position of the Catholic Church is laid down in the Charta of Family Rights from 1983, in which a frame of rights was formulated to achieve that the family is a 'social subject'.

The aim and wish of having a family has changed in people's minds – to which extent is subject to scientific discourse, but the wish for having a family has still remained a central goal (in life), also in the mindsets of young people. (Leven 2010, 57) »Gleichwohl hat auch die Familie im Zuge des neuzeitlichen Ausdifferenzierungsprozesses der Gesellschaft einen charakteristischen Wandel durchgemacht. Sie ist 'autonomer' und 'privater' geworden.« (Wilhelms 2010, 148)

This contribution is not about the virtues learned in family (FC 43; Bourg 2002, 377) but it deals with the question of which virtues seem to be necessary for family life. Special attention is paid on the well-being of family, an issue which is important for a moral theology that is concerned with leading a fulfilled life. In a first step the virtues suggested for marriage were analyzed, since marriage in Christian tradition is constitutive for family. The second part is about the specific virtues for family. Some are inspired by the teaching of the Catholic Church, some by the Bible. In a last chapter the virtues are analyzed in their importance for the 'subject character' of family.

1. Suggested virtues for marriage

The Second Vatican Council only spoke of the virtue of chastity (GS 51; FC 33) concerning marriage and family. It is supposed to help the spouses to decide on their sexual intercourse.

New theological literature works with the cardinal virtues concerning the needed virtues in marriage. Markus Wonka writes about prudence in marriage: »Die Klugheit entspringt dem Wissen, dass die mit der Ehe anvisierten Ziele und Güter in ihrer Realisierung gefährdet sind, so dass es auf den eigenen Beitrag entscheidend ankommt.« (2009, 246) To take the virtue of prudence serious means to accept crises and insecurity in marriage and to search for help if it is necessary for one of the partners. He considers the virtue of justice as motivation for the mutual honouring of the marriage promise (see for example the questions of justice in housekeeping). The virtue of fortitude is changed by Wonka into pertinacity, considered as power to be faithful to the partner. The author interprets the forth cardinal virtue, temperance, as virtue for everyday life, which helps the inclinations orientating to the whole well-being in marriage, including enjoyment and renunciation. (2009, 269f)

The four cardinal virtues are describing the essentials for marriage. But are they enough for the families' problems and challenges? For a long time, questions on family were submitted by those who thought marriage alongside the Magisterium of the Catholic Church. (Anselm 2007, 297) Family was considered as natural consequence of marriage. Surely, the stability of marriage is a good prerequisite for founding a family, but the questions of theology and ethics should be applied to this new reality: family as a relatively independent reality.

Marriage and family are related in the Christian thinking, but family is no longer a natural consequence. Hans-Günter Gruber wishes a development in the Catholic Teaching from the family focused marriage to the marriage focused family (1994, 345). Even when marriage is the center, the focus nowadays should go to the family, too. It is not intended to break with the Christian substance concerning marriage: love, faithfulness, mutual support, durability, but to search for additional and complementary virtues for living family seems necessary. The relative independence of family should be supported by specific virtues which can be adapted to different stages of family (with younger children, with teens etc.)

2. Virtues for the family

To achieve a systematic approach, the contribution differs between two different directions of interpreting the family virtues: virtues for the inner living ('circle') of family and virtues for the relationship to society and state. Each family is a complex system which is in exchange with society. This way of existence is described in the magisterial term for family as 'Lebenszelle' (Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden 2006, 167) besides different other significations. (Hilpert 1995)

Family can be seen as interface between the private and the public sphere, with interactions between the outside orientated side of family participating on societal changes and the concerns of family orientated on the inner circle. Society and state can support many structural frames for families (Bayerl 2006) but depend on the inner processes of family. This relationship is idealiter that of subsidiarity, one of the Social Principles which describes the decree to help when it is necessary (*Hilfestellungsgebot, Kompetenzanmaßungsverbot*). Concerning family this means that the state should only invade into the family when the well-being of one of the members is in question. Support should be available when families think that they need it.

The basic acting inside a family is the acceptance of one another (Wenzel 2009, 159). This means that the family members are not leveled as persons but should rest in their otherness. This basic acting is now explicated in different virtues.

2.1 Virtues for the inner circle of family

In my opinion, four virtues are necessary for the welfare of a family. The first one is solidarity, which is often discussed in the context of family and which should be learned in family. The virtue of tolerance should demonstrate the acceptance of the other explicitly. The differences between families are manifested in the different persons of a family or more precisely the individuals in a family. To react to this diversity I formulate the virtue of confidence in the personal *Charisma*. Not only the diversity but also the real plurality of family forms must be recognized in our world. The fourth and last virtue is openness to different directions as explained in the following paragraphs.

Virtue of Solidarity

»Die Solidarität geht aus der Liebe hervor und wächst in der Liebe, und deshalb gehört sie wesentlich und strukturell zur Familie dazu.« (Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden 2006, 246) The Pontifical Council for Justice and Peace stresses the important role of mutual support in family. Solidarity is one of the Social Principles. But why is it helpful to speak of solidarity as virtue in the context of family? As indicated above, the process in a family is essential. The virtue in general is called to rethink the way of acting in different situations. Specified for families, the virtue of solidarity means that the mutual support has to be adapted to different constellations in and of family.

On another account, it is possible that there are times for family where the basic family is challenged to be open for the generation of grandmothers and grandfathers. The virtue of solidarity remains to the support adequate to the stage of family constellation. Another challenge can be considered in times of world families who no longer have one common place for living together. Help for the second grade cousin in another country or continent is asked so that solidarity may get to its limits.

Virtue of Tolerance

Tolerance is often not seen as a virtue and therefore often misunderstood. In the name of tolerance intolerance is reigning instead. For the family, the virtue of tolerance means to accept others in their otherness, to recognize them in their singularity and individuality. Tolerance does not mean passively enduring views and actions of others but actively accepting them.

It should be explained why it is helpful to see tolerance as virtue. As the thinking of virtue, especially of a 'virtue of character', wants to get rid of a pure technical exercise and achieve a creative process of adapting and re-thinking the virtue. The virtue of tolerance should increase the understanding between the generations – a real understanding and perhaps 'othering' ('Ver-andern') by the views of the younger or/and elder generation.

Virtue of Confidence in the personal Charisma

Until now, the Holy Family has not been an issue in this contribution yet. What can we learn for our own families from the description of the Holy Family in the Bible? Apart from the fact that Joseph was not the biological father of Jesus, we can find a loving mother who has to learn to let go of the beloved son. Joseph as father is responsible for fleeing to Egypt in order to protect his family. »In einer solchen Familie, in der des Zwölfjährigen Weglaufen in den Tempel nicht mit Drohungen geahndet wird, in der also Widerspruch und Anderswerden nicht mit Gemeinschafts- und Liebesentzug bestraft werden, kann ein Vertrauen heranwachsen, das das Ich stark macht: für ähnliches Vertrauen und für die Liebe.« (Fuchs 2011, 36)

This observation from the Scripture should be formulated as virtue of confidence in the personal charisma. It is a virtue to realize the potential of the other family members and perhaps to strengthen each person: qualification and reaching competence. As Maria accompanies Jesus in his dreadful hours as well or as Jesus entrusts Maria with his being God's Son is exemplarily for this virtue. But this virtue should also include the confidence in one's own charisma. To find one's own role in the family is no longer a social role model but must be found in a process and re- or newly found in different stages. This is especially needed in the plurality of contemporary family forms.

Virtue of Openness

The last virtue that is to be dealt with here – the list of the virtues for the inner circle of family is definitely not concluded with these suggestions – is this of openness. Especially the thought of passing on life should be set within the frame of partnership and family. As long as the mother is in the reproductive state, the possibility of more children should be discussed.

In the postmodern management of family, different goods have to be weighed against each other: »Auf der anderen Seite stehen die tragenden Leitbilder für

ein Leben als Familie nicht einfach mehr zur Verfügung. Vielmehr ist es Aufgabe der einzelnen Paare und ihrer Kinder geworden, das familiäre Glück irgendwie auszugestalten: Wie viel Kinder möchten die Partner? Sind beide berufstätig oder bleibt einer zuhause? Verwaltet man sein Geld getrennt oder gemeinsam? Ab wann besuchen die Kinder die Kinderkrippe und den Kindergarten? Welche Freizeitangebote möchten die Eltern wahrnehmen und können sie sich leisten?« (Römkelt 2009, 40) The virtue of openness is oriented to the negotiated family goals which change (GS 50).

But openness does not only aim at reproduction. The openness towards faith has to be included in a Christian context as well. In the catholic teaching the family is described as domestic church (LG 11). Family is church in miniature form and is the primary place for passing on faith (Blasberg-Kuhnke 2010, 409). The virtue of Openness challenges all family members to stand open in face of different stages of faith searching and keeping (as baby, as teenager, as elderly person etc) and to develop an own spirituality for each family.

2.2 Virtues for the interaction with other systems

Family is often described as last resort for privacy and retreat. But only resting in this privacy is not enough for a family's well-being. »Es bedarf einer Überbrückung der Kluft zwischen familialen und nicht-familialen Handlungsräumen, im Interesse der Person und des Gemeinwohls.« (2011, 155) The social ethicist Günter Wilhelms writes that the person and the public welfare profit from interaction and exchange. In this context the following questions arise: 'Which virtues and capacities can be learned in family for the development of society?' 'How many children are necessary for the survival of a nation, state, community?' Family in this context is seen as a place with human ecology relevance: »The first and fundamental structure for 'human ecology' is the family, in which man receives his first formative ideas about truth and goodness, and learns what it means to love and to be loved, and thus what it actually means to be a person.« (CA 39)

But this contribution is about how these interactions should be accompanied by different virtues which should facilitate this difficult relationship. The virtues of reserve, calmness, reliability and flexibility are suggested in this contribution. Therefore I pay close attention to family as partner for interaction.

Virtue of Reserve

»Zugleich wird offenkundig, dass eine der großen sozialen Fragen der Gegenwart nicht mehr vorrangig die Frage nach der intergenerationellen Gerechtigkeit, also nach der Gerechtigkeit zwischen den Generationen, ist, sondern vielmehr die nach der intragenerationellen Gerechtigkeit, also zwischen den Kinderlosen und den Eltern aus der jeweils gleichen Generation.« (Nothelle-Wildfeuer 2009, 280) This quotation from the social ethical context may be astonishing at first but explains the true problem behind it: justice in one and the same generation, be-

tween for example couples without children (intended or not) and couples with children is as important to recognize as justice between the generations that are already thought of in the virtue of solidarity.

Often families need support from society and from the state. How friendly a society is towards children differs from nation to nation. But structural support should be sufficiently given so that couples or families do not feel forced to renounce on having (more) children because of financial risks.

Intra-generational justice means to react on the necessities of all members of society and not to favor one group. Family is a form in society that needs support, but not in devaluation to other forms. A justice of distribution is needed. The suggested virtue of reserve helps the families not to be self-righteous in discussions about taxes etc. The question of support for families should not on the one hand dominate societal and political discussions and should not be neglected on the other hand as well.

Virtue of Calmness

Children in western societies are highly appreciated. Often families got smaller and the few children left are the project for the parents. Already in the pre-natal status, the best qualities would like to be chosen by parents (See the medical and technical questions concerning pregnancy). Education is on the one hand a battlefield between very ambitioned mothers and fathers and more reserved parents on the other hand. Which kindergarten, which school is the best for my child? To which point is support from society and politics still good for my children?

It is not easy to stay calm face to face to all these questions. But the virtue of calmness is important in front of the challenges und claims of society, state and other parents to remain parent and not become 'project manager' for one's own children. It means to trust in the capacities and possibilities of the individual child. As a consequence you have to be cautious when facing different prenatal tests and to have a look on the righteousness of not knowing (Nicht-Wissen). The grounding principle of Social Ethics, personhood, is touched. Founded in the human being the image of God it can be read as a kind of reserve (Virtue of calmness) concerning forming the child.

Virtue of Reliability

To name the virtue of reliability, originated by fidelity, seems a bit surprising in the list of virtues for the interaction with other systems. Fidelity is asked in the marriage and family as one of its basic substances, in analogy to the fidelity JHWH gives to Israel. The value for the family is seen in its model character by the moral theologian Eberhard Schockenhoff: »Damit die Familie eine soziale Grundeinheit des Lebens bleiben und Kinder an einem Ort aufwachsen können, an dem sie die unbedingte Verlässlichkeit des Lebens modellhaft erleben, sollten die Eltern selbst in ihrer gegenseitigen Beziehung solche Verlässlichkeit repräsentieren.« (2008, 303)

Reliability in marriage and family helps to grow the well-being of a family. But there are enough partnerships that fail. Sometimes, the children cut the connections to the original family. The virtue of reliability should be achieved but there are situations which open the families to other families, friendships or support. Reliability can be learned in family but not exclusively. The virtue of reliability in the context of interactions should be adapted to the various forms of family. Perhaps it is necessary to search for this reliability in a newly formed family (the so called patchwork families). All these reflections are the cause why the virtue of reliability should not be concentrated to one single family.

Virtue of Flexibility

The Holy family was mentioned explaining virtues for the inner circle of family. But it can also be a source for inspiration for this context. If you look on the attitude Jesus has toward family in general it is surprising that he confronts his mother and siblings with a new understanding of family. »A crowd was sitting around him; and they said to him, 'Your mother and your brothers and sisters are outside, asking for you.' And he replied, 'Who are my mother and my brothers?' And looking at those who sat around him, he said, 'Here are my mother and my brothers! Whoever does the will of God is my brother and sister and mother.'« (Mc 3, 32–35) Maria and his siblings are his original family but the disciples are his new family, the family of all Christians. The disciples are also asked to leave behind their families to follow him.

But what does this scene in the Bible say about having family? What is family? For Jesus, these are the persons who he feels near to and who have the same goals. The original family is important but in the context of faith and church, family can be seen in a wider sense. For example, you can think of a community of order. Like in the virtue of reliability, the limitations of family shouldn't be focused on father, mother, and child(ren) – better considered as historical category (Bürgerliche Familie in the 20th century), – but should be worked with as an analytical category where relations are lived exclusively. The virtue of flexibility should remind on the fact that the limitations of family can be recognized.

3. Conclusion

John Paul II formulates a high claim for family: to succeed as primary place of socialization, to be a partner to the partner, to support the society in its formation, to realize the participation in life and mission of the Church. You should read these claims in the theological context in form of a correctly understood difference in salvation like the moral theologian from Vienna, Gerhard Marschütz, writes. The deep longing of the human for fulfilled love is not the wife or husband, but the longing can find its end only in God. (2011, 92) This liberation of expectations is also important for the family.

This thinking of contingency can be considered as typical for the virtue. The virtues have to be practiced and need their time. To stress for families duties, like the KKK does, implies the strict fulfilling of duties without searching for new and creative ways for the family. Often the fulfillment of duties is not enough for the well-being of a family. Virtues help to keep open the eyes for changes also initiated from society.

The Catechism of the German Bishop Conference stresses how important family is in its effect to others: »Vom Leben der Familie kann und muß die Kirche die Maßstäbe gewinnen, um sich selbst als 'Familie Gottes' zu erweisen.« (KEK 1995, 244) In the Charta of the Family Rights the social subject character of family is pronounced. The Church appreciates the Christian family admitting the social subject character to her.

But what does this mean precisely? To see family in its subject character would mean to realize family in all its differentiations and changes. To see family in its subject character would mean to accept family as relative independent reality to marriage. To see family in its subject character would mean not only to see the family as church in miniature but to see her as independent subject of preaching. The subject character is best expressed in forming virtues which differ from family to family. Each family has its own subject character and can fulfill its own tasks.

Abbreviations

- CA** – Johannes Paul II. 1991. Enzyklika *Centesimus annus*. VAS 101. Bonn: Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz.
- FC** – Johannes Paul II. 2011 [1981]. Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio*. VAS 33. 7. Auflage. Bonn: Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz.
- GS** – Zweites Vatikanisches Konzil. 1965. *Gaudium et spes. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*.
- KEK** – *Katholischer Erwachsenenkatechismus*. Vol. 2. *Leben aus dem Glauben*. 1995. Freiburg i.Brsg. u.a.: Herder.
- KKK** – *Katechismus der katholischen Kirche*. 2003 [1993]. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina. München: Oldenbourg.
- LG** – Zweites Vatikanisches Konzil. 1965. *Lumen gentium. Dogmatische Konstitution über die Kirche*.

Reference

- Anselm, Reiner**. 2007. Von der Öffentlichkeit des Privaten zu den individuellen Formen familialen Zusammenlebens: Aspekte für eine evangelische Ethik der Familie. *Zeitschrift für evangelische Ethik* 51:292–305.
- Bayerl, Marion**. 2006. *Die Familie als gesellschaftliches Leitbild: Ein Beitrag zur Familienethik aus theologisch-ethischer Sicht*. Würzburg: Echter.
- Beck, Ulrich, und Elisabeth Beck-Gernsheim**. 2011. *Fernliebe: Lebensformen im globalen Zeitalter*. Berlin: Suhrkamp.
- Blasberg-Kuhnke, Martina**. 2010. Familie: Christ werden und Christ sein in pluraler Gesellschaft. *Diakonia* 41:406–412.
- Bourg, Florence Caffrey**. 2002. Die Familie als Ort der Glaubenserziehung. *Concilium* 38:377–384.
- Fuchs, Ottmar**. 2011. Familie und Gemeinde: Vertrauensquellen überbrückender Liebe? *Theologische Quartalschrift* 191:25–45.

- Gruber, Hans-Günther.** 1994. *Christliche Ehe in moderner Gesellschaft: Entwicklung – Chancen – Perspektiven.* Freiburg u.a.: Herder.
- Hilpert, Konrad.** 1995. Familie als Zelle der Gesellschaft. Bedeutung und Funktion eines Topos der Katholischen Soziallehre. In: Johannes Reiter, Hans-Gerd Angel und Hans-Gerd Wirt, Hrsg. *Aus reichen Quellen leben: Ethische Fragen in Geschichte und Gegenwart. Helmut Weber zum 65. Geburtstag*, 357–72. Trier: Paulinus-Verlag.
- Johannes Paul II.** 1982. Die Zukunft des Menschen hängt von der Familie ab. Predigt bei der Eucharistiefeyer mit den Familien im Wallfahrtsort Sameira (Braga) am 15. Mai 1982. in: Der Apostolische Stuhl. 1982, *Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes – Erklärungen der Kongregationen.* Köln.
- — —. 1995 [1994]. *Brief an die Familien.* 3., korrigierte Auflage. VAS 112. Bonn: Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz.
- Klein, Stephanie.** 2007. Religiosität in der Familie. Ihre geschlechtsspezifische Ausprägung und Tradierung. In: Gellner, Christoph, Hrsg. *Paar- und Familienwelten im Wandel. Neue Herausforderungen für Kirche und Pastoral*, 63–84. Zürich: Theologischer Verlag.
- Laux, Bernhard.** 2008. In Verteidigung der Liebe. Konturen eines Familienleitbildes für die veränderte demographische und gesellschaftliche Situation. *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 49:269–95.
- Leven, Ingo, Gudrun Quenzel und Klaus Hurrelmann.** 2010. Familie, Schule, Freizeit: Kontinuitäten im Wandel. In: Shell Deutschland Holding, Hrsg. *Jugend 2010: Eine pragmatische Generation behauptet sich*, 53–128. Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag GmbH.
- Marschütz, Gerhard.** 2011. *Theologisch – ethisch – nachdenken.* Vol. 2, *Handlungsfelder.* Würzburg: Echter.
- Nothelle-Wildfeuer, Ursula.** 2009. Familien gerecht werden. Sozialethische Perspektiven einer gerechten Familienpolitik. *Religionsunterricht an höheren Schulen* 52:279–286.
- Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden.** 2006. *Kompendium der Soziallehre der Kirche.* Freiburg i. Brsg. u.a.: Herder.
- Römel, Josef.** 2009. *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft.* Vol. 2, *Lebensbereiche.* Freiburg i. Brsg. u.a.: Herder.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.** 1999. *Ehe und Familie – in guter Gesellschaft.* Die deutschen Bischöfe 61. Bonn: Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz.
- Shockenhoff, Eberhard.** 2008. Das kirchliche Leitbild von Ehe und Familie und der Wandel familialer Lebenslagen. Anton Rauscher, Hrsg. *Handbuch der katholischen Soziallehre*, 291–310. Berlin: Duncker & Humblot.
- Sterzinsky, Georg und Karl Lehmann.** 2007. Geleitwort. In: Hrsg. vom Päpstlichen Rat für die Familie. *Lexikon Familie: Mehrdeutige und umstrittene Begriffe zu Familie, Leben und umstrittene Fragen*, XVII–XVIII. Deutsche Übersetzung. Paderborn: Schöningh.
- Sutor, Bernhard.** 2009. Defizite in der Ehe- und Familienpastoral: Anfragen zu vorehelicher Partnerschaft, Geburtenregelung und Scheidung. *Stimmen der Zeit* 227:219–233.
- Thomä, Dieter.** 1992. *Eltern: Kleine Philosophie einer riskanten Lebensform.* München: Beck.
- Ulrich-Eschemann, Karin.** 2005. *Lebensgestalt Familie – miteinander werden und leben: Eine phänomenologisch-theologisch-ethische Betrachtung.* Münster: LIT-Verlag.
- Vaz, Savio Antonio Ferreira.** 2007. *Familie – »als soziales Subjekt«.* Eine theologisch-ethische Positionsbestimmung. St. Ottilien: EOS Verlag.
- Wenzel, Knut.** 2009. Lebens-Weitergabe. *Orientierung* 73:156–61.
- Wilhelms, Günter.** 2010. *Christliche Sozialethik.* Paderborn: Schöningh.
- Wonka, Markus.** 2009. *Vom Ethos gelingender Liebe in christlicher Ehe: Ein moraltheologischer Beitrag zum Gelingen von Ehe.* Hamburg: Kovač.

Tadej Strehovec

Vloga katoliške civilne družbe v zavzemanju za družbeno pravičnost

Povzetek: Sestavni del vsake demokratične družbe so verske skupnosti in z njimi povezane civilnodružbene organizacije. S svojimi načeli in izročili bogatijo družbeni dialog in pomenijo temelj za uresničevanje osebnih in kolektivnih pravic. Katoličani na podlagi družbenega nauka Cerkve pomembno prispevajo k zavzemanju za pravičnost, k zaščiti človekovih pravic in k uresničevanju človeške osebe. Javno zagovarjanje načela spoštovanja vrednote družine v razpravah okoli (ne)sprejetja družinskega zakonika je bil v slovenski katoliški Cerkvi zgled, kako lahko civilnodružbene organizacije promovirajo pravičnost in sodelujejo tako med seboj kakor tudi z drugimi civilnimi združenji in verskimi skupnostmi.

Abstract: **The role of Catholic civil society in advocacy for social justice**

Religious communities and related organizations of civil society are an integral part of every democratic society. With their principles and traditions religious communities enrich social dialogue and constitute a foundation for the exercise of personal and collective rights. On the basis of the Social doctrine of the Church Catholics make an important contribution to the promotion of justice, protection of human rights and the realization of the human person. Public advocacy of the principle of justice and respect of family values in recent debates concerning the Family Code is an example of how civil society organizations could promote justice and cooperation among themselves as well as in relation to other civil associations and non-Catholic religious communities.

Key words: civil society, Catholic Church, social doctrine of the Church, moral theology, family, marriage, abortion, religious freedom

Katoliška civilna družba je sestavni del vsake demokratične družbe. Načelo pravičnosti kot temeljne vrednote družbenega nauka Cerkve katoličani uresničujejo prek številnih civilnodružbenih organizacij, ki se posvečajo izobraževalnemu, karitativnemu, socialnemu in kulturnemu poslanstvu. Ob tem se navdihujejo pri bogati svetopisemski tradiciji in pri verskem nauku, ki ljubezen do Boga povezuje z ljubeznijo do bližnjega. Zavzemanje za demokracijo, za človekove pravice, za spoštovanje življenja in dostojanstva človeške osebe idr. je sestavni del delovanja tudi tistih katoliških civilnodružbenih organizacij, ki neposredno ne lajšajo trpljenja privilegiranih (Karitas), temveč delujejo na področju razkrivanja

zatralskih struktur in družbenih krivic in iščejo zakonodajne vzvode za trajno spremembo družbenih struktur. Takšen primer so bile civilnodružbene aktivnosti, povezane z zavrnitvijo družinskega zakonika na referendumu spomladi 2012. Senzibilizacija in sodelovanje med različnimi katoliškimi in nekatoliškimi organizacijami sta bila za zaščito zakonske zveze in družine ključnega pomena.

1. Družbeno zavzemanje je sestavni del katoliškega verskega izročila

Družbeni nauk Cerkve ima bogato in dolgo zgodovino. Temeljni navdih išče v delovanju pomembnih svetopisemskih osebnosti, ki jih v moralni teologiji prepoznamo znotraj polnomadskega in preroškega etosa in etosa postave, vsebinski vrh pa doseže v delovanju Jezusa Kristusa in prvih apostolov. V svetopisemski perspektivi je človek ustvarjen po božji podobi in se lahko uresniči samo v odnosu do Boga, do bližnjih in do širše skupnosti. Iz tega izhaja, da se kvaliteta bivanja in uresničevanja človeka meri prek kvalitete bivanja njegovih bližnjih oziroma celotne družbe, v katero je kot posameznik vključen. Tega se je v polnosti zavedal Jezus Kristus, ki svojega javnega delovanja in evangeljskega sporočila ni omejil samo na neko elito (apostoli) oziroma kraj (Galileja), temveč je svoje sporočilo ponesel in obenem gradil v številnih srečanjih s pripadniki različnih družbenih skupin. Tako so apostoli spremljali Jezusa Kristusa na poti v Kano Galilejsko (Jn 2,1–12), kjer so lahko od blizu odkrivali pomen in stiske zakonskega in družinskega življenja, se pozneje srečevali z bolnimi, slepimi in gluhi, z ženskami, s tujci in s pripadniki različnih političnih elit. Socialna interpretacija Jezusovega delovanja kaže na njegov izjemni družbeni angažma, ki se ni ustavil samo pri osebnih srečanjih, temveč je vključeval tudi družbeno kritičnost in osebno refleksijo (npr. prilika o usmiljenem Samarijanu). Izjemni Jezusov čut za uboge, deprivilegirane in zatirane se je posebej izkazoval ob srečanjih s saduceji in farizeji, ki niso bili samo predstavniki verskih skupin, temveč tudi člani tedanje družbene in politične elite. Jezusovo trpljenje in smrt na križu je v sociološkem in v političnem smislu težko razumeti samo kot odziv na njegovo duhovno sporočilo. Njegovo aretacijo in smrt je lažje doumeti kot reakcijo na njegovo družbeno delovanje, ki ima temelje v njegovi naravi in v osebnem poslanstvu. Zato v duhu Jezusove življenjske drže ne bi bilo nenavadno domnevati, da bi ga v današnjem času verjetno našli tako v srečanjih s pripadniki družbeno deprivilegiranih skupin kakor tudi v kritičnih in ognjevitih razpravah s predstavniki današnjih strank in poslancev v državnem zboru, ki je lahko nekakšna slovenska podoba tedanjega jeruzalemskega templja oziroma sinedrija.

Iz osebne drže Jezusa Kristusa izhaja odnos katoliške Cerkve do družbe in do sveta, v katerem živi in deluje. Ta odnos vključuje nenehno konstruktivno kritičnost, reflektiranje in uresničevanje tistih dejanj, ki so usmerjena v načela tako imenovanega družbenega nauka Cerkve. Tega poslanstva Cerkev ne izvaja prek državnih struktur, temveč prek civilne družbe, katere del je tudi sama. Pojem ci-

vilne družbe, kakor ga poznamo danes, ima izvor v Heglovi filozofiji in v delih Alexisa de Tocquevilla; oba razumeta civilno družbo kot strukturo, ki temelji na iskanju in uresničevanju skupnega dobrega, osebne svobode in pluralne družbe (Church 2010, 126; Woldring 1998, 366). Po Tomažu Akvinskem in po srednjeveških teologih je poslanstvo civilne družbe opredeljeno z dvema ciljema: *bonum commune* (skupno dobro) in *communitas* (družba oz. skupnost kot nasprotje državi) (Smith 1995, 114). Po takšnem razumevanju je civilna družba protiutež državi in po naravi svojega delovanja omejuje moč vladajočih struktur. Ob tem je posebnega pomena misel, da so v tej civilnodružbeni paradigmi tudi vladarji podrejeni skupnemu dobremu. Škotski teolog David Fergusson je v svoji knjigi *Cerkev, država in civilna družba* izpostavil misel srednjeveških teologov, ki so zagovarjali odstavitev vladarja, kadar ne služi več skupnemu dobremu posamezne družbe oziroma skupnosti (Fergusson 2004, 115). V ozadju razmišljanja o civilni družbi in o skupnem dobremu je namreč ideja, da se človeška oseba v polnosti uresniči šele takrat, ko so uresničene temeljne družbene dobrine, pa naj bo to prek institucij, skupnosti ali organizacij. Civilna družba je prav tako tudi prostor uveljavljanja svobode govora in medsebojnega sodelovanja državljanov. Ob tem je treba izpostaviti, da ima država dolžnost, zakonodajno organizirati civilno družbo, vanjo pa nima pravice posegati, dokler je njeno delovanje v interesu skupnega dobrega.

2. Katoliška skupnost kot nenehna spodbujevalka demokratične civilne družbe

Katoliška Cerkev je kot verska skupnost eden od najstarejših dejavnikov civilne družbe na svetu. To še posebno velja za čas po drugi svetovni vojni, ko se je Cerkev na različnih koncih sveta soočala s težkimi avtoritarnimi režimi, ki niso samo omejevali njenega delovanja in verske svobode, temveč so kratili tudi druge človekove pravice (svoboda govora, gibanja, političnega združevanja itd.). V Čilu, Poljski, Jugoslaviji, Braziliji itd. je bila katoliška Cerkev edina institucionalna oblika civilne družbe zunaj nadzora totalitarnih in nedemokratičnih oblasti. Zato je razumljivo, da je imela v teh državah Cerkev nekakšen status posrednika med diktatorsko in totalitarno družbo in svobodno demokratično družbo. Zgled tega je na primer gibanje Solidarnost na Poljskem, ki je temeljilo na načelih prve socialne enciklike papeža Janeza Pavla II. z naslovom *Laborem Exercens* (Janez Pavel II. 1981, 39–41). V njej je papež izpostavil načelo neodvisnih sindikatov, ki delujejo zunaj nadzora države, in pravico delavcev, da se vključujejo v sindikate. Podobno lahko najdemo pomembno vlogo Cerkve pri prenosu oblasti v nekdanj diktatorskih državah, kakor se je to zgodilo na Filipinih, v Čilu, v Braziliji in v Španiji.

V družbenem nauku Cerkve je navzoča misel, da država ni vsemogočna in da je v svojem delovanju omejena s civilno družbo, ki ima tudi nadzorno funkcijo. V tem smislu je civilna družba ločena od države in od neposredne politike (npr. strank). Prav tako civilna družba ne sodi v sfero izključno zasebnega. Jose Casanova v svojih delih preučuje vlogo katoliške Cerkve v sodobni družbi. Ob tem poudarja pra-

vico verskih skupnosti, da vstopajo v območje civilne družbe in v sfero javnega, če spoštujejo temeljno načelo svobode vesti za vse državljane in v nekaterih okoliših tudi načelo ločitve verskih skupnosti od države (Casanova 1994, 98–112). Če verska skupnost priznava načelo svobode vesti, je njeno delovanje na področju civilne družbe izjemnega pomena še zlasti, ko govorimo o varovanju verske svobode in drugih temeljnih človekovih pravic in svoboščin v odnosu do avtoritarne oblasti. Takšno delovanje Cerkve je bilo mogoče spremljati ob demokratizaciji Vzhodne Evrope in drugih držav. Drugo področje delovanja Cerkve znotraj družbe pa je povezano z varovanjem temeljnih moralnih načel in s pozivanjem ekonomskih struktur k socialni odgovornosti. Ekonomske strukture so poleg države in civilne družbi tretji družbeni steber, ki je zavezan odgovornosti in skupnemu dobremu in v tem smislu ne uživa popolne avtonomije (npr. ob morebitnih ekoloških problemih). Ob tem je treba poudariti, da sta za zdravo delovanje družbe ključnega pomena deprivatizacija religije, kadar je ujeta v sfero zasebnega, in njen aktivni vstop v polje družbenega in političnega. Leta 1971 je v katoliški Cerkvi potekala škofovska sinoda, na kateri so zapisali, da so »dejanja v imenu pravičnosti in sodelovanje v preoblikovanju sveta sestavni del oznanjevanja evangelija. Poslanstvo Cerkve vključuje odrešenje celotnega človeštva izpod opresivnih in zatiralnih položajev.« (Synod of Bishops 1972, 6) Zato imajo verske skupnosti pravico do svobodnega združevanja, do ustanavljanja izobraževalnih in vzgojnih ustanov, do dobrotelčnih organizacij idr., ki se navdihujejo iz verskega izročila. V tem smislu je za ohranitev demokracije ključnega pomena, da je država podrejena politiki in civilni družbi in jima tudi odgovarja.

Ko je danes govor o katoliškem razumevanju civilne družbe, je treba poudariti, da sta družina in verske skupnosti temeljni enoti civilne družbe, ki uživata posebne pravice, svobodo in odgovornost do države. Mogoče jima je dodati še druge oblike civilne družbe: univerze, sindikate, agencije v javno korist, debatne klube idr., ki imajo kot prostovoljne organizacije izvor v družbeni naravi človeške osebe, saj ta narava ni omejena izključno samo na državljansko identiteto človeka.

3. Zavzemanje za družbeno pravičnost je sestavni del družbenega nauka Cerkve

Eden od temeljev družbenega nauka Cerkve je zavzemanje za pravičnost. Po klasični definiciji obstaja pravičnost v stanoviti in trdni volji, da damo Bogu in bližnjemu, kar jima gre (KKC 1807). Poleg komutativne, distributivne in legalne pravičnosti se danes posebna pozornost posveča družbeni pravičnosti, ki je pozorna na pravičnost znotraj velikih družbenih sistemov (države, mednarodna politika itd.). V tem okviru je vzpostavitev družbene pravičnosti odvisna od aktivnega uveljavljanja drugih načel, kakor so na primer spoštovanje človeškega življenja, družine in skupnega dobrega, subsidiarnost, zavzemanje za uboge in varovanje narave.

V slovenski katoliški Cerkvi sta leta 2008 in leta 2011 izšli dve publikaciji s področja družbenega nauka Cerkve. Tako so v elektronski obliki komisija Pravičnost

in mir pri SŠK, Karitas in Svet katoliških laikov Slovenije leta 2008 izdali dokument z naslovom *Odgovorni za življenje in prihodnost Slovenije* (Komisija Pravičnost in mir pri SŠK 2008), leta 2011 pa dokument z naslovom »Naj se sliši vaš glas!« *Odgovorni za življenje in prihodnost Slovenije 2011* (Komisija Pravičnost in mir pri SŠK 2008). Omenjene organizacije so zapisale, da so »slovenski katoličani kot državljani odgovorni za našo domovino in njeno prihodnost ... Poklicani so k odgovornosti za skupno blaginjo, za pravičnejšo družbo in za delovanje širše skupnosti, ki bo v službi slehernega človeka in ne samo določenih elit.« Odgovornost katoličanov zato ni omejena samo na sedanost, temveč se razteza tudi na prihodnost naroda. Izpostavili so tudi nujnost aktivnega družbenega angažmaja kristjanov, ki izhaja iz osebne vere. »Udeležba v političnih in družbenih procesih je stalna dolžnost katoličanov, ki presega čas volilne kampanje, katoličane in ljudi dobre volje pa je potrebno spodbuditi, da se seznanijo z družbenimi tokovi in izzivi ter se zavedajo, da je aktivna in odgovorna drža državljana v demokratični in pravni državi nujno povezana z organizirano civilno družbo in političnimi strankami ...« Ob tem so zapisali pomembno misel, da vere ni mogoče zreducirati na politični program: »Evangelij in družbeni nauk Cerkve katoličanov ne zavezuje k točno določenemu političnemu programu, na podlagi katerega naj bi sodelovali v družbenem in političnem življenju. Cerkev tudi ne ponuja političnih rešitev glede vprašanj današnjega časa, saj Bog tovrstne odločitve prepušča svobodni in odgovorni presoji slehernega posameznika.« Vsak katoličan je poklican, »da se s pomočjo svojega zdravega razuma seznani s političnimi vprašanji, o njih razmišlja, jih ustrezno presoja in se usposablja za utemeljeno in razumno razločevanje med dobrim in slabim, med pravilnim in napačnim v družbenem in političnem življenju. Predvsem pa se mora zavedati, da je večstrankarski politični sistem edino jamstvo za demokratično in pluralno državo.« Avtorji omenjenih dveh dokumentov so poudarili, da je zavzemanje za pravičnost in za skupno dobro možno uresničevati v delovnih okoljih in »v okviru najrazličnejših gibanj in skupin, ki si prizadevajo za spoštovanje dostojanstva slehernega človeške osebe in njenih pravic, za spoštovanje in pospeševanje družinskega življenja, za vzgojo in izobraževanje, za pravično porazdelitev dobrin, za solidarno podporo šibkejših, in ne nazadnje za resnično svobodo posameznikov in združenj«. S tem je bila dana neposredna podpora vsem civilnodružbenim organizacijam, ki izhajajo iz družbenega nauka Cerkve.

4. Družbeno delovanje in katoličani

V demokratičnih družbah velja, da je delovanje civilne družbe svobodno, država pa ga spodbuja. Verske skupnosti – še zlasti katoliška – so s svojimi organizacijami pomemben del te civilne družbe, ki je aktivna zlasti na področju šolstva, dobrotelosti in kulture. V zadnjih desetletjih pa se – predvsem pod vplivom delovanja ameriških katoliških nevladnih organizacij – oblikujejo nove civilnodružbene pobude, ki jih vodijo katoličani. Med temi pobudami so posebnega pomena tiste, ki so povezane z zavzemanjem za nerojeno življenje, za nasprotovanje evta-

naziji, za zaščito družine in za versko svobodo. Omenimo nekatera temeljna izhodišča za njihovo družbeno delovanje, ki so obenem tudi ključ za razumevanje, zakaj so te pobude pogostokrat zelo uspešne. Med temi velja posebej izpostaviti odgovornost kristjana za družbo, v kateri živi, in aktivno zavzemanje za božje kraljestvo; specifično razumevanje Boga, zavedanje o konfliktu med kulturo življenja in kulturo smrti, zavedanje, da je v demokraciji vpliv na zakonodajo ključnega pomena, in aktivno povezovanje s sorodno mislečimi družbenimi skupinami (ekumenski in medreligijski dialog).

4.1 Kristjani želijo preoblikovati sodobno družbo

Za krščanske nevladne skupine velja prepričanje, da sta življenje po veri in označevanje evangelija neločljivo povezani z odgovornostjo do sveta, v katerem živijo. Družbene krivice, nasilje in revščina so družbeni položaji, na katere kristjani samoiniciativno odgovarjajo v obliki različnih pobud, akcij in združenj. Ob tem se zavedajo, da versko izročilo ni omejeno samo na liturgična in dobrodela dejanja, temveč vključuje tudi pobude za iskanje in odpravljanje temeljnih družbenih problemov, ki jih nekateri prepoznajo v okviru tako imenovanih grešnih struktur. Zanimivo je, da je tovrstni angažma (spreminjanje družbenih struktur) vsebinsko in organizacijsko dosti bolj zahteven in izpostavljen kakor prizadevanja v smeri neposrednega lajšanja trpljenja zatiranih (npr. v dobrodelnih organizacijah).

4.2 Specifično dojemanje Boga

Za pripadnike katoliških družbenih gibanj je značilno, da se pri svojem delovanju opirajo na specifično podobo Boga. Predvsem je to Bog, ki ga razumejo ne samo kot vseobsegajočo ljubezen in Stvarnika, temveč kot pravičnega. Zavze-manje za družbeno pravičnost je namreč vedno povezano z osebno podobo Boga, ki jo ima posameznik oziroma družbena skupina. Da bo to mogoče lažje razumeti, velja omeniti, da v nekaterih katoliških skupinah obstajajo skupine vernikov, med katerimi živi nekakšna romantizirana podoba o Bogu kot nekakšni vseobsegajoči ljubezni, ki odpušča vsa dejanja in sprejema vse ljudi. V tej perspektivi naj grešna in manj grešna dejanja ne bi vplivala na človekov odnos do sveta in do Boga. Božje usmiljenje je res neomejeno, vendar to ne pomeni, da Bog sprejema in odobrava krivična dejanja in (ne)moralne prakse. Pravična dejanja so namreč tista, ki krepijo osebni odnos človeka do Boga in njegov smisel življenja. Krivična dejanja, na primer splav, spolna permissivnost, korupcija, kraja in aktivno zavzemanje za redefinicijo družine, pa lahko osebni odnos do Boga ogrožajo oziroma ga lahko celo trajno prekinejo. Vse to kaže, da pripadniki katoliških družbeno aktivnih organizacij ločujejo dejanja, ki so v skladu s krščanskim etosom, in krivična dejanja in iz tega črpajo okvire za svoje delovanje. Zoperstavljanje dejanjem, ki so v nasprotju s krščansko podobo Boga in na osebni in na družbeni ravni slabijo odnos do Boga, so zato legitimni del krščanskega družbenega aktivizma. Takšno razumevanje je mogoče razbrati še posebno znotraj organizacij, ki se zavzemajo za nerojeno življenje in za družino.

4.3 Spopad med kulturo življenja in kulturo smrti

Za katoliško družbeno aktivno civilno družbo je značilno tudi specifično razumevanje družbenih pojavov. To prihaja še zlasti do izraza v razumevanju stanja družbe kot stalnega spopada med kulturo življenja in kulturo smrti. Pojem »kulture življenja« je v politični prostor prvi uvedel pokojni papež Janez Pavel II., ki ga je prvič uporabil na svojem pastoralnem obisku v ZDA leta 1993. Na novinarski konferenci ob svetovnem dnevu mladih v Denverju je dejal: »Kultura življenja pomeni spoštovanje narave in Božjega stvarstva. V posebni obliki je to spoštovanje človeškega življenja od spočetja do naravne smrti.« Papež Janez Pavel II. se je k tej temi vrnil aprila 1995 v svoji encikliki *Evangelium Vitae*. Omenjeni pojem izstopa zlasti na dveh mestih: »To obzorje luči in senc nas mora vse ozavestiti, da smo pred silnim in dramatičnim spopadom med zlim in dobrim, med smrtjo in življenjem, med »kulturo smrti« in »kulturo življenja«. Smo ne samo »pred«, ampak nujno »sredi« takega spopada: vsi smo pritegnjeni in udeleženi z neizogibno odgovornostjo, da se brezpogojno odločamo v prid življenju.« (Janez Pavel II. 1995, 28) Papež nato nadaljuje z zahtevo, da je »v današnjem socialnem okolju, za katerega je značilen dramatičen boj med »kulturo življenja« in »kulturo smrti«, treba razvijati močan kritičen čut, zmožen, da razlikuje prave vrednote in pristne zahteve« (95). Omenjena papeževa stališča za mnoga sodobna katoliška družbeno aktivna gibanja pomenijo izhodišče za njihovo lastno poslanstvo.

4.4 Neposredno vplivanje na zakonodajo je izjemnega pomena za vzpostavitev bolj pravične družbe

Vrednote in družbena klima so v demokratičnih družbah na splošno odvisne od večinskega mnenja državljanov oziroma razvitosti civilne družbe. Državljeni prek volitev posredno vplivajo na državno politiko in na družbene vrednote. V nasprotju s prej omenjenim splošnim prepričanjem razumejo katoliška družbeno aktivna združenja demokracijo v nekoliko drugačni luči. Moralni predznak družbe in politike ni odvisen samo od tega, kdo lahko zorganizira največ ljudi na primer na volitvah, temveč tudi od posrednega vpliva posameznikov in skupin na zakonodajne in politične odločitve. To pa je povezano predvsem s poznavanjem zakonodajnih in političnih procedur, z jezikovnim izražanjem in z utemeljevanjem interesa (semantika, lingvistika), z mediji ter z neposrednim in posrednim vplivanjem na odločevalce. Katoliška aktivistična združenja – zlasti v ZDA – se tega globoko zavedajo, zato ni nenavadno, da posvečajo veliko pozornost izobraževanju in organizaciji svojih članov v vseh sferah javnega življenja. To je še posebno očitno pri vprašanjih splava, verske svobode, kontracepcije, družine, ko s specifičnimi nameni mobilizirajo tako strokovnjake in pripadnike različnih strank kakor tudi uradne predstavnike različnih verskih skupnosti.

4.5 Ekumenizem in medreligijski dialog sestavljata pot pristnega katoliškega družbenega aktivizma

Izkušnje zadnjih desetletij kažejo, da je uspeh katoliških aktivističnih organizacij v demokratičnih okoljih pogostokrat odvisen od tega, kako kvaliteten in razno-

vrsten dialog vzpostavijo o neki določeni družbeni temi. Zato ni nenavadno, da na podlagi »svetovnega etosa« pripadniki katoliških organizacij iščejo dialog in pomoč pri tistih verskih skupnostih, s katerimi delijo podobna stališča. Tako za velik del uspešnih zgodb, na primer na področju zaščite zakonske zveze, velja, da so se katoliška združenja povezala z evangeličani, s pravoslavnimi in z muslimani. Skupni glas teh skupnosti je pogostokrat pozitivno vplival na uspešno mobilizacijo državljanov oziroma uresničitev želenih ciljev.

Omenjena načela družbeno aktivnih katoliških organizacij niso edina. Poleg odgovornosti za družbo, poleg specifične predstave o pravičnem Bogu, poleg zavedanja o globalnem konfliktu med kulturo življenja in kulturo smrti, poleg spoznanja, da je v demokraciji vpliv na zakonodajo ključnega pomena, prav tako aktivno povezovanje s sorodno mislečimi družbenimi skupinami (ekumenski in medreligijski dialog), je treba omeniti še duhovni aktivizem v obliki molitve in liturgičnih dejanj, izražanje javnih protestov in namensko zbiranje finančnih sredstev.

5. Družinski zakonik – platforma uspešnega slovenskega civilnodružbenega aktivizma

Z referendumom o družinskem zakoniku se je začasno končala razprava o spremembi obstoječe družinske zakonodaje v Sloveniji. Z zavrnitvijo omenjenega zakonika (25. marca 2012) je začelo teči obdobje enega leta, ko ni mogoče spreminjati zakonodaje v nasprotju z voljo večine udeležencev referendumu. Številne razprave, povezane z redefinicijo zakonske zveze, družine, izenačitve istospolnih porok in posvojitve otrok kot pravice istospolnih parov, so sprožile izjemno intenzivno dogajanje na področju civilne družbe. Več kakor dveletna razprava okoli družinskega zakonika je pokazala, da so družina in družinska razmerja stvar različnih ideoloških pogledov, družbenih teorij, politike, religij in tradicij. Zato ni bilo nenavadno, da se je velik del zainteresirane civilne družbe vključil v razprave in v ta namen organiziral za Slovenijo sorazmerno veliko število ljudi (referenduma se je udeležilo okoli 500 000 ljudi).

Z vidika družbenega aktivizma velja omeniti izjemno vlogo tistih civilnodružbenih organizacij, ki se navdihujejo pri naravnih in religioznih izhodiščih. Med temi je prav gotovo komisija Pravičnost in mir pri Slovenski škofovski konferenci, ki je s svojimi izjavami in s sodelovanjem na razpravah v državnem zboru predstavljala glas katoličanov v Sloveniji. Tudi ni mogoče spregledati delovanja nekaterih civilnodružbenih organizacij, kakor so Družinska pobuda društvo za družini naklonjeno družbo, Slovenska karitas, Zavod za družino in kulturo življenja KUL.si in Civilna iniciativa za družino in pravice otrok, ki je ena največjih slovenskih civilnodružbenih iniciativ in združuje prek 65 000 članov. Omenjene organizacije so se ob razpravah okoli družinskega zakonika zavzemale za zaščito zakonske zveze in za pravice otrok in pri tem večinoma izhajale iz katoliškega družbenega nauka Cerkve in iz naravnopravnega razumevanja vrednote družine. Pomembno vlogo so imela še katoliška duhovna gibanja, razne cerkvene strukture in nekatere politične organi-

zacije, ki so se v kampanji okoli družinskega zakonika še posebej izpostavile. Ko je govor o razpravah v zvezi z družinskim zakonikom, je treba poudariti tudi pomen skupnih izjav različnih verskih skupnosti. Tako sta leta 2010 ljubljanski nadškof dr. Anton Stres in dr. Nedžad Grabus, mufti islamske skupnosti v Sloveniji, objavila skupno izjavo z naslovom Zakonska zveza in družina – dva stebra družbenega in verskega življenja (Slovenska škofovska konferenca 2010). Tej izjavi je marca 2012, v tednu pred referendumom, sledila skupna izjava katoličanov, pravoslavni in muslimanov z naslovom Družina je najboljši kraj za posredovanje verskih in kulturnih vrednot (Slovenska škofovska konferenca 2012). Evangeliki pa so se na omenjeno temo v istem obdobju oglasili s svojo ločeno izjavo.

Družbeno delovanje zlasti katoliških organizacij in tistih civilnih organizacij, ki se opirajo na katoliško družbeno izročilo, je ob družinskem zakoniku verjetno prvič po uvedbi demokratičnega političnega sistema dobro organiziral in mobiliziral katoliško skupnost skupaj do te mere, da so številni državljani lahko neposredno spremljali razprave okoli družinskega zakonika, podpisali peticijo, se udeležili javnih manifestacij (npr. Radostni shod za družino Civilne iniciative za družino in pravice otrok pred državnim zborom dne 8. junija 2012), oddali glas na upravni enoti za razpis referendum in se udeležili referendum. Čeprav so bila prizadevanja za družino zelo intenzivna, pa je bilo zlasti med nekaterimi katoličani in katoliškimi organizacijami opaziti na eni strani pomanjkljivo izobrazbo o družbenem nauku Cerkve, na drugi strani pa strah pred družbeno izpostavljenim delovanjem. Omenjeni družbeno aktivni projekt je bil za katoliško civilno družbo velika prelomnica in prav gotovo velik test, kako sprejema svojo družbeno odgovornost, kako se sooča z medijskimi nastopi in pritiski, kako se odziva na pomanjkljivo poznavanje načel družbenega nauka Cerkve in na pomanjkljivo razumevanje demokracije kot prostora, v katerem se promovirajo in branijo človekove pravice in temeljne svoboščine.

6. Sklep

Katoliška civilna družba je po svoji definiciji zavezana družbeni pravičnosti. V ta namen so številne nevladne organizacije aktivne na področjih izobraževanja, človekovih pravic, dobrotelosti in kulture. Čeprav deluje večina katoliških civilnodružbenih organizacij v Sloveniji na prostovoljni podlagi, ni mogoče prezreti njihovega prispevka na omenjenih področjih. Poseben izziv za katoliške civilnodružbene organizacije je tako imenovani družbeni aktivizem, ki se kaže v dejavnem in javnem zavzemanju za načela družbenega nauka Cerkve, za versko svobodo in za neposredno vplivanje na zakonodajo. Aktivno udejstvovanje v prid zakonske zveze in družine med letoma 2009 in 2012 je v slovensko katoliško skupnost vneslo veliko optimizma. Zavzeti kristjani so ob družbenih temah željni ne samo jasne besede verskih predstavnikov in laikov, temveč so pripravljeni tudi sami sodelovati pri aktivnem državljanstvu. Dosedanje izobraževanje na področju civilnodružbenega aktivnega državljanstva, ki je bilo v cerkvenih strukturah do sedaj omeje-

no bolj ali manj na teoretično raven, je mogoče v demokraciji tudi dejansko ureničevati. Ob družinskem zakoniku se je pokazalo, da je praktični aktivizem katoliških organizacij eden od najbolj uspešnih načinov za senzibilizacijo in izobraževanje katoličanov. Mnogi so prav prek dejavnega in odgovornega državljanstva odkrili ne samo pomembna načela družbenega nauka Cerkve (npr. zakonska zveza in družina), temveč so se zavedeli tudi svojih demokratičnih pravic, kakor so svoboda govora, civilnodružbeno udejstvovanje in medijsko delovanje. Zato je pred slovensko moralno teologijo velik izziv, kako bogato katoliško izročilo na področju družbenega nauka Cerkve približati sodobnemu katoličanu in ga navdušiti, da ga bo tudi živel, pa naj bo to v zasebnem ali javnem življenju. Zato velja premisliti in nadgraditi dosedanje strukture izobraževanja tako vernikov kakor predstavnikov hierarhične Cerkve.

Reference

- Casanova, Jose.** 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- Church, Jeffrey.** 2010. The Freedom of Desire: Hegel's Response to Rousseau on the Problem of Civil Society. *American Journal of Political Science* 54:125–39.
- Fergusson, David.** 2004. *Church, state and civil society*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Janez Pavel II.** 1981. *Okrožnica o človeškem delu*. Ljubljana: Družina.
- . 1995. *Evangelij življenja [Evangelium Vitae]*. Ljubljana: Družina.
- Katekizem katoliške Cerkve.** 1993. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Komisija Pravičnost in mir pri SŠK, Karitas in Svet katoliških laikov Slovenije.** 2011. »Naj se sliši vaš glas!« Odgovorni za življenje in prihodnost Slovenije 2011. <http://www.pravicnost-mir.si> (pridobljeno 2. 6. 2012).
- . 2008. Odgovorni za življenje in prihodnost Slovenije. <http://www.pravicnost-mir.si> (pridobljeno 7. 4. 2011).
- Slovenska škofovska konferenca.** 2010. Zakonska zveza in družina – dva stebra družbenega in verskega življenja. <http://www.pravicnost-mir.si> (pridobljeno 29. 7. 2010).
- . 2012. Družina je najboljši kraj za posredovanje verskih in kulturnih vrednot. <http://www.pravicnost-mir.si> (pridobljeno 5. 4. 2012).
- Smith, A. Michael.** 1995. Common Advantage and Common Good. *Laval théologique et philosophique* 51:111–25.
- Synod of Bishops.** 1972. *Justice in the world*. Vatican: Pontifical Commission Justice and Peace.
- Woldring, Henk E. S.** 1998. State and Civil Society in the Political Philosophy of Alexis de Tocqueville. *Voluntas: International Journal of Voluntary & Nonprofit Organizations* 9:363–73.

Vera in strah¹

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 72 (2012) 3, 383—396

UDK: 272-725

Besedilo prejeto: 04/2012; sprejeto: 08/2012

*Janez Juhant***Klerik med strahovi časa in vero, ki osvobaja**

Povzetek: Članek obravnava razsežnosti, pomen in vlogo strahu oziroma bojazni kot odločilnega človekovega odnosa do resničnosti. Predmetni strah (strah pred nečim) se razlikuje od temeljne bojazni pred bivanjem, kakor posebno izpostavlja filozofija od vseh začetkov, posebno pa v zadnjih stoletjih, ko se občutek bojazni in tesnobe zaradi popredmetenja in pozunanjenja življenja povečuje. Sprašujemo se, ali tudi verni čutijo bojazen in jih je strah; na to odgovarjajo tudi duhovniki v anketnem vprašalniku. Zdi se, da nas je (vernih in tudi klerikov) strah, še posebno pod vplivom močnih dejavnikov kulture strahu v družbi. Krepitev občestvenih odnosov na vseh ravneh, k čemur so poklicane verske skupnosti in cerkvena občestva, zmanjšuje temeljno bojazen.

Ključne besede: strah, bojazen, zaupanje, odnosi, klerik, Cerkev

Abstract: A clergyman caught between the culture of fear and the faith that liberates

The article discusses the dimensions, meaning and role of fear or anxiety as a decisive factor in man's relationship with reality. Objective fright (fear of something) differs from the fundamental anxiety of being that has been exposed by philosophy from the very beginning, especially in the most recent centuries, for the sense of anxiety and tension is growing because of the objectivization and externalization of life. We are asking ourselves whether believers also are subject to fear and anxiety; this question has also been addressed in a survey of priests. It appears that believers and also the clergy are afraid, due especially to the strong influence of the culture of fear in society. This essential anxiety can be reduced by strengthening the communal relationships at all levels, which is what communities of faith are called to do.

Key words: fear, anxiety, trust, relationships, clergy, Church

¹ Tematski sklop treh razprav o veri in strahu je nastal na podlagi povelikonočnega teološkega simpozija z naslovom »Ali in zakaj nas je verne strah?« Simpozij je potekal na več krajih – v Stični, v Mariboru, na Mirenskem gradu in v Kančevcih – v času med 10. aprilom in 9. majem 2012.

Vedno moramo graditi jezove poguma zoper poplavo strahu!

Martin Luther King

1. Nekaj osnovnih smernic: »strah pred« in tesnoba (pred neznanim)

1.1 Stanje človeka

Francoski biolog Jacques Monod pravi: »Nobena prejšnja družba ni doživela take raztrganosti kot ta.« Nadaljuje, da smo v dobi razklanosti, saj naša spoznanja nič več ne stojijo na globljih duhovnih temeljih, ampak na ponaredkih te pristne duhovne resničnosti. Prvič v zgodovini nastaja civilizacija, ki se izročilnemu animizmu – se pravi: duhovni utemeljitvi svojega vrednotenja in delovanja kot viru spoznanja, kot viru resnice – odpoveduje, a vendar v utemeljevanju svojih vrednostnih postavk brezupno ostane navezana nanj. »Liberalne« družbe zahoda oznanjajo kot temelj svoje morale navzven še neko zavrgljivo mešanico judovsko-krščanske religioznosti, »znanstvene« napredne vere, »naravnih« človekovih pravic in utilitarističnega pragmatizma.« Po njegovem so bile prvotnemu duhovnemu izročilu bolj zveste marksistične družbe, ki so priznavale še »materialistično dialektično religijo zgodovine«, torej na glavo postavljeno religijo. Po Monodu pa je pri njih »moralna ukoreninjenost očitno bolj trdna kot ona liberalnih družb«, a sta obe ranljivi, ker se »vsi ti v animizmu ukoreninjeni sistemi ne dajo združiti z objektivnim spoznanjem in resnico«. Njihova težava je, da so ustvarili prepad med resnico (znanostjo) in svojimi trhlili in lažnimi družbenimi koreninami, zato »pišmeuhovsko in navsezadnje celo sovražno stojijo nasproti znanosti: hočejo se okoristiti z znanostjo, nočejo pa je spoštovati in ji služiti. Tako velik je prepad in tako jasna je laž, ki mori in raztrguje vest vsakega človeka, ki ima vsaj nekaj kulture in inteligence in se ne iztrga onemu moralnemu strahu, ki je vzrok vsakemu ustvarjanju. To zadeva vse one, ki nosijo ali bodo nosili odgovornost za razvoj družbe in kulture. Duhovna stiska (*Not*) moderne – to je ta laž, ki je podlaga moralne in družbene biti. To bolj ali manj nejasno opredeljeno (diagnosticirano) trpljenje izklicuje občutek strahu, če ne celo sovraštva – vsekakor občutek odtujitve, ki ga občuti danes toliko ljudi spričo znanstvene civilizacije. Odpor prihaja zelo jasno do izraza posebno zoper tehnične stranske proizvode znanosti: bomba, uničenje narave in grozeč razvoj prebivalstva.« (Monod 1990, 281) Z eno besedo, to stanje lahko označimo kot stanje krize, razklanosti, dvojnosti in moralne praznine.

Zato Monod nadaljuje: če so bili dosedANJI rodovi prisiljeni sprejeti red in vrednote, se sodobni človek obrača proti znanosti, ki se je zarotila ne le zoper njegovo telo, ampak celo zoper njegovega duha (282). Nemški pravni teoretik je postal slaven po stavku: »Svobodna sekularizirana država živi iz postavk, ki jih sama ne

more več zagotavljati.« (Böckenförde 1976, 60) Lahko rečemo tudi takole: judovsko-krščansko izročilo je osvobodilo človeka in ga napravilo za svobodnega, svobodni človek pa ne zna več upravljati svoje svobode tako, da bi se ohranjal sam, in zato mu zmanjkuje podlag, iz katerih naj bi živel. To je vzrok strahu in brezcilnosti. Pri nas še dodatno ta strah krepijo usedline polpreteklosti, zaradi njih smo nesposobni živeti v medsebojnem zaupanju in v upanju na prihodnost. Ni pomembno le zagotavljanje materialnih, ampak še bolj zagotavljanje duhovnih možnosti – in to zadnje bridko prizadene duhovne ustanove, kakor so Cerkve, tudi katoliško Cerkev oziroma njene klerike.

Strah je torej strah pred opredeljivim, tesnoba pa pred neobvladljivim, neznanim in negotovim; oboje se krepí, duhovne korenine, ki bi pregnale ta strah in to tesnobo, pa se nam odmikajo. Slabijo namreč osebne povezave, ki bi z upanjem napajale duhovni svet.

Uresničuje se Nietzschejev program iz *Somraka malikov* o prevrednotenju vrednot: »Resnični svet smo odpravili: kateri je preostal? Mogoče navidezni? Kje neki! Z resničnim svetom smo odpravili tudi navideznega.« To je po Nietzscheju (1989, 29) zenit krize: »konec najdaljše zmote; višek človeštva«. Zdaj zadevo jemlje v roke Zaratuštra, izpeljal bo Nietzschejev projekt, ki je v tem, da je treba začeti od temeljev, a tega je človeka strah, saj stoji pred nečim, kar je sam ustvaril, ko je izničil svetove. Heidegger (1997, 255) v *Biti in času* (§ 44) zato govori o skrbi tu-bití. Gianni Vattimo (1997) vidi proces v nadaljevanju razpadlosti v posamične zgodbe brez medsebojne povezanosti, a zato postaja posameznik vedno bolj izgubljen.

Svojevrsten nihilizem vidi Günter Anders (1992, 266) v izjavi ameriškega predsednika Franklina Delana Roosevelta (1882–1945), ki je v vojnem času oznanil »svobodo od strahu«, ko bi se bilo treba ravno čimbolj skrbno in zavzeto vaditi oziroma učiti ravnati s strahom.

Tudi sociolog Ulrich Beck (1992), ki govori o »rizični« oziroma »družbi tveganja«, med drugim ugotavlja, da je vse večje zanimanje za razne oblike zdravilskih praks tudi rezultat nujnega porasta tesnobe v sodobnem svetu. Za to lahko najdemo veliko razlogov. Moderna doba osvobaja ljudi od mnogih nevarnosti, ki so poprej bremenile vsakdanje življenje. Kažejo pa so tudi nova tveganja in negotovosti, tako na lokalni kakor na globalni ravni; hrana je lahko zastrupljena z umetnimi dodatki, voda je onesnažena, rojevajo se nove oblike bolezni, ki lahko prav tako kakor nekoč dobijo epidemične razsežnosti. Močan šok za moderno medicino in za sodobne družbe je tudi spoznanje, da doba epidemij in nevarnih množičnih bolezni še zdaleč ni minila, čeprav jo včasih ustvarjajo tudi propagandni učinki farmacije.

Tveganost narašča tudi zaradi vse bolj nevarnih medicinskih poskusov, na primer ob podpori biotehnologije. Negotovost je posledica izgube zaupanja v to, da bi mogle vodilne ustanove industrijskega sveta, gospodarstvo, pravo in politika ukrotiti in nadzirati ogrožajoče posledice, ki so jih izzvale s svojim dosedanjim delovanjem v svetu. (Beck 2001, 303sl.).

Giddens (1991) govori o tako imenovani »proizvodbeni negotovosti« poznomodernih družb. Življenje je bilo vedno tvegan podvig. Vendar proizvodbena ne-

gotovost pomeni več kakor to. Pomeni, da se naša negotovost z več znanja, z več raziskovanja in z več izkustvene racionalnosti ne zmanjšuje, ampak več. Strah/bojazen oziroma tesnoba/stiska (eksistencialisti) je danes vedno bolj pogosta tema filozofskega premišljanja.

Grški pojem *ánho* (zadavim, *anhóne*, vešala; prvotno: zadrknem, lat. *ango*, zožim, nem. *Enge*, *Angst*, slov. stiska, ožina/ozek) izraža ožino in opozarja, da človeku grozi življenjska ožina. Na Googlu (pridobljeno 25. 1. 2012) najdemo kar 2 200 000 000 zaznamkov na temo strah v ožjem smislu oziroma na temo tesnoba v širšem, neopredeljivem stanju tesnobe/bojazni.

1.2 Kaj je torej bojazen/tesnoba?

»Posebno nadležno čustvo, ki se pojavi ob grozeči nevarnosti, ki ima vplivno vlogo v številnih osrednjih besedilih in trditvah.« Avtor nadaljuje, da »strah pred posledicami naših dejanj daje slutiti hiter in ustrezen motiv pred ponavljanjem slabih dejanj od Platonovega Glavkona od nekaterih sodobnih utilitaristov« (Solomon 1995, 270). Stefan Skrimshire (2008, 6) opozarja, da je bojazen oziroma tesnoba tudi tesno povezana s »zamenjavo resničnega sveta z umišljenim«. Pri bojazni torej vedno govorimo o umišljenem svetu, o utvarah, ki se širijo v neobvladljivo, in zato je bojazen oziroma tesnoba toliko bolj neopredeljiva in izmerljiva kakovost našega življenja, kakor je tudi njeno nasprotje upanje. Kot takšna je tesno povezana s človekovo izkušnjo smrtnosti.

Platon v nepristnem dialogu Aksioh, ki ga pripisujejo neznanemu platoniku iz 1. stoletja pr. Kr., govori o Aksiohovem strahu pred smrtjo. Aksiohov sin prosi Sokrata, naj hitro pride k umirajočemu očetu, ki je v veliki zadregi (Platon 2004, 2:767–75) in ga napada strah, »če bo(m) oropan svetlobe in teh dobrin ter bo(m) ležal kjerkoli že, neviden in neznan, gnijoč, spreminjajoč se v črve in divje zveri« (768). Sokrat Aksiohu dokazuje: za krepostnega človeka je najpomembnejše, da se duša osvobodi vseh spon in zemeljskih bolečin in doseže končno razrešitev, podobno kakor pravi v Apologiji.

Freud, Rank in Fromm razlagajo tesnobo z ločitvijo posameznika. Prva je travma rojstva, se pravi: ločitev otroka od matere (Rank). Danes je ta ločitev dobila globalne razsežnosti, zato se bomo z bojaznijo očitno morali vedno bolj spoprijemati, saj govorimo, kakor rečeno, o kulturi strahu.

Monod pravi, da smo ljudje potomci prednikov, ki so si morali mitično razložiti svet in sebe, zato »bojazen (*Angst*), ki nas sili, da si smisel tu-bitosti razjasnimo. Ta bojazen je ustvarjalka vseh mitov, vseh religij, vseh filozofij in celo znanosti.« (Monod 1999, 277) Znanstvena razlaga sveta pa je strah le še povečala »v najvišji možni meri« (279), ker ne more odgovoriti na odločilno vprašanje bivanja, to je na vprašanje človekove končnosti oziroma neskončnosti, in to ostaja predmet človekovega verovanja in upanja ali pa obupa, kakor pravi E. Bloch. Zato je vprašanje bojazni oziroma obupa vprašanje eshatologije in apokalipse in možnosti pogleda prek neposrednega. Skrimshire (2008, 8) navaja Taylorja, ki pravi: problem današnjega sveta je, da iz »družbene (resničnosti) ne vidi v sveto resničnost«.

1.3 Tesnoba v luči razodetja in psihologije

Henrich Fink-Eitel v svojem članku *Tesnoba in svoboda razmišljanja o filozofski antropologiji* in opozarja, da od Kierkegaarda dalje šteje eksistencialna filozofija bojazen/tesnobo k izkušnjam, ki mečejo luč na celotni sestav človekovega bivanja (Fink-Eitel 1994, 57). Kierkegaard razlaga človekov izvirni greh kot vstopnico za temeljni strah. Dokler človek ni vedel za dobro in zlo, ni bil v nevarnosti, šele izvirni greh je odprl človekovo ambivalentnost (ali – ali: simpatično antipatijo, antipatično simpatijo). Človekov osebni in družbeni položaj je zaradi človekove duhovne vpetosti objektivno in subjektivno stanje, ki mu povzroča nenehno vrtoглаvico. Po Kierkegaardu pa ima človek na izbiro, ali se bo ali se ne bo odločil za Boga in tako premagal temeljno bojazen oziroma to eksistencialno tesnobo. Če človek ne prizna svoje grešnosti, je neizbežno izpostavljen (*existo*, vržen, izročen) – ali pa ga lahko ta temeljna tesnoba/bojazen celo ugonobi, kajti »bojazen pred dobrim razvije v človeku demonske sile« (Kierkegaard 1960, 108).

Psiholog Fritz Riemann² razlikuje po štirih temeljnih silah, ki obvladujejo veselje, tudi štiri temeljne strahove oziroma bojazni, ki določajo človekov odnos do samega sebe in do sveta. Te štiri sile so: 1. gibanje (nebesnih teles) okrog Sonca (revolucija), 2. svoje lastno gibanje (rotacija), 3. težnost (gravitacija) in 4. sila, ki nas vleče ven (fugitacija). Zato »... je človek kot prebivalec te zemlje in neznan delček sončnega sistema podvržen njegovim zakonitostim in nosi v sebi opisane spodbude kot nezavedne gonske sile in obenem kot prikrite zahteve ...« (Riemann 2002, 12). Iz tega sledijo po Riemannu štiri temeljne zahteve, od katerih je človek odvisen: 1. da bi postal enkraten posameznik, a to je mogoče le v obratu k drugemu: revolucija – od tod bojazen pred samopredajo; 2. da bi se zaupljivo odprl človeku v sebi oziroma življenju: rotacija ali vrtenje okoli sebe – od tod bojazen pred samouresničitvijo; 3. težnja za trajnostjo: gravitacija, ljudje smo priklenjeni na zemljo, to pa je razlog za ukoreninjenost, inertnost – od tod bojazen pred spremembo; 4. sprejeti spremembo: fugitacija, vse tisto, kar ga vleče ven – od tod bojazen pred dokončnostjo.

Po Riemannu se torej človek uspešno prebija skozi življenje, če so vsi štirje vidiki med seboj usklajeni. Te bojazni so okviri razvoja in delovanja človeka in prispevajo k njegovemu ohranjanju in razvoju. Bojazen je sestavni del človekovega samoohranjanja in preživetja. Živali imajo nagonsko neposredno odzivnost na okolje, ki jim omogoča nenehno kontrolo položaja in ustrezne odgovore nanj. Podobno pri človeku govorimo o strahu pred nekaterimi predmeti oziroma stvarmi. Ker pa je človek duhovno bitje, se njegovo urejevanje dopolnjuje z osebno oziroma duhovno razsežnostjo, ki zahteva, da človek poleg neposredno tvarnih zadev ureja tudi svoja globlja, osebno-duhovna doživetja. Ta doživetja so zelo tesno povezana z medosebnimi odnosi. Psihoanalitiki govorijo o varni navezanosti, ki je v tem, da otrok v medosebnih odnosih razvija okvire svojega odnosa do soljudi in do širšega okolja, znotraj tega odnosa se potem ureja tudi temeljni odnos do bojazni oziroma tesnobe. Tako pravi Riemann: »Če imamo koga, ki bi v pravem smislu predelal

² Zahvaljujem se kolegu, zaslužnemu profesorju Univerze v Ljubljani, dr. Vinko Potočniku za pripombo na predavanju, s katero mi je dopolnil pogled na problem bojazni pri človeku.

tako bojazen pred (samo)predajo in bi se lahko v ljubeči predanosti odprl življenju in sočloveku (1); ki bi obenem tvegala živeti svojo posameznost na svoboden in samostojen način, brez bojazni, da bo izpadel iz objemajoče zavarovanosti (2); ki bi dalje sprejel bojazen pred časnostjo in bi obenem mogel plodovito in smiselno tlakovati pota življenja (3) in ki bi končno sprejel nase red in zakonitosti našega sveta in življenja, v zavesti o njihovi nujnosti in neizogibnosti, ne da bi se bal, da bo prek njih v svoji svobodi preveč »porezan« (4) – če bi obstajal tak človek, bi mu vse – kakor brez dvoma priznavali največjo zrelost in človeškost.« (Riemann 2002, 212sl.)

Zaplete pa se, če takšne zrelosti ni oziroma je v eni ali drugi točki – ali celo v vseh – okrnjena. Glavni razlog pa so seveda ne varne navezanosti v zgodnjih letih, ko se človek razvija. Problem nastane, če se zgodi, da človek – posebno v zgodnjem razvoju – takšne navezanosti ne vzpostavi. Še večja težava je, če družba kot celota živi v razčlovečenih odnosih, goji kulturo strahu, a o tem več na koncu. Namesto medosebnih izmenjav, ki so bazen za varno oblikovanje in razreševanje temeljnih bojazni/tesnob, se razvijejo osebni in skupinski mehanizmi prisilnih strahov in nadomestkov upravljanja strahu in/ali celo mehanizmi dodatnega ustrahovanja. V takšnih primerih govorimo o bolezenskih bojaznih/tesnobah, ki dobivajo neslutene razsežnosti in se ljudje v njih odtujujemo svojim temeljnim osebnim, medosebnim in naravnim okvirom in danostim ter izstopamo iz človeškega v nečloveški svet. Riemann to označuje kot bolezensko vedénje. Zaradi hudih in neukrotljivih oblik razsežnosti tega ravnanja jih imenujemo »kultura strahu«.

2. Vera – Cerkev in strah: ali vera rešuje pred strahom?

Sveto pismo spregovori o strahu v različnih zvezah stošestinpetdesetkrat, o zapuščanju skoraj dvakrat tolikokrat. Za naše razmišljanje si oglejmo strah učencev ob velikem petku in velikonočnih skrivnostih, ki najbolj živo odsevajo krščansko upanje in sposobnost preseganja brezupa trpljenja, nasilja in smrti: Kristusov odgovor na strah učencev je: »Mir vam bodi.« Ne bojte se! S tem je tesno povezano odpuščanje grehov, saj je po Kierkegaardu z izvirnim grehom prišlo tudi hrepeneje po odrešenju (Rim, 8,19), žal tudi možnost zlorabe človekove svobode, ne v smislu izbirne svobode med dobrim in zlim, ampak dejstvo, da grešnost posameznika in skupnosti ovira resnično svobodno počutje in s tem zavzemanje za dobro. Kierkegaard (1960, 53–5) to imenuje objektivna tesnoba, se pravi: vse v naravi je sprevrženo. Jezus je znova vzpostavil stvarjenjski red, prav z odpuščanjem, s postavitvijo človeške narave v prvotno stanje. Tako so že Izraelci poznali leto 49 kot leto sprave, ki je pomenilo vzpostavitev prvotnega stanja: »Posvetite petdeseto leto in razglasite po deželi osvoboditev vsem njenim prebivalcem! To naj vam bo jubilej in vsakdo naj se vrne k svoji lastnini, vsak k svoji rodbini.« (3 Mz 25,10)

2.1 Kaj je torej v veri drugače?

Tudi v veri tesnoba ne izgine, vendar jo človek lahko ureja v odnosu do Boga, v tem pa imata trpljenje in smrt novo utemeljitev. Tesnoba dobi v veri bolj

določene razsežnosti. Značilnost filozofskega iskanja že od Sokrata oziroma Platona dalje je, da filozofija ali teologija ostane odprta za čudenje, medtem ko je stanje tesnobe beg pred resničnostjo (posebno pred trpljenjem, smrtjo itd.). Človeško bitje je zavezano temeljni bojazni za svoje bitje, ki ga vzdržuje v spoštovanju do temeljne biti (*timor servilis*), ali pa se odloči za pobeg (*stupor*, brezčutnost, neumnost), ki preide v srhljivost, *agonia* (prvotno plačilo za tekmo, potem tudi zadnji zdihljaj, ki ga človek ne obvlada več). Tesnoba pomeni izročenost neznanemu in neobvladljivemu. Navsezadnje je zadnja negotovost smrt, ki vključuje iz-trpeti to zadnjo izgubo, kakor je bilo znano že starim in srednjeveškim mislecem. Ker pa človek, usmerjen v prihodnost, nima popolne izkušnje o tej (posmrtni) prihodnosti, je zato tesnoba vedno dvostranska, se pravi: razpetost med imanentnostjo in presežnostjo (transcendenco), v upanju na onostransko izpolnitev (Balthasar 1951, 70–4). Dejansko je to upanje oziroma pogum, sprejeti takšno človeško bivanje oziroma imeti pogum za življenje – prek takšnega poguma pa je mogoče pričakovati prihodnje dobrine (upanje). Tesnoba/bojazen pa je nasprotje tega in ne dovoljuje doseganja te polnosti.

V slovenski družbi ima tesnoba še posebno hude razsežnosti, saj so nas revolucionarji dodobra ustražovali v naših bivanjskih razsežnostih, nam skušali vzeti upanje v onostranskost, tranzicija pa nam je na široko odprla pota vsakdanjih negotovosti, nezavarovanosti in nas poriva v brezupno tesnobo. Temu lahko dodamo še nihilizem sodobne potrošniške družbe in kriznega stanja, ki človeku danes obehta le negativno in mu jemlje upanje na prihodnost.

Smo duhovniki del tega sveta?

2.2 Položaj duhovnika v Cerkvi

Zakaj nas je tudi duhovnikov (še vedno) strah?

Kaj je pomeni krščansko upanje, kljub kalvarijam vojne in revolucije pričajo številni slovenski kristjani in tudi kleriki. Kje je danes oni pogum, ki so ga imeli naši predniki do leta 1945, da so šli skozi slovensko kalvarijo, ko jih je vse zapustilo in so ostali sami – kakor je rekel Justin Stanovnik v predavanju Odrešilnost slovenskega trpljenja? Kako vzeti besede škofa Rožmana, zapisane v pismu dne 9. novembra leta 1945, ki ga je oddal zapečatenega prijatelju duhovniku in mu naročil, naj ga odpre po smrti – ker je pričakoval, da ga bodo Angleži izročili komunistom: »Ko sem silno težko sprejel *crucis pondus* (breme križa) ob posvečenju, v tistih slavnostnih urah je bila moja duša zavita v vihar temnih slutenj – odtod moje škofovsko geslo (Križa teža in plačilo, op. a.) – tedaj sem (Bo)ga prosil: naj kraljestvo božje v dušah in v zunanjem svetu med verniki ne trpi zaradi moje nesposobnosti ali nevrednosti nobene škode. Tedaj sem Bogu daroval tudi sledeče: naj umrjem v zaničevanju in pozabljenju, naj bo moj grob neznan, naj me zgodovina še tako črno in temno slika in naj ostane tak spomin na me v zgodovini ali pa naj moje ime čisto izgine, da se nikjer in nikdar ne omenja več – samo da bi kraljestvo božje rastlo, se utrjevalo v dušah, samo da bi se čim več duš zveličalo, samo da bi božja čast rasla in se večala.« (Kolarič 1967, 263)

Tako nekdanji sistem kakor spremembe družbe, ki jih glede vere opredeljujemo kot sekularizacijo, vplivajo na samopodobo duhovnika in povečujejo strah njegovega nastopanja v sodobni družbi. Duhovnik »kot posrednik ... sistematične vere (ustanove Cerkve) postaja problem za modernega človeka in hkrati tudi problem za samega sebe. A hkrati tudi skupaj s svojimi lastnimi problemi in skupaj s problemi posredovanja vere v modernem svetu postaja preizkusni kamen sistema, saj se mora na njem izkazati funkcionalna moč *Cerkve*, razpeta med tema dvema svetovoma«, med demokratično svetno in hierarhično cerkveno ureditvijo (Juhant 2009, 98; 99).

Beck (2009) v knjigi *Lastni- (Zasebni) Bog* deli religijo v religijo moderne, v religijo postmoderne in v religijo druge moderne. Religija postmoderne ima vodilo: Vse gre, vsak ima svojo vero (svojega lastnega Boga), nobene avtoritete ni. Ta lastna-voljnost sodobnega človeka povečuje stisko sodobnega duhovnika, ki zato živi in deluje na čistini, to je na celo (zanj) praznem prostoru, sam pa obenem živi v svojem svetu, ki ga ta odprtost, se pravi ljudje sodobne družbe, ne poznajo in ne priznajo.

Pri nas imamo kleriki še dodatno breme strahu iz preteklosti, ki nam ga je vcepil komunizem. Še vedno se mnogi počutijo negotove ali celo osramočene pred krščansko preteklostjo in jih niti doslej priznani krščanski mučenci ne osvobajajo od tega. Sram nas je ljudi, kakor so Rožman, Ehrlich in Natlačen, ker so nas s tem sramom in strahom hranili petdeset let; o tem drama Toneta Partljiča *Justifikacija*.

Človek pa bi pričakoval ponos glede na preteklo trpljenje in vzdržljivost kristjanov in iskal bi prepričanost, da so kristjani v šli v smrt, ker so se zavzemali za krščanske vrednote, kakor so resnica, pravičnost in poštenost. Dodatno nam je pol-preteklost odvzela še sposobnost, prisluhniti drug drugemu in se okrepiti v tem upanju medosebnosti.

Zato problemi komunikacije in pogovora v Cerkvi: med škofom in duhovniki, med duhovniki in verniki. To pa slabi osebno posredovanje vere: »Ker je osebna sposobnost vzdrževanja odnosov pri današnjem človeku tako nezadostna, je vse bolj ogroženo tudi osebno posredovanje vere. Vera pa se lahko posreduje samo prek označevalcev. Povrhu tega je še način posredovanja vere, kot ga uporablja Cerkev, iz več razlogov problematičen ... Ljudje morajo v krščanski skupnosti občutiti varnost in razumevanje. To je mogoče samo ob osebnem zavzemanju za posameznika. Vera se posreduje s poslušanjem in pripovedovanjem; človek ima dvoje ušes, tako, da lahko dobro prisluhne in jezik, s katerim lahko odgovori na slišano.« (Juhant 2009, 126–28) Te varnosti v krščanskih skupnostih, v družinah, po župnijah in v celotni Cerkvi pogrešamo in zato je navzoča tesnoba. Vse to pa dodatno slabi moč za-upanja pri sodobnem človeku, ki bi ga lahko posredovali kristjani oziroma njihove skupnosti.

3. Anketa

Česa se bojijo oziroma jih je strah, smo vprašali duhovnike in dobili kar nekaj pomenljivih odgovorov. Razdelimo jih lahko vsaj v pet vidikov, ki se delno prepletajo.

3.1 Občuti strah:

»Vsakega normalnega človeka more in mora biti strah.«

»Strah me je predvsem, da ne bi izrabil zaupanja in darov, s katerimi me je obdaril Bog, in s tem ne izpolnil svoje življenjske naloge.«

»Srečavanja z ljudmi v okolju me navdajajo z bojznijo, da postaja krščanstvo vedno bolj spomin na stare čase. Vendar so tudi drugačna srečanja. Taka, da kar začutim veselje, pripravljenost, navdušenje za Kristusa in za Kraljestvo. Premagujem torej strah z lastno vero.«

»Strah me je bolezn, starosti, še kaj ...«

»Ko sem dobil raka, vprašanje: Kaj, bom moral oditi?«

»No, ni me strah. Kot otroka me je bilo večkrat strah. Zakaj? Ker so me drugi strašili, posebej starejši. Pred neznanim (kaj se bo iz tega izcimilo) me je večkrat strah. Nimam zaupanja.«

3.2 Vera osvobaja od strahu

Redovnik: ne čuti strahu, ker »sprejema vse iz božjih rok.« Pomoč so mu sobratje in tudi zvesti verniki in prijatelji. »Brez njih ne bi mogel opravljati težkega poklica«

»Osebnopravzaprav ne doživljam nobenega strahu. Čeprav nimam »popolne ljubezni«, vendarle zaupam, kakor nas spodbuja apostol Janez: »Preljubi, strahu ni v ljubezni, temveč popolna ljubezen strah prežene. Kajti strah je združen z muko, a kdor se boji, se ni spolnil v ljubezni,« (1 Jn 4,18) oziroma Jezus pravi: »Ne bojte se!«

– Več vprašanih poudarja, da strah premagujejo v povezanosti z duhovniki.

– »Vera kot osebni odnos do Jezusa Kristusa gotovo daje pogum, ob tem jasne smernice papeža Benedikta (bi si želel, da bi ga slovenski škofje bolj posnemali)«.

– »Veselim se naslednjega vesoljnega cerkvenega zbora. Da, naše sestre, njihova vera in molitvenost, ki jo vidim od blizu, to je velika opora moji veri, mojemu upanju, premagovanju mojih strahov.«

3.3 Pomoč zoper strah: verniki, zaupanje v Boga

»Goreči, zavedni in ponosni verniki ... medsebojna ljubezen.«

»Jasno, da mnogi farani pomirjujoče delujejo na duhovnika. Se pa vmes najde kakšen »zmaj«, ki pa strahove povečuje ...«

»Brez te pomoči sploh ne bi bilo možno živeti, zlasti nositi križ itd.«

»Gotovo so predvsem verni, pa tudi neverni, v veliko pomoč, ko mi na najrazličnejše načine dajo zaznati, da sem storil kaj dobrega.«

»Navadno v zahtevnejših položajih skušam narediti, kar je v mojih močeh, ostalo predam v božje roke.«

»Zame osebno je vitalnega pomena za vero nenehno klicanje Svetega Duha. In on pomaga razumeti življenje kot dar. In potem je strahov vse manj. In je lepo...«

»Poskušam ostati zvest Kristusu, ki je šel skozi trpljenje in ni odnehal, ko so ga izdajali in zatajevali. Zelo zaupam v moč molitve in zakramentov. On je odrešenik,

le jaz sem prešibak v veri ...Že tolikokrat sem čutil, da mi je vera trdna opora. Psihično se ne obremenjujem od fizičnih pritiskov. Medijem ne puščam, da me oni izobražujejo.«

»Meni da. Velikokrat sem bil v kritičnih trenutkih in vselej sem zaupal, ker sem vedel, da mi bo Bog pomagal. Neizmerno zaupam v njegovo pomoč.«

»Le redko se lahko nasloniš na ljudi, včasih se mi zdi, da kar hrepenijo po tovrstnih senzacijah, le redki kritično presojujejo obtožbe in podtikanja. Daleč nazaj je bilo težko za duhovnike, ker je bil režim proti, vendar si skoraj stoddostno lahko računal na vernike, da ti bodo dali podporo. Danes tega ni več. Kdo ve, mogoče smo sami duhovniki krivi za takšno stanje? Ko si enkrat v kolesju, ti skoraj ni rešitve, pa četudi nič kriv.«

3.4 Posebni strahovi

- Strah pred finančno prihodnostjo (že trenutno stanje duhovnika).
- Strah pred prestavitvijo: »Imam urejeno bivanje, gospodinjstvo, ali bom imel tam?«
- Strah pred zavračanjem, krivimi obtožbami in obrekovanji (znotraj Cerkve).
- Strah pred krivično obtožbo, na primer pedofija (kakor se to dogaja).
- Strah tudi poučevati verouk točno določeno skupino.
- Strah pred podtikanjem krivde – tožbo (npr. kaka nesreča pri delu z mladimi).
- Strah pred nerodovitnostjo mojega dela – premagujem z vero.
- Strah pred nadvlado ustanove nad osebno svobodo – premagujem z odnosom od soljudi.
- Strah pred vlomi (doživel večkrat): »Srečal sem se z roparjem, ki je prišel (nasilno vdrl) v župnišče. Čeprav mi je rekel, ko sva se srečala: ›Sem v krizi! Pusti me! Zaklal te bom! Ubil te bom!‹ in sem pristal na urgenci, se nisem bal ...«
- Strah pred izkoriščanjem, komu podariti zaupanje ...
- »Strah me je krivične obsodbe, ki ji danes nihče ne more uiti, če ga dobi v svoje kolesje. Prav gotov smo duhovniki tukaj še posebej na udaru. Strah me je za vse, ki se jim je to že zgodilo, in strah me je za tiste (vključno mene), ki se jim še lahko zgodi. Današnja družba je nagnjena k obsojanju.«
- »Me je pa strah militantnih fundamentalizmov, tudi v Cerkvi – zlasti zato, ker je strah navadno posledica njihovih strahov in nerazrešenih osebnih življenjskih vprašanj.«
- Glede strahu oziroma glede vsega, kar je s tem povezano: splošna (svetovna) negotovost, tudi v Cerkvi, in kot posledica tega dvom v nekatere odločitve odgovornih tako v državnih kakor v cerkvenih vrhovih v Sloveniji zbuja razna vprašanja in zaskrbljenost.
- »Mlad (24 let star) sem premišljeval o celibaterski usodi na stara leta. Brez ljubeče žene in brez otrok, ki bi mi stali ob strani. Zdaj že dolgo vem, da poročnost ni zavarovanje ...«

»Strah me je starosti, onemoglosti, napredujoče telesne in duševne nesposobnosti za kolikor toliko normalno delo in srečavanje z ljudmi.«

3.5 Nezadostnosti pri odpravi strahov

»Vse manj vernikov prihaja v cerkev. To me nekako vznemirja. Sem mar jaz kriv za osip vernikov? Nekaj časa sem se vznemirjal, češ sem jaz neroden, nepričevalen ali odbijajoč. V molitvi sem bil razsvetljen: tudi drugje je osip, sekularizacija, in nepričevalno je »vodstvo Cerkve na Slovenskem«

»Strah me je za krščanstvo (na severni polobli). Posebej velja za katoliško Cerkev, da ima v svojem izročilo veliko dragocenega, veliko pa je tudi krame, ki ji otežuje dihanje in delovanje. Katoliška Cerkev se je pred petdesetimi leti zavezala, da bo odpravila ne-sveto izročilo, a je vodilnih ljudi v Cerkvi, tako se mi zdi, vedno bolj strah, da ne bi z umazano vodo odlili tudi deteta. Zato vračanje k latinščini v bogoslužju in popravljanje dobrih prevodov v bolj »pravoverno« obliko. Končno je človeški faktor, tudi pri meni, tisti, ki jemlje polet evangeliju.«

»Strah je navadno posledica prej nerazrešenih strahov in osebnih življenjskih vprašanj. Osebna brezcilnost ter nezaupanje vase in v Boga človeka silijo v ukvarjanje s postranskimi zadevami.«

4. Sklepne ugotovitve

4.1 Opravka imamo s kulturo strahu

a) Totalitarni sistemi so se utemeljevali na kulturi strahu in posledice čutimo še danes. Aleksander Solženicin v svojem delu Arhipelag Gulag opisuje takšno sceno terorja: »Sedite na zemljo! Na kolena! Slecite obleke! V teh predpisanih konvojskih ukazih je vsebovana pramoč, proti kateri ni nobenega upora.« (Solženicin 1974, 535). Podobno mi je pripovedoval stric o partizanskem zaporu po vojni v Novem mestu. Po jutranji telovadbi je bila komanda: tek, potem opozorilo: Na zadnje bomo streljali! Vsak dan so pobirali mrtve ali ranjene, ki so jih postrelili, zmetali na kamione in odpeljali.

Podobno v koncentracijskem taborišču Auschwitz, kjer se je komandantov sin spoprijateljil z dečkom z one strani mreže, in ko je nekoč bil pri njem na drugi strani, so oba poslali v celico smrti.

b) Kultura strahu so tudi neobvladljivi dogodki oziroma dosežki sodobne civilizacije: atomska bomba, podnebje, terorizem, finančni pritiski, izvirajoči iz nesposobnosti obvladovanja družbenega položaja.

c) Obstajajo zelo vplivni poskusi obvladovanja kulture strahu z zunanjimi mehanizmi: izjava ameriškega predsednika Roosevelta ali izjava kozmonavta, da z urjenjem (drilom) izženemo strah. Podobno velja za vse oblike zasvajanje človeka z zunanjimi sredstvi, pa tudi za recepte lahkotne newagevske in mnogih drugih masovnih (tudi nekaterih zdravilskih) oblik ustrahovanja človeka. Andreas Dick (2010, 77) po Kastovi (2009, 21) imenuje to »skrivanje (temeljnega) strahu za katastrofično obnašanje, aktivizem, konzumi-

zem in raztresenost«. Kastova (49) je prepričana, da kot posledica nepredelane ločitve otroka od matere ostaja pri človeku nenehen poskus, samostojnost dopolniti z izročanjem materi (regresija) ali vzporednim osebam oziroma sistemom.

Oba psihoanalitika (Dick in Kastova) sta prepričana, da je treba iskati poti, ki gredo v smeri odpiranja izkušnjam strahu oziroma soočenju s »samotnostjo, dvomom ali žalostjo. Z odpiranjem izkušnjam strahu se pogloblja lastno doživljanje. Iz tega se po Henningu Köhlerju (2007) razvija moč vere.« (Dick 2010, 76)

V tem smislu pravi Ernst Bloch, da upanje popije (dobesedno popijani) temeljno bojazen.

4.2 Kaj pričakujemo od Cerkve kot verne skupnosti?

Odgovori duhovnikov gredo v smeri verske skupnosti. Potrebno je utrjevanje vere. Iz stvarnih razmerij – tudi po krizi – je treba iskati medosebne razsežnosti in krepiti osebne odnose in odnose z Bogom. Strah pred prihodnostjo brez vernikov lahko kleriki premagujemo z odprtostjo in z vlaganjem v laiške sodelavce – to ni ne le voluntarizem, ampak vsestransko in osebno in skupnostno poglobljevanje vključevanje v dejavno sodelovanje.

Odgovori usmerjajo k premagovanju kleriške miselnosti, ki osamlja, v iskanje sodelovanja med seboj in z laiki oziroma v krepitev sodelovanja v Cerkvi sploh.

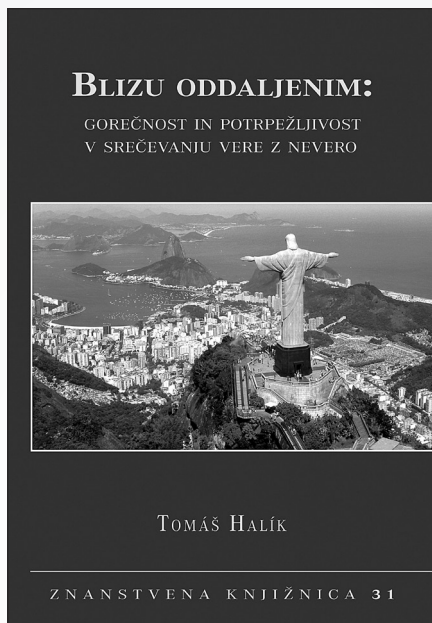
Nujno je priznanje zavoženosti sedanjih ali še potencialnih projektov in ustanov, ki ne potekajo pregledno in nadzorovano, z izkušenimi ljudmi, v oblikovanju skupne finančno-gospodarske in sploh organizacijske strategije, primerne razmeram, da bi premagovali brezcilnost delovanja. Tudi glede mariborske nadškofije ni problematičen predvsem finančni vidik, bolj odločilni so neprečiščeni in nedogovorjeni cerkvenostni, pastoralni in verski vidiki celotne zadeve. Priznanje (in spreobrnjenje) zadeva seveda tudi finančne razsežnosti, veliko bolj pa so pomembni zadnji trije omenjeni vidiki, ki vse dogajanje postavijo šele v celovit versko-kulturni in človeško-duhovni okvir, ki je najbrž za Cerkev odločilen.

V celotnem delovanju Cerkve pri nas (in tudi po svetu) je pomembno tudi presekane preteklih delitev v Cerkvi – neke vrste očiščenje v Cerkvi in graditev večje kadrovske preglednosti v želji, da bi v Cerkvi odločali res najboljši, ne le spretni, prilagodljivi in podkupljivi –, pogosto v povezavi z zunanjimi spretneži, ki jih je naplaval nekdanji sistem in so se vrinili tudi v delovanje Cerkve, da bi skupaj s ljudmi Cerkve umazali njeno podobo.

Iz odgovorov duhovnikov izhaja upravičen strah, da se tudi v Cerkvi nismo pripravljeni soočiti z resničnostjo sveta, se človeško in duhovno temu svetu odpreti in se v povezanosti (*ecclesia*: skupnost verujočih) spoprijeti s težavami današnje krizne družbe. Spoprijeti se s temi težavami pomeni tudi: ovrednotiti našo krščansko preteklost, se poistovetiti s krščanskimi žrtvami, ki so pričevale za krščansko vero, in tako tudi danes na izvirne načine pričevati za Kristusa. V takšnem sodelovanju v veri pa je mogoče premagovati temeljne in posebne strahove, kamor usmerjajo tudi odgovori anketiranih duhovnikov.

Reference

- Anders, Günther.** 1992. *Antiquiertheit des Menschen*. München: Beck.
- Aristotel.** 1994. *Nikomahova etika*. Prev. Kajetan Gantar. Ljubljana: SM
- . 2011. *Retorika*. Prev. Matej Hriberšek. Ljubljana: Zupančič&Zupančič.
- Balthasar, Hans Urs von.** 1951. *Der Christ und die Angst*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Beck, Ulrich.** 2001. *Družba tveganja: Na poti v neko drugo moderno*. Ljubljana: Krtina.
- . 2009. *Lastni Bog. O zmožnosti religij za mir in njihovem potencialu za nenasilje*. Ljubljana: SZ Claritas.
- Böckenförde, Ernst Wolfgang.** 1976. *Staat, Gesellschaft, Freiheit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Dick, Andreas.** 2010. *Mut: Über sich hinauswachsen*. Bern: H. Huber.
- Fink-Eitel, Hinrich.** 1993. Angst und Freiheit. V: Heinrich Fink-Eitel in Georg Lohman, ur. *Zur Philosophie der Gefühle*, 17–88. Frankfurt: Suhrkamp.
- Fukuyama, Francis.** 2002. *Der große Aufbruch*. Dunaj: Zsolnay Verlag.
- Giddens, Anthony.** 1991. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Heidegger, Martin.** 1997. *Bit in čas*. Prev. Tine Hribar idr. Ljubljana: SM.
- Juhant, Janez.** 2009. *Občutek pripadnosti*. Celje: Mohorjeva družba.
- Kast, Verena.** 2009. *Vom Sinn der Angst*. Freiburg: Herder.
- Kierkegaard, Søren.** 1960. *Der Begriff der Angst*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.
- Köhler, Henning.** 2007. *Vom Rätzel der Angst: Wo die Angst begründet liegt und wie wir mit ihr umgehen können*. 4. izd. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben.
- Kolarič, Jakob.** 1967. *Škof Rožman*. Celovec: Mohorjeva družba.
- Monod, Jacques.** 1990. Zufall und Notwendigkeit: Philosophische Fragen der modernen Biologie. V: Willi Oelmüller, Ruth Dölle-Oelmüller in Carl Friedrich Geyer, ur. *Philosophische Arbeitsbücher*. Zv. 7, *Diskurs Mensch*. UTB 272/282. Paderborn: Schöningh.
- Nietzsche, Friedrich.** 1989. *Somrak malikov. Pri mer Wagner. Ecce homo. Antikrist*. Ljubljana: SM.
- Platon.** 2004. *Zbrana dela*. Zv. 2. Prev. G. Kocijančič. Celje: MD.
- Riemann, Fritz.** 2002. *Grundformen der Angst*. 34. izd. München: Reinhardt.
- Skinner, Burrhus Frederic.** *Was ist Behaviorismus?* Reinbeck b. Hamburg: Rowohlt.
- Skrimshere, Stefan.** 2008. *Politics of Fear: Practices of Hope*. New York: Continuum.
- Sloterdijk, Peter.** 1999. *Sphären*. Zv. 1 Frankfurt: Suhrkamp.
- Solomon, C. Robert.** 1995. Fear. V: Ted Honderich, ur. *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford in New York: Oxford University Press.
- Solschenizyn, Alexander.** 1974. *Der Archipel Gulag*. Bern-München: Scherz.
- Vattimo, Gianni.** 1997. *Glauben-Philosophieren*. Stuttgart: Reclam.
- Vetter, August.** 1966. *Personale Anthropologie: Aufriss der humanen Struktur*. München: K. Alber.



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

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

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

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 72 (2012) 3, 397—410
 UDK: 272(497.4):316.3
 Besedilo prejeto: 04/2012; sprejeto: 09/2012

Drago K. Ocvirke

»Kako se v strup prebrača!«

Povzetek: *Ljudje smo se predajali »tosvetni« religiji napredka, ki ga je gojila politika, da bi se legitimizirala. Videti je, da se ta cilj vse bolj odmika in ga kriza še pogloblja: obeti »tosvetne« religije se spreminjajo v strup. Za mnoge je izhod iz krize v nekakšni povezanosti med »tosvetnostjo« in »onosvetnostjo«, med politiko in religijo. Toda v Sloveniji je v krizi tudi Cerkev, za to pa je več razlogov, ki jih razprava analizira in nakaže izhod iz krize. Še več, rešitev krize v Cerkvi je lahko prispevek k razreševanju splošne družbene krize.*

Ključne besede: strah, politika, religija, škandali v Cerkvi, Cerkev kot skupnost učenecv, Cerkev kot mati, skupno dobro, soodgovornost

Abstract: **»Could become a poisoned draught!«**

We the people have indulged this-wordly religion of progress that has been cultivated by politics for its own legitimization. However, the aim of progress seems increasingly elusive as the crisis deepens: prospects of this-wordly religion are turning into poison. Many see an exit out of the crisis in some kind of relationship between this-worldliness and otherworldliness, between politics and religion. Nevertheless, the Church in Slovenia also appears to be in crisis for several reasons. This paper analyzes these reasons and indicates a possible way out of the crisis. Moreover, solving the crisis in the Church will help solve the general crisis in society.

Key words: fear, politics, religion, scandals in the Church, the Church as a community of disciples, the Church as a mother, the common good, co-responsibility

*Zvedrila se je noč, zija nasproti
 življenja gnus, nadlog in stisk ne malo,
 globoko brezno brez vse rešne poti.
 France Prešeren, Sonetje nesreče (1995, 128)*

*Kristus, zgled pravičnosti, je namreč danes
 vzel Cerkev, našo mater, za soprogo
 in jo rešil iz jezera bridkosti:
 njegova ljubezen – je ona.
 Spev pariške Cerkve ob spominu
 posvetitve cerkve, v: Lubac (1982, 76)*

Po deželi se plazita črnogledost in strah. A ne le po deželi, marveč tudi v Cerkv. Tako smo katoličani v Sloveniji v dvojnem strahu. Z vsemi delimo strah zaradi gospodarske krize, dodatno kot katoličani pa smo v skrbeh za svojo skupnost Cerkev, ki – tako je videti – doživlja udarce od znotraj in od zunaj. Zato kot državljani in kot verniki, ki smo upali, da bosta domovina in Cerkev zaživel bolj varno in polno v svobodi in v samostojni državi, vse pogosteje ponavljamo za pesnikom: »Kako se v strup prebrača vse, kar srcé si sladkega obeta!« (Prešeren 1995, 127) Zakaj je tako oziroma ali je sedanje razmere mogoče razumeti kako drugače, manj dramatično in z več upanja, bom povedal v tem predavanju. Najprej bom občutje strahu v deželi, povezano s krizo, umestil v širše družbeno dogajanje, potem pa se bom posvetil našemu strahu za Cerkev in nakazal, kako ga spremeniti v priložnost za evangelijsko močnejšo in prodorno skupnost Kristusovih učenk in učencev, da bi mogli tudi v svojem družbenem okolju razbliniti strahove, ki jih poraja kriza.

1. Politika: varovalka življenja?

Pri ustvarjanju občutka varnosti imata religija in politika pomembno vlogo. Krščansko razlikovanje med zemeljskimi kraljestvi in nebeškim je ustvarilo idejno podlago za moderno državo, ki stoji na ločevanju religije in politike. V urejanju odnosov med svetno in sveto oblastjo je v zadnjih dveh stoletjih prevladal v Evropi izključevalni model, po katerem si je politika prilastila urejanje tosvetnih zadev, religiji pa prepustila onosvetne. Toda zato politika ne vidi nič bolj jasno, kakor je prej ob pomoči religije. Tako je v 19. stoletju izumila vrsto projektov, kako idealno urediti družbo, a so se kaj kmalu izkazali za partikularne vizije in interese skupin, ki so s to iznajdbo poskušale prevladati nad drugimi. Nastala sta dva pola političnega organiziranja: pluralni in totalitarni pol. S padcem berlinskega zidu se je politika pomaknila proti pluralnemu polu, a z ničimer ne more zagotoviti, da se ne bo – iz različnih razlogov – obrnila spet v drugo smer. Vsa moderna politika, ne glede na to, h kateremu polu se nagiba, pa temelji na »religijskem« prepričanju in zaupanju v neustavljivi razvoj, ki vodi v »življenje v (materialnem) izobilju«. Medtem ko obljublajo religije polnost življenja – ki je vse kaj več kakor le materialna blaginja – na drugem svetu, jo obljublja politika na tem svetu, a le v materialni obliki. Moderna država/politika je v bistvu nekakšna prikrita religija oziroma sekularna, tosvetna religija. »Nobeno politično angažiranje ne more imeti prave avtoritete, razen če se opremlja z atributi religije.« (Critchley 2011; Benthall 2012) To je očitno v totalitarnih režimih, kaže pa se tudi v kategorijah, kakor je na primer »politično korektno«, »sovražni govor«, »napredne sile« ipd., ki jih v pluralno ureditev injicira dominantna kasta, da bi zavarovala svoje interese.

Tej tosvetni religiji – moderni državi/politiki – je treba priznati, da je dvignila družbeni napredek v slabih treh stoletjih do neslutnih višin, ki niso primerljive z dotedanjimi dosežki. Vse do zloma komunizma, ki je najbolj goreče obljubljal raj na zemlji, smo verjeli, da zmora politika držati svoje obljube in nenehno izboljševati življenje. Veljala je za nekakšen deus ex machina, ki mit o napredku spreminja

v resničnost. Zdaj kaže, da je odpovedal še liberalizem in se zaradi krize ruši naša vera vanj, sesuvajo se naši upi in naša ljubezen do njega kopni. Vendar črnogledost ni povsem upravičena, če gre verjeti zgodovinarju. Ob religioznem poveličevanju napredka smo namreč spregledali njegov paradoks. Drugače bi namreč reagirali na krizo, če bi vedeli, da ustvarja družbeni napredek »zmagovalce in poražence, nove razrede bogatih in revnih, nova razmerja med moškimi in ženskami, starimi in mladimi. ... Njegova rast je odvisna od družb, ki se širijo, postajajo bolj zapletene in težje za upravljanje; višje ko se družbeni napredek povzpne, več sebi pretečih nevarnosti poraja. Od tod paradoks: družbeni napredek ustvarja prav tiste sile, ki ga spodkopavajo. Ko le-te uidejo izpod nadzora – še zlasti ko spreminjajoče se okolje množi negotovosti – lahko sledijo kaos, podrtja in razpad. ... *Večja, bolj kompleksna središča porajajo večje, bolj ogrožajoče prelome, vendar nudijo hkrati več in bolj dodelanih odgovorov nanje. ... Rast družbenega napredka povzroči tekmovalstvo med vedno bolj grozečimi nevarnostmi in vedno bolj dodelanimi obrambami.*« (Morris 2011, 195 in 226)

Vse manj je dvoma, da je moderna politika s svojo obliko napredka proizvedla toliko nasprotnih sil zato, ker temelji v materializmu in z njim povezanim imanentizmu. Ta nazor je namreč v popolnem navzkrižju s stanjem materialnega sveta, ki je v resnici omejen in zato povsem neprimeren za nezadržno izkoriščanje. Materializem kot idejni in vrednostni sistem, ki vso resničnost skrči na tosvetno in postaja praktična religija vse več ljudi, je integralni del moderne politike in hkrati mlinski kamen na njenem vratu. Dejstva nas tako silijo k vse jasnejšemu zavedanju: »Kako se v strup prebrača vse, kar srcé si sladkega obeta!« *Daleč od tega, da bi bili sadovi politike le sladki, generirajo strahove, ki terorizirajo milijarde. Videti je, kakor da so štirje antiapokaliptični jezdeci tosvetne religije – politika (decision makers), ekonomija (goods makers), mediji/kultura (opinion makers) in civilna družba (balance makers) –, ki so ogromno obetali, zdrsnili v svoje nasprotje prav zaradi tosvetne materialistične religije. Delo za skupno dobro je malodane povsem zamenjal lov za materialno blaginjo in luksuz dominantne kaste. Prej različne vloge teh jezdecev, zaradi katerih so drug drugega nadzorovali, so se zlele v eno samo, in to interesno, ko drug drugemu pomagajo polniti svoje lastne žepe na račun vseh drugih oziroma skupnega dobrega. Sebični profiterji (selfish profit makers) vse bolj oligarhično obvladujejo in nadzorujejo razlastninjene množice.*

Čeprav množice še vedno zahtevajo rešitve od politike, pa so nad njo že obupale, saj iščejo rešitev in občutek varnosti kjerkoli. To stanje duha razočaranih nad tosvetno religijo je zadnja leta svojega življenja nazorno utelešal predsednik Janez Drnovšek. Kot vrhunski politik je spoznal, da politika ne more ponuditi rešitve, zato se je zatekel v duhovne sfere; kot doktor ekonomije je opustil up, da bi njegova stroka odpravila revščino, in je začel delovati dobrodelno; bolezen je spodnesla tudi vero v znanost, saj je uradno medicino zamenjal za alternativno. Vse več ljudi se zaveda bankrota tosvetne religije in jo dojema kot krizo vrednot. Ali ni morda nastopil čas, da pripadniki religij, ki so sposobne presegati tosvetno, pokažemo, kako lahko politika kot oblika tosvetne religije dolgoročno življenje ogroža, ne pa varuje? Če more religija zdrsniti proti polu onosvetnosti in pozabiti ali

celo zavrniti tosvetnost, pa gre lahko politika v drugo, nič manj škodljivo skrajnost. Marcel Gauchet, filozof, ki že desetletja preučuje razmerje med politiko in religijo v (post)moderni, zdaj ugotavlja: »Obstaja neka legitimnost religije, ki je danes nihče več ne zanika. Zdaj nismo več v klasičnem spopadu ›ali prevlada religije nad družbo ali uničenje religije‹, zaradi katerega je bila ločitev Cerkve in države tako dramatična. Razen fanatikov, ki jih najdete povsod – obstajajo tudi laični fundamentalisti, ki se prav tako motijo kakor verski –, nihče ne zanika upravičenosti religijskega pojava. To je ogromna sprememba, s katero je treba računati. V svetu, kjer se je politično sporočilo povsem izčrpalo, ima religijski diskurz vzvišeno poslanstvo, in sicer v tem, da je del žive politične zavesti. V to smer se mora usmeriti.« (2012) Podobne uvide je avstralskim parlamentarcem položil na srce Vaclav Havel: »Kadarkoli razmišljam o presežnem, ne glede na kontekst, pridem neizogibno do sklepa, da bi bilo treba prav v tej smeri iskati takó oblike sožitja na našem planetu kot rešitev človeštva pred številnimi nevarnostmi za njegovo preživetje, ki jih poraja naša civilizacija. Iskati bi morali nova pota, kako obnoviti čut za to, kar človeštvo presega in daje smisel takó svetu okrog njega kot človeškemu življenju samemu. ... Naj bodo pota, ki so jih ubirale civilizacije, še takó različna, lahko najdemo v srcu večine verstev in kultur skozi zgodovino isto temeljno sporočilo: ljudje bi morali častiti Boga kot pojav, ki jih presega; morali bi spoštovati drug drugega in ne bi smeli prizadeti svojih vrstnikov. Po mojem je razmišljanje o tem edina pot iz krize, v kateri je sodobni svet. Zagotovo, to razmišljanje mora biti brez predsodkov in kritično, ne glede na to, kdo bi bil te kritike deležen.« (1998, 197)

Ti novejši uvidi seveda veljajo še posebno za Zahod, kjer je praktični materializem skoraj povsem utišal Jezusov odgovor hudiču: »Človek naj ne živi samo od kruha, ampak od vsake besede, ki prihaja iz Božjih ust.« (Mt 4,4) Če Jezus, Alfa in Omega božjega pogovora s človeštvom, na kratko zavrne hudiča, pa, nasprotno, učencem pojasni, kaj vodi v življenje: »Če hoče kdo iti za menoj, naj se odpove sebi in vzame vsak dan svoj križ ter hodi za menoj. Kdor namreč hoče svoje življenje rešiti, ga bo izgubil; kdor pa izgubi svoje življenje zaradi mene, ga bo rešil. Kaj namreč pomaga človeku, če si ves svet pridobi, sebe pa pogubi ali zapravi? Kdor se sramuje mene ali mojih besed, se ga bo sramoval Sin človekov, ko bo prišel v svojem veličastvu in veličastvu Očeta in svetih angelov.« (Lk 9,23–27) Za nami je véliki teden, ko smo podoživljali resničnost teh besed. Jezus je namreč pokazal, da je tosvetno življenje neprecenljivo, in to zato, ker je z njim mogoče rešiti življenja drugih. Zato vabi učence, naj tudi sami zastavijo svoje življenje po njegovem zgledu, ker ga bodo rešili le, ko z njim rešujejo druge. Paradoks vere, paradoks ljubezni in ... paradoks upanja!

2. Med poglobitvijo in potopitvijo

V začetku sedemdesetih let je cerkveno javnost – predvsem del duhovščine in Jugoslovansko škofovsko konferenco – razburil Vladimir Truhlar (letos septembra smo obhajali 100-letnico njegovega rojstva) s knjigo *Katolicizem v poglo-*

bitvenem procesu (1971). Štiri desetletja pozneje se vsiljuje vtis, da je proces bolj potopitven kakor pa poglobitven. Zadnja leta v naši javnosti Jezusov zgled in sporočilo ne zvenita in ne odmevata namreč prav dobro; kakor da je nekaj narobe z »resonančnim trupom«, če tako ponazorim Cerkev. Ni dvoma, da sta nas zajeli splošno evropsko materialistično-imanentistično občutje in doživljanje življenja, ki krščanstvo v sedanji obliki odrivata v nepomembnost. Vendar to ni vse, kajti tu je še naša posebnost. Ta posebnost se po eni strani oblikuje v vsakdanjih družbenih razmerjih, začinjenih s tem, kar povzema pojem »kulturnega boja« (Ocvirk 2008), po drugi strani pa se oblikuje skozi samo notranje življenje in delovanje naše Cerkve. Ker nimamo opravka s hermetično zaprtimi sistemi, je to pravzaprav prepletanje, vzajemno delovanje in soodvisnost teh sistemov, toliko bolj, ker so isti ljudje v njih vseh. O tem bo najprej tekla beseda, potem o zaznavanju Cerkve in pričakovanj, ki jih gojijo ljudje do nje, nazadnje pa bom nakazal, kako je lahko Cerkev pomenljiva in pomembna za sodobnika oziroma kakšna Cerkev ga lahko nagovarja in v kakšni Cerkvi se lahko prepozna.

2.1 Majhna dežela – veliki škandali

Ko je že kazalo, da je naša Cerkev dosegla dno s finančno polomijo mariborske nadškofije, jo je poleti 2012 doletela afera Uran. Upokojeni nadškof naj bi se z Rimom dogovoril o začasnem umiku iz Slovenije, menda zaradi domnevnega očetovstva. Ko je župnik Vlado Bizant, Uranov sorodnik, dal to v afektu v javnost, se je zavrtel medijski ples namigovanj, podtikanj in smešenj. Hudourniki svetohlinskega zgražanja profesionalnih kristjanofobov so spodbudili sveto jezo nekatere vernikov, ki so se postavili za Urana ..., ne da bi kdo vedel, kaj je v resnici za vsem tem. Nič čudnega, da je kardinal Rode to pokomentiral: »Tako majhna dežela, pa tako veliki škandali. To nedvomno škoduje Cerkvi in postavlja na preizkušnjo zvestobo vernikov.« (2012) Toda že v naslednjem trenutku so *opinion makers* v sodelovanju z »dobronamernimi« člani Cerkve potegnili kardinala z vso silo v svoje dezinformacijsko kólo in mu podtaknili sina. To naj bi bila kazen za to, ker naj bi bil baje on torpediral Urana. Ko se je oktobra zvedelo, da je analiza DNK povsem izključila možnost Rodetovega očetovstva, so se mediji vrnili k »mariborskim financam«.

Vendar vsega tega ni mogoče razumeti, če ne upoštevamo širšega družbeno-političnega konteksta. Jeseni 2012 so v Sloveniji predsedniške volitve in sile, ki so jo doslej obvladovale in ropale, izgubijo pomemben oblastni vzvod, če njihov kandidat ne zadrži predsedniškega položaja. Zato je treba diskreditirati vse družbene in moralne sile, ki jih dominantni »sebični profitarji« prepoznavajo kot možne ovire, ko se polaščajo države in družbe. Prvi je bil na udaru dr. Jože Pučnik, simbol naše demokracije in neodvisnosti, ki mu je Delov kolumnist podtaknil kar etnično čiščenje in ga postavil v isto vrsto z Miloševićem in s Tuđmanom (Soban 2012). »Gospodarske razmere, ki se bližajo stečaju, se ne rešuje skupno, temveč poglobljajo krizo na vseh ravneh. Vse pa vodi v nelikvidnost in končno v kolaps. Ko bo vse razpadlo, se bo levica ponudila kot rešitelj in vodilna stranka, ki naj bi z absolutno večino vladala avtokratsko, saj bi dokazovala, da strankarski sistem v naših

razmerah ni rešitev. Do tega kolapsa pa bo preteklo še nekaj vode. V tem času pa je vse subsisteme treba pripeljati v razmere, ko nimajo več nobenih pogojev za delovanje in preživetje. V takih razmerah so primerne zarotniške afere, ker razbijajo še tiste ostanke socialne integracije, ki družbo rahlo držijo skupaj. Z razbijanjem vrednostnega sistema državljani ne bodo verjeli v nobene obljube. ... Zdaj se lahko vrnem k aferi kardinala Franca Rodeta, ki ga je treba postaviti v kontekst vseh zarotniških afer. Cilj teh afer je rušenje socialne integracije, posebno če vezi te integracije potekajo preko vere in Cerkve. Diskreditirati je treba Cerkev in njene predstavnike in tudi vse bolj vidne predstavnike desne politične usmeritve. Gre za rušenje simbolne ravni v družbi, tako da bi jo v celoti obvladala levica. ... S to novo afero hočejo diskreditirati ne samo kardinala Rodeta, ampak tudi Cerkev in njeno vlogo vplivne in močne civilne družbe.« (Jerovšek 2012)

Ko je kreatorjem javnega mnenja konec septembra postalo jasno, da ne sina ne hčere iz kardinalovih genov ne bo, so se vrnili k mariborski aferi. To je bilo toliko bolj nujno, ker so organi pregona vzeli pod drobnogled ljubljanskega župana in njegova sinova zaradi domnevnih milijonskih zlorab in okoriščanja z denarjem davkoplačevalcev. V zvezi s to preiskavo je predsednik socialistov izjavil: »Vtis je, da prihajajo do privilegiranih položajev in premoženja ljudje, ki so najbolj brezobzirni. Nekdo vzame zakon v svoje roke in dela, kar se mu zdi. In Janković je del te zgodbe.« (Lukšič 2012) Povsem drugače je reagiral Dnevnik, glasilo ljubljanskega župana, ki je že dan po preiskavi županovih poslov prišel z udarnim člankom o tem, kako za mariborski polom nista odgovorna samo ekonom Krašovec in nadškof Kramberger. »Poleg njiju ali celo bolj od njiju so poleg vrste laičnih finančnih izvedencev za sprejemanje škodljivih odločitev odgovorni: sedanji ljubljanski nadškof metropolit Anton Stres, ki je sooblikoval in podpisal večino najbolj škodljivih odločitev in strategij, sedanji mariborski nadškof metropolit Marjan Turnšek, sedanji murskosoboški škof Peter Štumpf, sedanji celjski škof dr. Stanko Lipovšek, vodja (nad)škofijske pisarne Janez Lesnika, prelat in kanonik Franc Zdolšek, kanonik Jože Goličnik in v manjši meri še nekatere druge posvečene osebe.« (Ivelja 2012)

Čez noč takšen članek ni mogel nastati, očitno je čakal na ustrezno priložnost, a je bilo treba z njim nemudoma v javnost, da se pozornost odvrne od Jankovića, saj bi se senca dvoma, ki pada čezenj, mogla raztegniti tudi na njegovega predsedniškega kandidata Danila Türka. Za Dnevnik so v tem predvolilnem času pomembnejši »dokumenti«, ki so jih »pridobili od dobro obveščenih mariborskih virov« (anonimnih seveda in še kako zainteresiranih!), kakor pa uradna preiskava državnih organov enega vodilnih politikov v deželi. Kakor kaže, bo to do volitev Dnevnikova mantra v zavajanju javnosti. Finančni polom, ki je bil doslej povezan z imenom nekdanjega ravnatelja nadškofijske gospodarske uprave Mirka Krašovca, je možno razumeti le v njegovem tranzicijskem ekonomsko-finančnem okolju, ki ga je omogočilo. Zadeva je zapletena celo za izvedence, kaj šele za nepoznavalce. V kakšnem obsegu se z njo ukvarjajo organi pregona, ni znano, še manj je bilo slišati, da bi (nad)škofe, ki jih je Dnevnik ožigosal, obtožil in že razglasil za krive, pretresli podobno kakor prvega moža Ljubljana. In vendar ... Do volitev bo to vélika Dnevnikova tema!

Omenjenim aferam v zvezi s Cerkvijo je skupno to, da so viri »informacij«, ki jih medijski agitprop z veseljem pograbi in v skladu s svojimi nakanami predeluje in širi, iz cerkvenih krogov. To med drugim razodeva, da potekajo v Cerkvi frakcijski boji in da njihovi udeleženci ne izbirajo sredstev. Anonimke iz vranjih, sračjih ali kakih drugih gnezd, ki krožijo med ljudmi, so polne laži, podtikanj, sovraštva, zaničevanja, tako da se mnogi, ki jih dobijo v roke ali e-nabiralnik, sprašujejo, kaj ti ljudje sploh še delajo v Cerkvi. Tako se ustvarja povsem popačena, karikaturna podoba Cerkve, ki z dejanskim življenjem in delovanjem velikanske večine njenih članov nima nič skupnega. Zato se velja vprašati, kaj je Cerkev v izkušnji in v očeh ljudi in kakšna pričakovanja gojijo ljudje do nje.

2.2 Zaznavanje Cerkve in z njim povezana pričakovanja

Tisti, ki Cerkve ne poznajo, jo enačijo s hierarhijo oziroma klerom. Fundamentalistični laicisti in kristjanofobi dopolnjujejo to sliko še s kako »plombo na možganih vernih« in s pozivom k sovraštvu do nje po državljanski dolžnosti (Markarovič 2004; 2012). Tudi marsikateri njen član jo enači z domačim župnikom, s škofom in s papežem. Cenena razlaga pripisuje takšen pogled inkvizicijski sli klerikov po oblasti in denarju (Kovačič Peršin 2012), poglobljen razmislek pa pokaže, da je to sad prevladujočih družbenih praks, ki ljudi pasivizirajo in pozasebljajo. Naj si pomagam z doživetjem. Med vožnjo po Sydneyju mi je rojak navrgel, ko sva se peljala mimo izstopajočega objekta: to smo zgradili takrat, tisto nas je stalo toliko ... Najprej sem pomislil na Cezarja, ki se v delu *Galska vojna* pohvali, da je zgradil most. A že hip pozneje sem se ovedel, da ima človek še kako prav. Kdo je to postavil, če ne prav davkoplačevalci: ti so država. Pri nas te zavesti ne boste našli, razen pri dominantni kasti, ki se ima za državo in je prepričana, da smo državljanji in davki zaradi nje. Slovincu v njegovi lastni domovini ne pride na misel, da državo gradi prav on in ne »oni«; za pristojnega in odgovornega se ima le za zasebne zadeve, za javne skrbijo »oni«. Ta osnovna družbena praksa določa razmerje do drugih organizacij. Tako na primer za nekoga podjetje ni njegovo, tja hodi v službo in po plačo, za obstoj tega podjetja pa naj si belijo glavo »oni«. Podobno gleda na Cerkev: saj je župnik, so škofje, naj naredijo, kar je treba, »oni« že vedo. In če gre kaj narobe, so spet krivi »oni«: po duhovnikih vera gor, po duhovnikih vera dol.

Neka določena praksa potegne za seboj neka določena pričakovanja. Naš rojak zahteva od oblasti dobro delo, čiste račune in čiste roke; udeležuje se volitev, kot Slovenec je dejaven v slovenskih ustanovah v Avstraliji, organizacijsko in finančno je sodeloval pri osamosvajanju Slovenije, lobiral pri avstralskih politikih za priznanje ... Zelo veliko za enega samega človeka, a po praksi in logiki večine v Sloveniji ga ne gre posnemati. Zakaj neki se žene? Kaj pa ima od tega? Na to rojak ne bi znal odgovoriti drugega kakor: »Zato, ker je to naše; zato, ker smo to mi!« Ko je prišel v Avstralijo, ni od nje pričakoval drugega kakor priložnost za delo. Prijel je za prvo in potem tako naprej, dokler ni postavil na noge podjetja, ki zdaj deluje po vsem svetu. V Sloveniji pa človek pričakuje od države, da mu priskrbi vse; če ne ni nič vredna: bolje je bilo v Jugoslaviji! Mit o zlatih časih je nadomestek za delo, s katerim bi zlate čase sproti ustvarjali sami. Takšen pogled na družbo/drža-

vo in z njim povezana struktura pričakovanj se prenašata na vse podsisteme, tudi na Cerkev. Zato človek od nje pričakuje, da mu ustreže in postreže, ko se nanjo obrne za kak zakrament, botrstvo ali pogreb. Če mu nemudoma ne ugodi, je ogorčen, saj je vendar katoličan, »naredil« je obhajilo, saj bo plačal ...

Poleg teh zaznavanj in pričakovanj, povezanih s splošno družbeno prakso, pa so še podzavestne zaznave in pričakovanja, zaradi katerih je zvestoba Cerkvi najpogostejše na preizkušnji. Naj začnem z ekscesnim primerom, ki pa je pri nas prej pravilo kakor izjema. Mnenjski kreator je ob prazniku Marijinega vnebovzeta – zanj »dan aviacije RKC« – zapisal: »Bizarnost je temeljno določilo, tako rekoč zaščitna znamka klerikov, odkar se je cerkev institucionalizirala. ... Torej, radoživost, pogrošnost, pa tudi goljufivost, grabežljivost, krutost, dvojna morala. Celo pakt s hudičem.« (Mihelj 2012) Če zanemarimo zlonamerno posploševanje, je očitek dvojna morala. Pisec zagotovo ni tako naiven, da bi od vse Cerkve in od posameznih članov pričakoval, da so zmožni samo dobrega brez sence slabega, popolne resnice brez trohice zmote/laži, zgolj čiste lepote brez madeža, le sloge in enotnosti, ne pa tudi razprtij in razdorov ... Takšne organizacije in takšnega človeka na tem svetu ni, ni bilo in ne bo (za katoličane sta izjemi Jezus in Marija). Vse, kar je človeškega, je zaznamovano z izvorno hibo, zaradi katere na tem svetu tako ali tako ni mogoče doseči popolnosti, vsaj za vedno ne, zato so *unum, verum, bonum, pulchrum* vedno više, kakor pa se lahko stegne ali posameznik ali skupnost. Velicina ali majhnost se zato merita po tem, koliko si zanje bodisi kot posamezniki bodisi kot skupnost/družba prizadevamo. Od nikogar ni razsodno pričakovati, da bi šel iz svoje kože – iz človeške narave, upravičeno pa se od slehernega subjekta, individualnega in kolektivnega, pričakuje, da si vztrajno prizadeva za svoje lastno izboljšanje. Zato ni pošteno, katoličanom oponašati, da so ljudje kakor drugi, in jim že to šteti v zlo. Nesporazumi se dogajajo, ker mnogi pričakujejo, da kristjani v celoti uresničujejo sporočilo in vrednote, ki jih zagovarjajo, in se zgražajo, ko ugotavljajo, kako klavarno jim to uspeva. Olje na ogenj pa prilivajo še tisti kristjani, ki moralizirajo počez, obsojajo vsevprek, se ob vse spotikajo in dajejo tako vtis, kakor da so sami nad vsem, kar je človeškega. Iz vrst teh gorečnikov prihajajo v glavnem »viri« naših medijev in glavnina piscev anonimnih pism. To bolj razsodne seveda iritira, odbija, zbuja upravičen prezir. V takšnem kontekstu je najmanjša napaka videti velikanska, velika napaka pa neizmerna. Nenadoma smo zunaj vseh proporcev, brez meril in smernic, ostanejo samo zmeda, strah, malodušje, obup: mnogim se zdi, da smo zdaj prav tod nekje.

Če stanju, v katerem je sedaj Cerkev, vsaj nekoliko botrujejo tudi razlogi, ki jih navajam, to vsekakor ni »globoko brezno brez vse rešne poti« in je potemtakem mogoče »potopitveni« proces (spre)obrniti v »poglobitvenega«. Še več, ko saniramo sebe osebno in svojo Cerkev, lahko s tem nekaj prispevamo k sanaciji širše družbe, ki iz mnogih razlogov, ne le iz ekonomskih, tone v strah in brezup. Spet odkriti in sprejeti svojo človeškost v vseh njenih razsežnostih, ne le v njeni uspešnosti, ki naj bi se kazala v nenehno rastočem družbenem napredku ali v moralni »popolnosti«, marveč tudi v paradoksu, ko uspešnost poraja neuspešnost, rast nazadovanje, vzpon padec, razcvet krizo, življenje smrt ... in narobe.

2.3 Cerkev kot skupnost učenk in učencev in kot mati

Proti zmotnim ali nezadostnim predstavam in pričakovanjem, ki iz njih izvirajo, je treba uveljavljati tiste, ki ustrezno izražajo njeno resničnost in porajajo zato razumna in utemeljena pričakovanja. Med takšnimi podobami sta Cerkev kot »skupnost Jezusovih učenk in učencev« in Cerkev kot »mati«.

Prva podoba kaže na to, da so vsi člani Cerkve v Jezusovi šoli ljubezni in se zavedajo, da so učenci vse življenje. Naš ekleziolog Franc Perko tudi kot nadškof ni prenehal ponavljati, da je temelj vsega nauka o Cerkvi Jezusova zahteva, naj učenci ne ravnajo tako kakor pismouki in farizeji. »Radi imajo častno mesto na gostijah, prve sedeže v shodnicah, pozdrave na trgih in da jim ljudje pravijo »rabi«. Vi pa si ne pravite »rabi«, kajti eden je vaš Učitelj, vi vsi pa ste bratje. Tudi na zemlji nikomur ne pravite »očer«, kajti eden je vaš Oče, ta, ki je v nebesih. Tudi si ne pravite »vodnik«, kajti eden je vaš Vodnik, Mesija. Največji med vami bodi vaš strežnik.« (Mt 23,6–12) Podobno je razmišljal kardinal Martini: »V Evropi preobila in Ameriki je Cerkev utrujena. Naša kultura se je postarala, naše cerkve so velike, redovne hiše prazne in bohoti se cerkveni birokratski aparat. Naši obredi in oprave so pompozni. Toda ali vse to izraža to, kar danes smo? ... Obilje obremenjuje. Podobni smo mladeniču, ki žalosten odide, ko ga Jezus povabi, naj postane njegov učenec. Vem, da ni lahko vse zapustiti. Kljub vsemu pa bi morali vsaj iskati (za duhovnike) svobodne in do ljudi pozorne moše. ... V nobenem primeru se ne bi smeli omejiti le na institucijo.« (2012)

Po kardinalu Averyju Dullesu je prednost te samopodobe v tem, »da je blizu naši izkušnji in nakazuje smernice za ustrezno prenovu. V teh časih, ko prevladujoča kultura prav malo podpira krščanske vrednote, je izjemno pomembno, da Cerkev predstavlja samo sebe kot kontrastno skupnost, kar je izvirno bila. Podoba učenke/ca spodbuja člane Cerkve k posnemanju Jezusa v osebnem življenju. Omogoča tudi, da se počutijo doma v Cerkvi, ki mora vedno znova iskati svojo pot v hitro se spreminjajočem svetu in izmuzljivih razmerah; doma v romarski Cerkvi, ki je še daleč od cilja. ... Ta podoba ima prednost pred podobo Cerkve kot zakramenta, ki zveni brezosebno in sugerira, da je Cerkev brez hibe. Nasprotno pa označena »skupnost učenk/cev« sugerira, da je Cerkev nepopolna in jo je treba popravljati, obenem pa kliče svoje člane k osebnemu odgovoru. Poleg tega je očitno navzoča v Novi zavezi, posebej evangelijih.« (1987, 222–224)

Podobno vsebino kakor Cerkev kot skupnost Jezusovih učencev ima podoba Cerkve kot matere, čeprav je zlahka napačno razumljena. Mati naj bi bila hierarhija, ki ji verniki laiki dolgujejo otroško poslušnost. Toda véliki Henri de Lubac nam odstira drugačen pomen. Potem ko navede spev, ki ga uvodoma citiram, poišče odgovor na vprašanje: »Ali gre le za Cerkev, ki jo danes imenujemo hierarhična? Ne, vsaj ne vedno in nikoli izključno. Omenjeni spev jasno pokaže, da gre brez razlike za vse tiste, ki jih je Kristus »rešil iz jezera bridkosti«. Prav to je trdila najstarejša patristična tradicija, to so kristjani ponavljali stoletja in to pravijo tisti, ki jim ni spod časti preučevati to skrivnost. Žena iz 12. pogl. Razodetja, ki rodi in uide zmaju, je vse božje ljudstvo. Vsa Cerkev, celotna krščanska skupnost je mati, a ne

po človeško. »V mesu,« razloži sv. Avguštin, »se mati in otrok razlikujeta, nasprotno pa sta v Cerkvi eno.« (Lubac 1982, 76–77) Zato kardinal Martini ob vprašanju: Kdo lahko danes pomaga Cerkvi?, ne pokaže na hierarhijo, marveč na slehernega učenca. »V Cerkvi vidim toliko pepela, ki prekriva žerjavico, da me popade občutek nemoči. Kako naj osvobodimo to žerjavico izpod pepela, da bi razvneli plamen ljubezni? Kje so širokosrčni ljudje kakor dobri Samarijan? Kdo ima vero kakor rimski stotnik? Kdo je goreč kakor Janez Krstnik? Kdo si drzne kaj novega kakor Pavel? Kdo je zvest kakor Marija Magdalena? Papežu in škofom priporočam, naj za vodilna mesta poiščejo dvanajst izjemnih ljudi, ki so blizu revnim, obdani z mladimi in poizkušajo nove stvari. Stopiti moramo v stik z ljudmi, ki si upajo ukrepati, da bi se Duh lahko razlil povsod.« (2012) Razume se, da so člani »dvanajsterice« lahko kateregakoli spola, rase, starosti, stanu idr. Ob takšnem razumevanju Cerkve utegne kdo posumiti, da ne upošteva različnih služb in s tem hierarhije. A kakor nakaže Martini, ni težava v sprejemanju različnosti, ampak v tem, da se žar in ogenj različnih darov ne moreta razplamteti, ker sta »pod pepelom«. S podobo matere se znova poudarja pomen slehernega člana Cerkve, hierarhija pa je postavljena na mesto in v vlogo, ki ji gre. Tako de Lubac še pravi: »Kristusovo telo ni nevidna Cerkve ali ljudstvo brez hrbtenice. Ta materinska vloga vseh in vsakega, najsi bo v odnosu do božje besede v posamezni duši, ali v odnosu do skupnosti kot celote, se lahko vedno izvaja le zaradi posredovanje pastirjev. ... Če vera pripada slehernemu, a ne kot priposestevovana pravica, marveč kot dolžna zaveza, da je skladno z razsvetljenostjo in milostjo Jezusova priča, priča vere, pa razsojanje o veri pripada le pastirjem. To pa zato, ker je vera ne nazadnje temelj vse enotnosti in izvir vsega življenja v Cerkvi.« (1982, 85, 111–2)

V skladu s tema samopodobama je sleherni vernik pomemben in upoštevanja vreden član Cerkve in zato zanj soodgovoren. »Soodgovornost zahteva spremembo miselnosti, še posebej glede vloge laikov v Cerkvi. Laikov ne bi smeli obravnavati kot »sodelavce« duhovščine, marveč kot resnično »so-odgovorne« za bitje in delo Cerkve.« (Benedikt XVI. 2012) A da bi ti podobi res učinkovali in bi se soodgovornost krepila, kakor želi papež, je treba poleg miselnosti spremeniti tudi strukturo, tako da bodo soodgovornost omogočale in podpirale, to toliko želeno novo miselnost pa vzdrževale in potrjevale. A zato so škarje in platno prav v rokah papeža (in škofov?). Martini, eden od njih, jim predlaga, naj delijo oblast z drugimi, na primer z »dvanajsterimi«, kakor smo pravkar omenili, in naj se spreobrnejo: »Cerkev mora priznati svoje zmote in se podati na pot radikalne spremembe, začeni s papežem in škofi.« (2012)

3. Iz »duhovne gostilne« v »gibanje, silo v teku«

Naj sklenem. Kot državljani in kot kristjani smo se ljudje v glavnem množično odtegnili soodgovornosti za skupno dobro, to je skrbi za naš skupni dom, pa najsi bo to slovenska domovina/država ali duhovna domovina Cerkev/organizacija. Bolj smo opazovalci in potrošniki kakor pa soustvarjalci in sopridelovalci. Hkra-

ti pa smo svoje zaupanje odrekli tako politiki kakor tudi hierarhiji in so zato v krizi vse avtoritete in vse institucije. In vendar brez njih ne gre, alternativa je kaos. Kaj je rešitev za našo družbo in za našo Cerkev?

Kot katoličani, vrženi v svet in izpostavljeni njegovemu kritičnemu pogledu, sarkazmu in posmehu, bomo strah zase in za svojo Cerkev presegali, če se ne bomo zapirali vase in bežali v zasebnost, če si bomo upali tvegati in gaziti po blatu tega sveta. »Cerkev je pravzaprav v gibanju, sila v teku, medtem ko toliko pobožnjakrjev obeh spolov verjame, da je Cerkev samo zavetje, zatočišče, nekakšna duhovna gostilna; skozi njena okenca z užitkom gledamo mimoidoče, na ljudi zunaj, na tiste, ki niso stanovalci hiše, kako hodijo po blatu. Gotovo je med vami dosti takih ljudi od zunaj, ki jih globoko pohušuje gotovost povprečnih kristjanov, gotovost, ki spominja na legendarno gotovost bedakov – verjetno zato, ker gre za isto.« (Bernanos 1991, 16) Ta napetost med varnostjo in tveganjem, med strahom in pogumom, ki je značilna za slehernega vernika, je značilna tudi za vso Cerkev. To je v mladih letih zaznal Franc Rode, ko si je v cerkvi sv. Petra v Rimu ogledoval nagrobne spomenike papežev zadnjih štirih stoletij. »Kakšen razloček med papeži 16. in 17. stoletja in njihovimi nasledniki! Z obrazov prvih veje toliko močnatosti in stvarnosti, poguma in drznosti – to, kar je bilo življenjsko načelo v renesansi in kar je Machiavelli imenoval *la vertu*. Ti ljudje so morali biti notranje silno svobodni, ljudje, ki so si drznili grešiti pa tudi biti svetniki. Ljudje vrhov in globin. Kasneje – in to dokazujejo spomeniki papežev 19. in 20. stoletja – pa je spopad med svobodo in milostjo, med grehom in svetostjo, med Bogom in človekom izgubil svojo pravo razsežnost, svojo dramatično resnost, ves svoj sok. Duhovni boji so nekam zvodeneli. V Cerkev se je vtihotapila neka nasilna prizadevnost, neka profesionalna pobožnost, neki »non audere peccare«, ki je izmaličil podobo krščanskega življenja. Ne rečem, da mora biti človek poprej silen grešnik, da svetost zadobi svojo vrednost. Pač pa mora biti v svojem srcu zadosti svoboden in drzen, da si upa biti eno ali drugo. Danes, kot kaže, nismo sposobni ne enega ne drugega.« (Rode 2006)

Za kaj takšnega je treba narediti premik od odtujenosti tako domovini kakor Cerkvi in podobno kakor avstralski rojak vzeti za svojo tako prvo kakor drugo. Ko govorimo o domovini, govorimo o meni; ko govorimo o Cerkvi, govorimo o meni! Nečlan, tujec, gleda takšno skupnost od zunaj, zato ga prav malo briga ali pa je do nje sovražen, če misli, da ta skupnost kakorkoli ogroža njega ali skupnost, s katero je sam povezan, ki ji pripada in mu pomeni vse. Jezusov učenec ne more imeti takšnega zunanjega pogleda na Cerkev, pogleda tujca, kajti tedaj dejansko ni več njen član. Seveda pa je notranji pogled sad hoje za Kristusom, vajeništva v njegovi vseživljenjski šoli, ki tako postaja služenje Bogu in ljudem po Jezusovem zgledu. Udeleženosť v Jezusovi skupnosti učencev je torej praksa, dejavnost, v kateri učenec služi Bogu s slavljenjem, človeku z dobrotelnostjo in z angažiranjem v delu za celostni človekov in družbeni razvoj po eni strani, po drugi strani pa tako pričuje za svojo vero in za evangelij, za veselo vest o božji ljubezni do slehernega človeka.

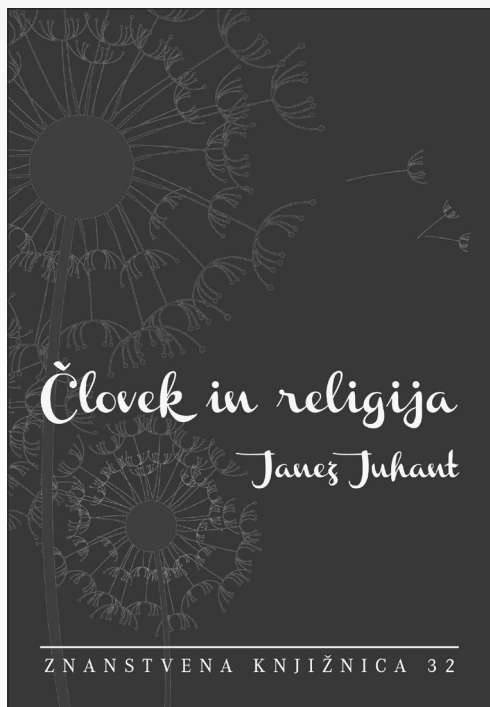
Če se vera najbolje izraža kot služenje, potem je tisto, kar lahko celotna skupnost Jezusovih učencev in sleherni njen član storita za širšo družbo, to, da sta vključena v delo za skupno dobro. Razume se pa: v sami skupnosti učencev ima sleherni za-

vezo, da dela tudi za njeno skupno dobro. Skupno dobro družbe/države in Cerkve se ne izključujeta, ampak vsak v skladu s svojo naravo in s svojim poslanstvom soustvarja to skupno dobro. Nedvomno nastajajo v pluralni družbi razhajanja glede tega, kaj je dobro za vse in kaj ne. Tu Cerkev, ki je v učnem procesu, ne more delovati agresivno in to utemeljevati s tem, da ima v lasti resnico in malodane vsevednost. Zato papež še naroča članom Katoliške akcije: »Doživljajte delo pri poslanstvu Cerkve kot svoje lastno: v molitvi, študiju in dejavni udeležbi v cerkvenem življenju, v pozornem in pozitivnem gledanju na svet in v stalnem preiskovanju znamenj časov.« (Benedikt XVI. 2012) Jezusov duh nagovarja in uči Cerkev tudi po družbi in po kulturi, v kateri je, zato ji mora prisluhniti in biti z njo v nenehnem dialogu, vendar to ne izključuje polemike in nestrinjanja, a vedno v spoštovanju in brez vzvišenosti. Pri njenem učitelju, ki se primerja z dobrim pastirjem, ni zaslediti, da bi bilo ustrahovanje del oznanjevanja in delovanja. Bog se svoji Cerkvi razodeva na križu in v vstajenju. »Jezusova zmaga na križu nima nič skupnega z Budovo zmago, ko je dosegel nirvano. Gotovo, Jezus »je premagal svet« (Jn 16,33), in sicer v smislu, da se je povsem izročil Očetovi volji (Jn 12,27), toda ta zmaga nad svetom se ne uresniči kot radikalna zapustitev sveta, ampak kot radikalna ljubezen sveta. Očetova volja, ki jo ubogljivo izpolnjuje, ni v bistvu nič drugega kakor volja večne Očetove ljubezni. ... Delo te ljubezni je delo odrešenja. V križu in vstajenju se končno jasno pokaže, da je Bog ljubezen (1Jn 4,8.16). Zato je Emanuel, Bog z nami in za nas – vse do trpljenja in smrti. Z nami je postal solidaren v vsem.« (Kasper 2002, 106)

Reference

- Benedikt XVI.** 2012. The Message to the 6th Assembly of the International Catholic Action Forum. Zenit, 24.8.2012. <http://www.zenit.org/article-35420?l=english> (pridobljeno 25. 8. 2012).
- Benthall, Jonathan.** 2012. Paradox of religion. *The Tablet*, 23. 6., 21.
- Bernanos, Georges.** 1991. *Izbranci*. Celje: Mohorjeva družba.
- Critchley, Simon.** 2012. *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology*. London: Verso.
- Dulles, Avery.** 1987. *Models of the Church*. New York: Image Books Doubleday.
- Gauchet, Marcel.** 2012. Il faut un Vatican III! Propos recueillis par Marie-Lucile Kubacki. *La Croix*, 25. 9. http://www.lavie.fr/religion/catholicisme/marcel-gauchet-il-faut-un-vatican-iii-25-09-2012-31159_16.php (pridobljeno 26. 9. 2012).
- Havel, Vaclav.** 1998. National Press Club. Canberra, Australia, 29. marec 1995. V: *The Art of Impossible. Politics as Morality in Practice*, 193–202. New York: Fromm International.
- Svetovni splet, *A Sense of the Transcendental*. <http://www.theosociety.org/pasadena/sunrise/47-97-8/gl-hav3.htm> (pridobljeno 9. 4. 2012).
- Ivelja, Ranka.** 2012. Ključno odločitev, ki je vodila v polom mariborske nadškofije, je sprejel škof Stres. *Dnevnik*, 29. 9. <http://www.dnevnik.si/novice/slovenija/1042554634> (pridobljeno 30. 9. 2012).
- Jerovšek, Janez.** 2012. Materiali Udbe – možni informacijski vir za afere. *Demokracija*, 13. 9.
- Kasper, Walter.** 2002. *L'espérance est possible*. Pariz: Parole et Silence.
- Kovačič Peršin, Peter.** 2012. *Duh inkvizicije: slovenski katolicizem med restavracijo in prenovi*. Ljubljana: Društvo 2000.
- Lubac, Henri de.** 1982. *The Motherhood of the Church*. San Francisco: Ignatius Press.
- Lukšič, Igor.** 2012. »Jankovič je del te zgodbe.« *Delo*, 28. 9. <http://www.delo.si/novice/politika/luksic-jankovic-je-del-te-zgodbe.html> (pridobljeno 29. 9. 2012).

- Mackinnon, Alasdair.** 2012. O, Vrba, happy village. [Http://www.preseren.net/ang/3_poezije/91_o_vrba.asp](http://www.preseren.net/ang/3_poezije/91_o_vrba.asp) (pridobljeno 1. 10.).
- Makarovič, Svetlana.** 2004. Extra Ecclesiam. *Delo: Sobotna priloga*, 29. 5.
- Intervju tedna.** 2012. Svetlana Makarovič: »Nekateri stvari je treba sovražiti«. [Http://www.siol.net/novice/rubrikon/siolov_intervju/2012/01/svetlana_makarovic.aspx](http://www.siol.net/novice/rubrikon/siolov_intervju/2012/01/svetlana_makarovic.aspx) (pridobljeno 7. 1.).
- Martini, Carlo.** 2012. L'interview posthume du cardinal Martini: L'Eglise a 200 ans de retard. *La Vie*, 3. 9. [Http://www.lavie.fr/religion/catholicisme/l-interview-posthume-du-cardinal-martini-l-eglise-a-200-ans-de-retard-03-09-2012-30404_16.php](http://www.lavie.fr/religion/catholicisme/l-interview-posthume-du-cardinal-martini-l-eglise-a-200-ans-de-retard-03-09-2012-30404_16.php) (pridobljeno 4. 9. 2012).
- Miheljak, Vlado.** 2012. Spletke v slovenski filiali nebes. *Mladina*, 10. 8.
- Ocvirk, K. Drago.** 2008. (Ne)kultura dialoga med Slovenci. *Tretji dan* 37, št. 3/4:32–40.
- . 2010. *Raj ... z napako: Salomonovi otoki iz prve roke*. Ljubljana: Agencija Baribal.
- Prešeren, France.** 1995. *Poezije*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Rode, Franc.** 2012. Tako majhna dežela, pa tako veliki škandali. Intervju Kardinal dr. Franc Rode. *Večer: Sobotna priloga*, 18. 8. [Http://web.vecer.com/portali/vecer/v1/default.asp?kaj=3&id=2012081805816772](http://web.vecer.com/portali/vecer/v1/default.asp?kaj=3&id=2012081805816772) (pridobljeno 20. 8. 2012).
- . 2006. Iberijski zapisi. V: Franc Rode in Drago Ocvirk. *Obrazi v soju ljubezni: mesec dni na Rdečem otoku in drugi izbrani zapisi*. Ljubljana: Družina.
- Soban, Branko.** 2012. Brnik bi se moral posloviti od Pučnika. *Delo*, 13. 7. [Http://www.delo.si/novice/slovenija/brnik-bi-se-moral-posloviti-od-pucnika.html](http://www.delo.si/novice/slovenija/brnik-bi-se-moral-posloviti-od-pucnika.html) (pridobljeno 14. 7. 2012).



Janez Juhant
Človek in religija

Religija je nedvomno osnovni človekov dejavnik. Odkar segajo sledi človeka v zgodovini, so te tesno povezane z religioznimi usedlinami. Po zadnjih stoletjih vzpona znanosti, ki je v marsičem odrinila religiozno zavest, danes v obdobju tehnično-znanstvene (podnebne spremembe) in družbeno-ekonomske krize (preživetje) doživljamo osebni (iskanje 'svojega' boga – U. Beck) in družbeno-politični vzpon religije (delno zaradi vpliva islama). Ključno vprašanje religij pa je, kako izraziti prisotnost nadosebnega, duhovnega, globinskega temelja in kako se ta nanaša na naše medosebno bivanje oziroma ali so religiozna izročila še vedno temelj osebnega in družbenega življenja človeka (svetovni etos – Küng) ali pa imamo kako ustrezno 'nadomestilo'.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 232 str. ISBN 978-961-6844-13-0. 15 €.

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

*Marijan Peklaj***Ljubezen premaga strah**

Povzetek: Članek je kratek sprehod skozi Sveto pismo s pogledom na vprašanje človekovega strahu pred neskončno svetim bitjem. V pripovednih besedilih Stare zaveze ugotavlja, da grešnikom resda grozi božja kazen, a tudi pravični trepetajo pred božjo bližino. Hkrati pa se strah zbujaajoči Gospod izkazuje kot tisti, ki je usmiljen, ki odpušča nezvestobo skesanim in jih rešuje. Izraz Gospodov strah v modrostnih besedilih pravzaprav označuje primerno človekovo vedenje nasproti Bogu in se v resnici ujema z zaupanjem, s češčenjem in z ljubeznijo do Boga. V Novi zavezi se nadaljuje misel, da se mora človek, ker je grešno bitje, Boga bati in hkrati zaupati v njegovo dobroto. Na nekaterih mestih, zlasti pri Janezu, je strah pred Bogom izrecno označen kot za Kristusovega učenca zgrešena drža. Poudarek je na božji ljubezni, ki omogoča človekovo ljubezen in tako premaga strah v človeku.

Ključne besede: strah, Gospodov strah, bati se, zaupanje, modrost, greh, sodba, ljubezen, odrešenje, psalmi

Abstract: **Love conquers fear**

The article is a brief walk through the Holy Scripture, with regard to the issue of human fear of the infinitely holy Being. In the narratives of the Old Testament we find that sinners are threatened by God's punishment, but also the righteous tremble in the presence of God. At the same time the fear-inducing Lord shows himself as the One who is merciful, who forgives the infidelity of the repentant sinners and saves them. The expression »fear of the Lord« in the wisdom literature indicates an appropriate human restraint toward God and in fact corresponds to trust, worship and love of God. The New Testament continues the thinking that a man, a sinful being, must both fear God and trust in His goodness. In some places, especially in the Johannine books, is the fear of God expressly characterized as a mistaken attitude for a disciple of Christ. The emphasis is on God's love, which makes human love possible and thus conquers human fear.

Key words: fear, fear of the Lord, to be afraid, confidence, wisdom, sin, judgement, love, redemption, psalms

1. Religiozni strah in upanje v pripovedih Stare zaveze

O ljudeh govori Sveto pismo in človeške zgodbe, človeški jok in smeh odmeva-
jo z navdihnjenih strani. Zato beremo tudi o človeškem strahu. Izraelci so se
v puščavi na primer bali ubijalskih strupenih kač (4 Mz 21,6–7). Elija trepetal in si
želi, da bi umrl, ko se boji maščevanja kraljice Jezabele (1 Kr 19,4), kralj Ezekija
joka, ker ga je strah, da bi moral mlad umreti (2 Kr 20,3). Toda bolj kakor ti stra-
hovi stopa v ospredje nekaj, čemur lahko rečemo religiozni strah. Človek trepetal
ob srečevanju z božanstvom, z nedoumljivim, skrivnostnim, ki sega prek vsakda-
njega izkustva. Savel se prestraši, ko se pri čarovnici v Endorju prikaže duh umrle-
ga Samuela, predvsem ga prestrašijo Samuelove besede, da ga je Bog zavrgel (1
Sam 28,20). Izredno zgovorno je prikazana reakcija kralja Belšacarja na prikazen
roke, ki piše sodbo njemu in njegovemu kraljestvu na steno: »Tedad je kralju po-
bledelo obličje in njegove misli so ga prestrašile, kolčni zgibi so mu popustili in
njegova kolena so tolkla druga ob drugo.« (Dan 5,5–6) In to se mu dogaja, ko še
niti ne ve, le slutiti, kaj pomeni tisto, kar je napisano na zidu.

Preroki napovedujejo Gospodov dan kot nekaj strašnega. Božji sovražniki, ka-
kršni so bili nasilniški režimi, pod katerimi so trpeli Izraelci, morajo trepetati pred
dnevom povračila za vse hudo, ki so ga prizadeli: »Kdo bo obstal pred njegovim
srdom / kdo bo vzdržal pred njegovo srdito jezo?« (Nah 1,6) Bog je v njihovih pred-
stavah mogočen sodnik tudi za posamezne člane izvoljenega ljudstva, pred njim
velja psalmistova izjava: »Če boš gledal, o Gospod, na krivdo, Gospod, kdo bo mo-
gel obstati?« (Ps 130,3)

Še pravični, torej Bogu zvesti, ki izpolnjujejo njegove zapovedi, se morajo bati
bližine Boga, saj je človeško bitje po svoji naravi tako slabotno, da je zanj srečanje
z božanstvom smrtno nevarno. Zato je nekaj nenavadnega, kadar ljudje takšno
bližino Boga preživijo. Mojzes je ostal živ, za sedemdeset starešin na vrhu Sinaja,
ki so videli Boga, je posebej rečeno: »In ni iztegnil roke zoper odličnike Izraelovih
sinov; zrl so Boga, jedli so in pili.« (2 Mz 24,11) Svoj strah ob videnju božjega ve-
ličastva je izvirno opisal Izaija: »Gorje mi, izgubljen sem, ker sem mož z nečistimi
ustnicami, prebivam sredi ljudstva z nečistimi ustnicami in so moje oči videle kra-
lja, Gospoda nad vojskami.« (Iz 6,5) Omenja se resda strah pri tako imenovanih
teofanijah, kakor je na primer razodetje Boga na gori Sinaj, pred sklenitvijo zave-
ze (2 Mz 19). Ljudstvo trepetal, a se hkrati tudi veseli, ker doživljajo, da jim Bog
kaže svojo navzočnost, ker jih ima rad in jim hoče stati ob strani.

In vendar isti Izraelov Bog celo takrat, ko se jezi nad grešnikom, zbuja zaupanje.
Ko Davidu predloži v izbiro tri možne kazni za njegov greh preštevanja ljudstva, se
David ne odloči za lakoto ne za preganjanje sovražnika, ampak za kugo in to ute-
meljuje: »Zelo sem v stiski; padimo raje v Gospodovo roko, ker je njegovo usmi-
ljenje veliko; v človekovo roko pa ne bi rad padel!« (2 Sam 24,14) Kugo so torej
imeli za neposredno božjo šibo in David se raje podvrže božjim udarcem kakor
človeškim; Bog je kljub vsemu usmiljen, ljudje pa znajo biti brez srca. Zato strah
pred pravično božjo jezo ni absoluten, pri Bogu je še upanje za tiste, ki priznajo
svoj greh in se skesani obrnejo k njemu. To je sporočilo celotnega Svetega pisma.

Boga Izrael doživlja ravno kot tistega, ki ga rešuje človeških strahov. Kadar človek ve, da je Bog z njim (Emanuel), takrat se ničesar ne boji. In Bog človeku, ki se zaveda svoje neznatnosti in šibkosti, sam zagotavlja svojo varujočo in opogumljajočo bližino. Tako je zagotovil že Mojzesu. Mojzes se je namreč zgrozil pred nalogo, naj gre k faraonu prosit za Izraela, in je rekel: »Kdo sem jaz, da bi šel k faraonu in izpeljal Izraelove sinove iz Egipta?« (2 Mz 3,11) Dobil je jasen odgovor: »Jaz bom s teboj ...« (v. 12) Torej ni razloga za strah; osemdesetletni pastir koz in ovac brez svojega lastnega imetja more mirno stopiti pred mogočnega, strah zbujajočega faraona in uresničiti poslanstvo rešitelja naroda. Temu zaupanju ustrezajo molitve zaupanja; psalmist nedvoumno spregovori o strahu in zaupanju: »Tudi če bi hodil po globeli smrtne sence, / se ne bojim hudega, ker si ti ob meni.« (Ps 23,4) V psalmih je veliko tega zaupanja spričo nevarnosti in sovražnikov, s katerimi se soočajo izraelski molivci. Poučno za našo temo je, kako ima beseda strah v isti molitvi dva popolnoma različna pomena. Najprej pravi psalmist, ki druge vabi k ponižnosti in veselju pred Gospodom: »Iskal sem Gospoda in me je uslišal, / vseh mojih strahov me je rešil.« (Ps 34,5) Nekaj vrstic dalje pa reče: »Bojte se Gospoda, vi, njegovi sveti, / saj nič ne manjka njim, ki se ga bojijo.« (v. 10) In še malo dalje: »Pridite, sinovi, in me poslušajte, / učil vas bom, kaj je strah Gospodov.« (v. 12)

2. Strah Gospodov in Boga se je treba bati

Sto zadnjo besedno zvezo, strah Gospodov, prihajamo k modrostnemu govorjenju o religioznem strahu, ki je brez rezerve nekaj dobrega in potrebnega. Znana je izjava: »Strah Gospodov je začetek znanja, / modrost in vzgojo zaničujejo bedaki.« (Prig 1,7) Ta strah ne jemlje moči, ampak omogoča, da ljudje prav vidimo resničnost in jo upoštevamo. Človek torej, ki upošteva Boga, stvarnika in gospodarja sveta in časov, dela v skladu in ne v nasprotju z naravo, priznava svojo majhnost pred Bogom, se veseli božjih darov in je zanje hvaležen (Rad 1972, 67–8). Kdor živi v tem strahu, torej ni prestrašen, ampak poln zaupanja. Pripravljen je spolnjevati to, kar spozna kot božjo voljo, in s tem po nauku učiteljev modrosti dosega ideal modrega človeka. Sirah, ki je svoje modre izreke pisal relativno pozno, je to povedal takole: »Vsa modrost je strah Gospodov / in v vsej modrosti je izpolnjevanje postave.« (Sir 19,20) V njegovem času je zapisana Mojzesova zakonodaja že prevzela osrednje in prvenstveno mesto v judovskem verskem življenju, zato enači strah Gospodov z izpolnjevanjem zapovedi in predpisov. Tudi on hoče povedati, da človek, ki se prepušča temu strahu, temu računanju z Bogom, dosega smisel svojega življenja in se mu ni treba ničesar bati.

Sorodna misel je zapisana v postavi sami, in to v Devteronomiju. Od tam poznamo tako imenovano »prvo zapoved«, v kateri Mojzes pravi: »Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in z vso močjo!« (5 Mz 6,5) Poleg teh besed, ki so del znamenite judovske molitve *Šema'* (5 Mz 6,4–9), je v prvem delu Devteronomija še več podobnih, v katerih pa ni uporabljen velelnik: »Ljubi!« temveč: »Boj se!« »Gospoda, svojega Boga, se boj, njemu služi, njega se drži in pri

njegovem imenu prisegaj!» (5 Mz 10,20; prim. 6,13) Je torej »bati se« v tem so-besedilu sopomenka za »ljubiti«? To domnevo potrjuje naslednja vrstica: »In zdaj, Izrael, kaj zahteva od tebe Gospod, tvoj Bog? Samo to, da se bojiš Gospoda, svojega Boga, da hodiš po vseh njegovih poteh, ga ljubiš in služiš Gospodu, svojemu Bogu, z vsem srcem in z vso dušo.« (5 Mz 10,12) S primerjanjem svetopisemskih in neizraelskih pravnih besedil starega Bližnjega vzhoda so ugotovili, da je to izražanje, ki je tipično za politične pogodbe med vélikim kraljem in podložnimi kralji na starem Bližnjem vzhodu. Vazali so dolžni priseči vdanost in trajno zvestobo vélikemu kralju, obljubiti, da bodo redno pošiljali naložene dajatve in sodelovali pri vojnih pohodih s svojimi vojaki. Torej prvotno glagol »ljubiti« v tej zvezi ne pomeni kake čustvene navezanosti, ampak je del fraze, ki izraža popolno politično podrejenost in lojalnost temu, ki ima višjo oblast. Tako ni težko razumeti, kako sodita skupaj strah in ljubezen. V to politično izrazoslovje so bili prvotno vključeni tudi glagoli »služiti«, »držati se« in »bati se« (Lohfink 1968, 42 sl.). Ko pa Izrael prevzame te diplomatske obrazce za izražanje vdanosti svojemu Bogu, dobijo nov in globlji pomen. Temeljijo na doživetju, kako jih je ta Gospod rešil iz »hiše sužnosti« in jim dal »deželo, v kateri se cedita mleko in med«. Gospod je kralj, ki je prvi ljubil svoje ljudstvo, ki ga zdaj varuje v nevarnostih, ga nasičuje z dobrotami in mu usmiljeno odpušča njegove upore in nezvestobo. Izkazuje jim torej pravo ljubezen, na katero se odgovarja edino z ljubeznijo. In to »z vsem srcem«, ne s polovico srca, z drugo polovico pa bi služili kakemu drugemu božanstvu.

V nekaterih sobesedilih pomeni »bati se« Boga toliko kakor »častiti« ga. Posebno razločen je ta pomen, ko Jozue govori na zboru v Sihemu: »Zdaj se bojte Gospoda in mu služite v popolnosti in zvestobi; odpravite bogove, ki so jim služili vaši očetje onkraj reke in v Egiptu, in služite Gospodu.« (Joz 24,14) In v na drugem mestu govori Gospod po preroku: »Jaz sem Gospod, vaš Bog. Ne bojte se bogov Amorejcev, v katerih deželi prebivate.« (Sod 6,10) Glagol bati se tu prehaja v območje izvrševanja kulta. Izrael naj ne bi pozabil na zapoved: »Ne imej drugih bogov poleg mene!« (Peklaj 1985, 213–6)

3. Strah in zaupanje v Novi zavezi

Dobro so nam znani prizori religioznega strahu pred bližino božanskega v evangelijih. Ko je na Genezareškem jezeru nastal vihar, so bili učenci v čolnu preprosto prestrašeni; bali so se, da se bodo utopili. Toda pravi strah, povsem druge vrste strah, je nastopil, ko je Jezus pomiril jezero in jim niso več grozili valovi: »Prevzel jih je velik strah in so govorili med seboj: »Kdo neki je ta, da sta mu pokorna celo veter in morje?«« (Mr 4,41) Ko so učenci videli Jezusa hoditi »po morju«, so »se prestrašili«. Toda še potem ko jih je ogovoril s pomirljivimi besedami in stopil v njihov čoln, je zapisano: »... bili so vsi iz sebe« (Mr 6,51). Očitno srečanje s presežnim, neizrekljivo veličastnim in mogočnim Bogom se je zgodilo na gori, kjer se je Jezus spremenil pred očmi treh učencev. Evangelist pojasnjuje Petrove besede o treh šotorih takole: »Ni namreč vedel, kaj bi rekel, kajti prevzel jih je velik strah.«

(Mr 9,6) Prizor, ko je ribič Simon ves prestrašen ob čudežnem ribolovu, nas spomni na podobno grozo, ki je prevzela preroka Izaija ob njegovem poklicu, le da tu poklicani ne stoji pred veličastno prikaznijo Boga na prestolu in šesterokrilih serafov, ampak vidi le preprostega potujočega učitelja Jezusa iz Nazareta. Pa je kljub temu spričo očitnega božjega dela ves prestrašen: »Ko je Simon Peter to videl, je padel Jezusu k nogam in rekel: »Pojdi od mene, Gospod, ker sem grešen človek!« K tej prestrašenosti pred božjim sodi tudi spodbuda: »Ne boj se! Odslej boš lovil ljudi.« (Lk 5,8.10)

Podobno Luka prikazuje Zaharijevo in Marijino vznemirjenje ob nastopu nadangela Gabriela. V obeh primerih sledi z angelove – torej božje – strani: »Ne boj se!« (Lk 1,12.13; 1,29.30) Upravičeni strah pred božjim posegom torej ne hromi, ne jemlje razsodnosti, ampak naj bo človeško bitje pozorno na sporočilo, ki zahteva njegov svobodni pristanek in sodelovanje.

Evangelist Matej poudarja religiozni strah, ki je prevzel ljudi zaradi teme sredi dneva in zaradi potresa ob križanju: »Ko so stotnik in ti, ki so z njim stražili Jezusa, videli potres in kar se je zgodilo, so se silno prestrašili in govorili: »Resnično, ta je bil Božji Sin!« (Mt 27,54)

Še večje pozornosti je vreden strah žena, ki so tretji dan navsezgodaj odkrile, da je kamen odvaljen in da trupla ni v grobu. Pri Marku je dogodek predstavljen malo drugače kakor pri Mateju in pri Luku, a tudi pri teh dveh se žene pri grobu prestrašijo ali so vsaj zbegane. Marko pa je to pripoved o ženah, ki odkrijejo prazni grob, oblikoval tako, da »so se zgrozile«, ko so zagledale angelsko prikazen v grobu. Ta groza je povsem starozavezen odziv na navzočnost božjega, pred katero so se znašle. Sledi angelov: »Ne bojte se!« potem pa sporočilo o vstajenju in naročilo, češ učencem naznanite, naj pridejo na srečanje z vstalim Gospodom v Galilejo (Mr 16,5–7). Prav na koncu besedila, ki ga kritika še pripisuje Marku, pa stoji: »Stopile so ven in zbežale od groba. Trepetale so in bile vse iz sebe. In nikomur niso nič povedale, kajti bale so se.« (Mr 16,8) To je težko razumeti. So mar žene od strahu zanemarile svojo dolžnost, da učencem predajo angelovo sporočilo? To ne more biti res. Zanimivo je, kako je Matej preoblikoval Markov zapis; zveni precej drugače: »Hitro sta zapustili grob ter s strahom in velikim veseljem stekli sporočiti njegovim učencem.« (Mt 28,8) S primerjanjem z drugimi mesti o strahu v Markovem evangeliju in s podrobno besedno analizo Maksimilijan Matjaž pokaže, da je to proces spoznavanja, kdo je Jezus, proces, ki ni bil lahek. Tukaj torej ne govorimo o tem, da bi bojazen preprečila izvršitev poslanstva, ampak more biti molk žena le začasen odlog, po katerem lahko sledi veselo pričevanje. »Bale so se« ima bistveno drugačno vsebino kakor »zgrozile so se« (Matjaž 1999, 297–310). Ker vrstici, ki pravi, da so žene zbežale, ker so se bale, sledi besedilo, ki ga je očitno napisal drug pisec, na pripovedni ravni pri Marku nimamo potrdila za to spoznanje, ki pa se zdi edino smiselno.

Ali se je treba bati pogubljenja tako, da napenjamo vse svoje sile, da ne bi grešili, da bi Bogu ugajali z molitvijo, s postom in z dobrimi deli? Ali se je treba do skrajnosti mučiti za to, da dosežemo zveličanje? K takšnemu sklepu bi nas lahko

navedel apostolov poziv vernikom, če ga iztrgamo iz sobesedila: »... delajte s strahom in trepetom za svoje odrešenje« (Flp 2,12). Ta poziv sledi za hvalnico Kristusu, ki se je ponižal vse do smrti na križu in »ga je Bog povzdignil nad vse« (v. 9). Ker je bil Kristus pokoren Očetu, spodbuja apostol vernike k poslušnosti. Toda takoj za »delajte s strahom in trepetom« zapiše: »Bog je namreč tisti, ki po svojem blagohotnem načrtu udejanja v vas hotenje in delovanje.« (v. 13) Torej ni tako, da bi bil človek odvisen od svojega dela in zaslug – to bi bilo tudi v popolnem nasprotju s Pavlovim učenjem o opravičenju po milosti iz vere –, ampak Bog sam deluje v nas, da moremo delati v skladu z njegovim načrtom. Strah, o katerem govori Pavel, torej ni čustvo sužnja pod udarci z bičem, temveč je vesela zavest, da smo v Kristusu že odrešeni, in ta vera nas priganja, da si odločno prizadevamo sprejemati božjo naklonjenost: samo tako bo naše prizadevanje v nas raslo kot sad božjega delovanja (Egger 1995, 63).

4. Pregnani strah

Pri Janezu pravi Jezus učencem pri zadnji večerji: »Mir vam zapustim, svoj mir vam dam; jaz vam ga dajem, a ne, kakor ga daje svet. Vaše srce naj se ne vznemirja in ne plaši.« (Jn 14,27) Sobesedilo govori o moči Očetove ljubezni in o Duhu, ki ga bo Oče poslal Jezusovim učencem v njegovem imenu. Ob slovesu Jezus pripravlja učence, da bodo zdržali in kljub vsem napadom sovražnih sil v sebi ohranjali njegov mir, saj se jim spričo Očetove ljubezni ne more zgoditi nič resnično hudega.

Drugod najdemo podobno Jezusovo spodbudo: »Vam, svojim prijateljem, pa pravim: Ne bojte se tistih, ki umorijo telo, potem pa ne morejo storiti nič več. Pokazal pa vam bom, koga se bojte. Bojte se tistega, ki ubije in ima potem oblast, vreči v pekel. Da, rečem vam, tega se bojte! Ali ne prodajajo pet vrabcev za dva novčiča? In vendar niti eden izmed njih ni pozabljen pred Bogom. Vam pa so celo vsi lasje na glavi prešteti. Ne bojte se! Vredni ste več kakor veliko vrabcev.« (Lk 12,4–7) Tu je nekako navzoča misel na sodbo; strah, da bi bili vrženi v pekel, naj učence odvrča od greha. Drugače pa se ni treba bati nikogar; življenje v prijateljstvu z Bogom je lahko trdo in polno preizkušenj, a je – končno – življenje brez strahu. Ali morda bolje: strah je premagan zaradi spoznanja božje ljubezni, ki smo je deležni po Odrešeniku, po njegovem križu in vstajenju.

V Novi zavezi beremo tudi tole: »Strahu ni v ljubezni, ampak popolna ljubezen prežene strah, kajti strah je povezan s kaznijo; kdor se boji, ni izpopolnjen v ljubezni.« (1 Jn 4,18) Kaj je nagnilo tega pisca, da tu govori o strahu, ko drugače piše o ljubezni, božji in človeški? Malo prej (v. 8.16) oznanja o Bogu, da je ljubezen. Najbrž to, da v vrstici prej omenja »dan sodbe«. Beseda sodba sama po sebi zbuja strah. A Janez tam govori točno o tem, zakaj se nam sodbe ni treba bati: »V tem je izpopolnjena ljubezen med nami, da bi na dan sodbe imeli zaupanje: saj kakršen je on, takšni smo tudi mi na tem svetu.« (1 Jn 4,17) To je janezovska teologija o uresničenih eshatologiji. Že zdaj, ne šele ob koncu življenja ali na sodni dan, je tisti,

ki posluša Kristusa in veruje Očetu, »prestopil iz smrti v življenje« (Jn 5,24; prim. Rim 6,13). Ljubezen, ki »prežene« strah, prihaja od Boga in se udejanja v človeku ter omogoča ljubezensko skupnost učencev in učenk. Strah, ki mora biti pregan, ni dobri »strah Gospodov«, ki človeku pomaga zavzemati pravi odnos do sveta in do Boga, temveč je hromeči strah pred kaznijo. In da bilo še bolj jasno, od kod ljubezen, ki prežene strah, Janez dostavlja: »Mi ljubimo, ker nas je on prvi vzljubil.« (1 Jn 4,19) Ideal je torej, da bi se človek pustil Bogu izpopolniti v ljubezni. Potem je podoben Kristusu in se sme zanesti, da Oče nanj gleda kot na svojega ljubljenega otroka (Brown 1982, 560–562; Ruckstuhl 1985, 64).

Za sklep bi rekel, da se tudi pri preganjanju strahu kaže enotnost Svetega pisma. Niti v Stari zavezi ne manjka besedil, ki z veliko močjo zbuja bolj zaupanje v Boga kakor pa strah pred njim. Prav v psalmih prihaja do izraza zaupanje, ki razbija predsodek, da je Bog Stare zaveze okrut in maščevalen. Beseda iz psalma o Gospodu kot pastirju je prav primerna za krščanskega vernika, kadar se ga polašča tesnoba. Saj ko v veri motri od smrti vstalega Kristusa, ki na svojem poveljčanem telesu kaže sledove ran, vidi, kako ljubeč pastir je naš Bog. Zato ga vedno znova krepi navdihnjena molitev: »Tudi če bi hodil po globeli smrtne sence, / se ne bojim hudega, ker si ti ob meni.« (Ps 23,4) Psalmi, besedila, ki tvorijo velik del krščanskega bogoslužja, pričajo o tem, da pravi strah Gospodov, ki je hkrati ljubezen, ljudi rešuje vseh drugih strahov.

Reference

- Brown, Raymond E.** 1982. *The Epistles of John: A new Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday.
- Egger, Wilhelm.** 1985. *Galaterbrief. Philipperbrief. Philemonbrief*. Würzburg: Echter.
- Lohfink, Norbert.** 1968. *Ascolta, Israele: Egesesi di testi del Deuteronomio*. Brescia: Paidea.
- Matjaž, Maksimilijan.** 1999. *Furcht und Gotteserfahrung. Die Bedeutung des Furchtmotivs für die Christologie des Markus*. Würzburg: Echter.
- Peklaj, Marian.** 1985. Strah Božji – strah človekov. V: *Strah in Ljubezen. Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1984–1985*. Ljubljana: Priloga Tretjega dne.
- Rad, Gerhard von.** 1972. *Wisdom in Israel*. London: SCM Press.
- Ruckstuhl, Eugen.** 1985. *Jakobusbrief: 1. –3. Johannesbrief*. Würzburg: Echter.



Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.
**Kako iz kulture strahu?:
Tesnoba in upanje današnjega časa**

Delo je izšlo kot delni znanstveni izsledek raziskovalne programske skupine pod vodstvom red. prof. dr. Janeza Juhanta P6-0259 Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije. Soavtorji so, razen Jožeta Dežmana in Vojka Strahovnika, člani te raziskovalne skupine. V celoti prispevki odpirajo dileme strahu v družbi ter vabijo in spodbujajo k nadaljnji razpravi o tem življenjskem problemu, značilnem posebej za sodobnega človeka oziroma družbe.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 101 str. ISBN 978-961-6844-15-4. 13 €.

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

Razprave

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 72 (2012) 3, 419—430

UDK: 27-22

Besedilo prejeto: 07/2012; sprejeto: 08/2012

*Mari Jože Osredkar***Pomen pojma »prepoznavati« za razumevanje božjega razodetja in odrešenja**

Povzetek: Božje razodetje in odrešenje človeku nista razvidni sami po sebi. Božjo dejavnost v človekovi imanenci lahko prepozna le veren človek. V središču našega razmišljanja je pojem »prepoznati«, ki je ključnega pomena za razumevanje božjega razodevanja in božjega odreševanja. Prepoznavanje božje dejavnosti je omogočeno le v odnosu do Boga, ko Bog ni le objekt, temveč tudi osebek, ki ga vernik nagovarja s »Ti«. Odnos namreč zato, da je omogočeno trajanje verovanja; to žene oba osebk, ki sta se v odnosu znašla, da se vedno znova prepoznavata. Razodetje so torej predvsem človeške besede, ki jih vernik prepozna kot božje besede. Odrešenje pa so dogodki v zgodovini in v človekovem življenju, v katerih vernik prepozna božjo dejavnost.

Ključne besede: razodetje, odrešenje, odnos, prepoznavati, božja beseda, božja dejavnost

Abstract: **The importance of the verb »to recognize« for the understanding of God's revelation and salvation**

God's revelation and salvation of man are not self-evident. Only a religious man can recognize God's activity in human immanence. At the heart of this article is the importance of the verb »to recognize«, which is crucial for an understanding of God's revelation and His salvation. Recognition of God's activity is possible only through being in a relationship with God, where He is not only the object but also the subject, whom a believer addresses by »You.« In order to ensure its durability, the relationship requires both subjects that find themselves in the relationship to repeatedly recognize each other. Revelation is expressed in human words that a believer identifies as the word of God. Salvation, however, are the events in history or in an individual human life in which a believer recognizes God's intervention.

Key words: Revelation, Salvation, relationship, to recognize, Word of God, God's intervention

Hebrejska Biblija nam predstavlja Boga, ki govori. In to pogosto. Biblični Bog govori od tretje vrstice prvega poglavja Prve Mojzesove knjige dalje. V istem poglavju pa smo seznanjeni s prvim božjim dejanjem v imanenci, s stvarjenjem. Bog z besedo najprej ustvarja, nato svoje besede naslovi na ljudi. V Svetem pismu lahko najdemo mnogo primerov, ko nam besedilo pove, da je Bog spregovoril temu ali onemu preroku ali osebi v Stari ali Novi zavezi, bodisi neposredno bodisi skozi človeška usta: »Pojdi, prerokuj mojemu ljudstvu Izraelu.« (Am 7,15) V besedilu tolikokrat naletimo na dobresedni božji govor, da se marsikomu zdi samo po sebi umevno: za bibličnega Boga je značilna človeku razumljiva beseda. Kristjani verujemo, da Bog tudi danes nagovarja človeka. Marsikateri duhovnik ali redovnica pričuje, da ga je ali jo je Bog poklical. In vendar to dejstvo ni samo po sebi umevno, predvsem za tiste ne, ki božje besede ne prebirajo od mladih nog.

Človek si pogosto predstavlja, kakor da božje resnice »padajo« z neba. Prepričan je, da le s takšno predstavo lahko zavaruje božjo veličino. Toda če Bog prebiva v neki nepoznani oddaljenosti, potem nam res nima česa povedati in tudi razumeli ne bi, kaj nam želi povedati. Zagotovo pa je Bog Bog in ga ne moremo zamenjati z ničimer drugim na tem svetu. Če si že moramo predstavljati, da nekje biva, potem je bolje, da si ga predstavljamo drugače. Zamislimo si na primer, da prebiva v nas in nam govori iz naše notranjosti. Ali še bolje: predstavljajmo si, da prebiva med nami. Tako bomo bolje razumeli, da nas Bog pozna in nam govori o nas samih (Lafon 1964, 24).

1. Dve pomembni poglavji teologije

Teologija je nauk, ki – izhajajoč iz vere in uporabljajoč razum – sistematično pričuje o srečevanju med Bogom in človekom. Medtem ko dogmatika obravnava vsebino verovanja, osnovno bogoslovje v krščanski teologiji razmišlja, kako je sploh možno biti v odnosu z Bogom. To razmišljanje se deli na dva dela: na razodetje in na odrešenje. Ti dve pomembni teološki poglavji pa lahko povzročita veliko težav v razumevanju.

Pod besedo »razodetje« in »odrešenje« si navadno predstavljamo neko božje posredovanje v zgodovini človeštva ali življenju posameznika. Bog se razodeva, ko človeku sporoča neko védenje o samem sebi ali človeku oziroma ko verniku posreduje svojo voljo, ko mu torej pripoveduje, kaj je zanj dobro. O odrešenju pa govorimo takrat, ko želimo povedati, kako je Bog rešil izraelski narod iz sužnosti, ali pa takrat, ko pripovedujemo, da je Bog posameznika ozdravil kake bolezni, ga rešil iz kakega težkega položaja ali mu naklonil zdravje, srečo in smisel življenja.

Tu se postavlja vprašanje, kako je sploh možno, da vernik sliši Boga, kako lahko Bog iz transcendence vstopa v človekovo imanenco in v njej posreduje. Na to vprašanje najdemo več odgovorov. Bog se lahko razodeva z besedo, prek dogodkov in prek notranje izkušnje. Vsak od teh modelov razumevanja razodetja postavlja odločilni trenutek razodetja na drugačno mesto. Za doktrinalni model je odločilna

formulacija nauka v jasnih pojmi. Ljudje spoznamo božjo voljo prek besede, govora. Zgodovinski model umešča v središče zgodovinske dogodke, v katerih Bog razodeva svoje namene. Človek iz dogodkov v zgodovini in v sedanosti »izlušči« božje sporočilo. Model, ki temelji na notranjem doživetju, povečuje neposredno, notranje zaznavanje božje navzočnosti. V tem modelu so za razumevanje božje volje pomembne človekove izkušnje (Dulles 1969, 1983).

Kljub različnim možnostim razumevanja razodetja pa še vedno nimamo ključnega odgovora na vprašanje, kako poteka komunikacija med Bogom in človekom. Oteževalna okoliščina pri razumevanju te komunikacije je želja po dokazih za božje nagovore in za njegovo posredovanje v življenju. Želimo, da bi se Bog podpisal pod svoje posredovanje v zgodovini človeštva ali v posameznikovem življenju. Problem torej nastane, ker Bog ni dokazal svojega avtorstva »s podpisom« pod svetopisemskim tekstom in ne pod svojimi odrešensjimi dejanji.

Način božjega delovanja bo človeškemu umu ostal nepoznan. Lahko pa odgovorimo na vprašanje, zakaj človek sploh lahko govori o Bogu in o njegovem posredovanju v človekovem življenju. Lahko poskusimo razjasniti, zakaj v teologiji obstajata poglavji o božjem razodetju in o odrešenju. Človekovo govorjenje o božjem razodevanju in o odrešenju postane razumljivo ob pojmu »prepoznati«. Bog je namreč blizu vsem ljudem, nagovarja jih na različne načine in posreduje v njihovem življenju. Nekateri prepoznajo božji glas in njegovo posredovanje, drugi pa ne. Ključni pomen za razumevanje božjega razodetja in odrešenja bomo torej pripisali pojmu »prepoznati«, ali še bolje: »prepoznavati«.

2. Govorjenje »o Bogu« in govorjenje »z Bogom«

Kdo govori o božjem razodetju in odrešenju? Kdo izgovarja besede: Bog nam pravi, da. ..., Bog nas je rešil iz nevarnosti? To so preroki, teologi, duhovniki, verniki ... Oni pa so del človeške skupnosti. Samo zato, ker so znotraj človeške skupnosti, lahko tako govorijo (Lafon 1982, 105–3). Komunikacija med Bogom in ljudmi je enkratna in neprimerljiva z drugimi medčloveškimi komunikacijami. Vendar če smo pozorni, opazimo, da govorimo o razodetju in o odrešenju takrat, ko se ljudje med seboj pogovarjamo. Religiozno razodetje in odrešenje sta torej predvsem posebni obliki medčloveškega komuniciranja; navdihuje ju Sveti Duh, ki nas vodi v občestvo z Bogom in z verniki. Tako tudi *Dogmatična konstitucija o božjem razodetju* drugega vatikanskega koncila pove, da »je bila od Boga razodeta resnica, ki jo vsebuje in posreduje Sveto pismo, zapisana po navdihnjenju Svetega Duha ... Knjige Stare in Nove zaveze imajo Boga za avtorja ter so kot take izročene Cerkvi. Pri sestavljanju svetih knjig je Bog izbral ljudi, ki jih je tako naravnal, da so ob uporabi svojih sposobnosti in moči – na temelju njegovega delovanja v njih in po njih – kot resnični avtorji zapisali vse to in samo to, kar je on hotel.« (BR 11) Nato pa še jasneje potrdi, da je »Bog v Svetem pismu govoril po ljudeh na človeški način« in da mora »razlagalec Svetega pisma, če naj spozna, kaj nam je Bog hotel priobčiti, skrbno preiskati, kaj so sveti pisatelji v resnici hoteli povedati in kaj je Bog po njihovih be-

sedah hotel razkriti« (BR12). »Božje besede, izražene v človeških jezikih, so se namreč priličile človeški govorici, kakor si je nekoč Beseda večnega Očeta privzela neobgljeno človeško meso in postala podobna ljudem.« (BR 13)

Kdo lahko v Jezusu Kristusu prepozna Boga in v njegovi besedi božjo besedo? Vsi ljudje o Bogu govorimo, tako verni kakor neverni. Pa vendar je velika razlika med govorjenjem »o Bogu« in govorjenjem »z Bogom«. Govorjenje z Bogom imenujemo molitev in moli lahko samo veren človek; rekli bi: pogovor z Bogom je izraz vere. Tako lahko tudi božje razodetje in odrešenje prepozna le človek, ki se nenadoma znajde v odnosu z Bogom.

Naše prvo opažanje pri obravnavanju te tematike je torej dejstvo, da je prepoznavanje božjega razodetja in odrešenja dostopno samo vernemu človeku. Le veren človek namreč pripoveduje, kaj mu je Bog razodel, kaj Bog od njega želi, le v veri lahko človek spregovori o božjem posredovanju v človekovem življenju.

3. Biti v odnosu pomeni: vedno znova prepoznavati partnerja

Kadar govorimo o veri, najprej pomislimo na Boga. Toda popolnoma jasno nam je, da božjega obstoja ne moremo niti dokazati niti zanikati. Bog je opredeljen kot neopredeljiv, pa je kljub temu za vernike resničen. V bistvu za vernike ni pomemben dokaz božjega obstoja. Pomembno je le dejstvo, da verujejo vanj. Zato predmet teološke obravnave ni Bog, temveč vera. Vera pa je najprej odnos, ki ga razumemo kot iskanje partnerja oziroma prepoznavanje partnerja (Osredkar 2008).

Kakšna je razlika med spoznavanjem Boga, ki je dosegljivo vsem ljudem, in vero v Boga, v kateri živijo le verniki? Pomagali si bomo s primerjavo odnosa in objekta. Objekt teži k stalnosti, nespremenljivosti, medtem ko je v naravi odnosa spreminjanje. Če pogledamo časovne enote, lahko rečemo, da je objekt lahko vedno enak, medtem ko se odnos vsako sekundo spreminja. Če Boga »objektiviziramo«, če torej iz njega navidezno naredimo predmet, kakor so drugi predmeti v našem materialnem svetu, potem ga lahko preučujemo in »o njem« govorimo. To lahko stori vsak človek. Biti v odnosu z Bogom, Bogu reči »Ti«, pa pomeni: v božji oddaljenosti (odsotnosti) prepoznavati njegovo bližino (navzočnost). Zaradi alternance navzočnosti in odsotnosti se oseba v odnosu, torej vernik in Bog, nenehno spreminjata; pravimo, da odnos poraja vedno nove osebkke. Vernik danes ni enak verniku od včeraj in jutri bo zopet drugačen. Bog danes ni enak včerajšnjemu Bogu in jutri bo njegova podoba popolnoma drugačna. V odnosu je torej pomembno nenehno prepoznavanje partnerja. Vendar to ni spoznanje, ki bi ga izrazili s kakimi enotami. Zato pravimo, da je v odnosu pomembno iskanje partnerjev. Bog išče človeka (»Adam, kje si?«; 1 Mz 3,9) in človek išče Boga (»moja duša hrepeni po tebi ponoči, duh v moji notranjosti te išče zgodaj zjutraj«; Iz 26,9). To iskanje pa se ne konča, dokler obstaja odnos, ker ne govorimo o enkratnem rojstvu osebkov,

temveč o njihovem nenehnem porajanju v odnosu. Bog in človek, ki sta v odnosu, se lahko z vsako spremembo razmerja med navzočnostjo in odsotnostjo vidita in prepoznavata v novi luči. Tako torej verovati, biti v odnosu z Bogom, Boga nago-varjati s »Ti«, pomeni: prepoznavati Boga vedno v novi luči, vedno znova prepo-znavati božje posredovanje v človekovem življenju.

4. Božja podoba kot odsev Boga

V *Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu* drugega vatikanskega cerkve-nega zbora beremo: »Beseda ateizem označuje med seboj zelo različne poja-ve. Medtem, ko nekateri Boga izrečno tajijo, menijo drugi, da človek ne more o njem prav ničesar trditi; zopet drugi pa razpravljajo glede vprašanja o Bogu na tak način, da se to vprašanje zdi nesmiselno. Mnogi nedopustno prestopajo meje po-zitivnih znanosti in trdijo, ali da edino takšno prirodoznanstveno gledanje vse ra-zloži, ali pa, nasprotno, ne priznavajo sploh nobene absolutne resnice. Nekateri tako povzdigujejo človeka, da postane vera v Boga kakor izvotljena; kakor se zdi, so bolj nagnjeni k poudarjanju človeka, kakor pa k tajitvi Boga. Drugi si Boga tako pred-stavljajo, da tista predstava, ki jo zavračajo, nikakor ni Bog evangelija.« (CS 19,2)

Iz koncilskega razmišljanja o ateizmu lahko izpeljemo razmišljanje o teizmu. Temelj verovanja je ustvarjanje predstave o Bogu. Čeprav monoteistični religiji judovstvo in islam strogo prepovedujeta božje upodobitve, človek ne more posta-ti vernik, dokler si ne ustvari neke predstave o Bogu, pa čeprav je ta predstava le »beseda Bog«. Šele takrat, ko si človek ustvari podobo Boga, lahko nagovori Boga s »Ti«. Kajti »Boga ni nikoli nihče videl« (Jn 1,18) in ne vemo, kakšen je. Vera je zato iskanje Boga tudi v smislu ustvarjanja božje podobe. Dokler človek veruje, ga išče in si ustvarja podobo o njem. Če bi ga nehal iskati in bi dejal: »Sedaj ga pa poznam!« bi to pomenilo konec njegovega verovanja, ker bi iz Boga naredil objekt, malika. V veri torej človek vedno znova, vedno na nov način nadgrajuje podobo o Bogu, ki ga išče. Skratka, beseda Bog v človeški komunikaciji dobiva vedno nov pomen. Božjih podob je toliko, kolikorkrat je izgovorjena beseda Bog. Vedno novo »prepoznavanje božje podobe« – bodisi v različnih življenjskih obdobjih bodisi v različnih kulturah – je v bistvu različno prepoznavanje Boga, božje volje in božje besede. Iz tega dejstva pa lahko izvira tudi napačno razumevanje božjega posre-dovanja v človekovi imanenci. Pojmovanje razodetja in odrešenja je pogosto na-pačno interpretirano zaradi zaustavljanja zgolj pri božji podobi in zaradi pozablja-nja, da je Bog več kakor zgolj »neka podoba«. Če se človek zaustavi pri »izbrani« božji podobi ali celo pozabi, da podoba še daleč ni Bog, si tudi božjega posredo-vanja ne more predstavljati drugače kakor božjo besedo, ki je »padla z neba«, čudeži pa ostanejo nerazložljiva čudovita božja dejanja. Podoba je namreč pono-tranjena zunanost, to je za napredek védenja in znanosti nenadomestljiva nujnost; bistvo verovanja pa ni spoznavanje, temveč ohranjanje odnosa, nenehno iskanje nove božje podobe. Božja podoba je izraz in odsev kulture, v kateri je nastala, in ker se način življenja spreminja, se mora tudi božja podoba ves čas spreminjati.

Izhodišče razmišljanja o božjem udejstvovanju v človekovi zgodovini torej ni dejstvo, da človek obstaja in da tudi Bog obstaja, temveč to, da sta Bog in človek v odnosu. Bergson pravi: »Bog je Bitje, ki lahko vstopi v odnos z nami.« (Bergson 1959, 1180) Človek je bitje odnosov in »zunaj« odnosa ne bi mogel niti povedati, da se mu Bog razodeva ali da ga odrešuje. Zato krščanska teologija ne more razumeti božjega razodetja in odrešenja zunaj odnosa, odnosa med Bogom in človekom, in zunaj medčloveškega odnosa. Z upoštevanjem tega dejstva pa postane tudi razumevanje njegovega nagovora in njegovega posredovanja v svetu razumljivejše.

5. Vera kot prepoznavanje božje podobe in njegovega delovanja v svetu

Božji nauk torej ni resnica, ki bi »padla z neba«, in pod odrešenjskimi dejanji ne najdemo božjega podpisa. Tako božjo podobo kakor božja dejanja lahko človek prepozna v vsakdanjem življenju, saj se razodetje in odrešenje dogajata znotraj človeške kulture. »Bog, ki presega vse navzoče in odsotno, vstopi v prostor in čas ter spregovori prek tistih, ki verujejo, upajo in ljubijo, prek pričevalcev njegovega razodetja in je navzoč med vsemi, ki so deležni njihovega pričevanja o njem. Bog se razodeva vernikom in jih povezuje med seboj in z vsemi drugimi, ker v njegovem imenu prihaja razodetje in v njegovem imenu se to razodetje prinaša človeški družbi. Način božje navzočnosti v človeški družbi je tak, da so tisti, ki govorijo o razodetju, sami njen del in ga sprejemajo z vero, upanjem in ljubeznijo.« (Lafon, 1982, 120) Zato lahko verni prepoznavajo božje razodetje in njegova odrešenjska dejanja. Tudi Kristusa so nekateri njegovi sodobniki prepoznali kot Boga,¹ drugi pa ne: »Kdor priznava, da je Jezus Božji Sin, ostaja Bog v njem in on v Bogu. Mi smo spoznali ljubezen, ki jo ima Bog do nas, in verujemo vanjo.« (1 Jn 4,15) Tisti, ki so v njem prepoznali božjega sina, so se imenovali kristjani, drugi, ki so v njem prepoznali le človeka, pa niso verovali vanj. Tudi v svetopisemskem besedilu kristjani prepoznavamo božjo besedo, drugi pa v njem vidijo le odlomke iz judovske literature. Konec koncev so tudi cerkveni očetje v nekem trenutku zgodovine, ko so nameravali urediti vse zapise, ki so govorili o Kristusovem delovanju in o njegovem nauku, v nekaterih spisih prepoznali božjo besedo in ti spisi so danes del Svetega pisma, v drugih pa božje besede niso prepoznali, zato te dele danes imenujemo apokrifi.

Razlika med vernim in nevernim človekom je v tem, da neverni dejstvo svojega bivanja pripisuje sosledju naključij ali potekov v naravi, vernik pa bo na začetku prepoznal božjo stvariteljsko moč. Vse je odvisno od prepoznavanja oziroma razumevanja, tolmačenja. Isti dogodek lahko vernik in nevernik različno razlagata. Ko šofer po hudi prometni nesreči nepoškodovan izstopi iz avtomobila, lahko kot vernik v tem dogodku prepozna božje posredovanje in reče: »Bog me je varoval in rešil!« kot nevernik pa ne prepozna božjega prsta v tem dogodku in preprosto

¹ Natánael mu je odgovoril: »Rabi, ti si Božji Sin, ti si Izraelov kralj.« (Jn 1,49)

reče: »Imel sem srečo!« Vernik se vsako jutro Bogu zahvali za podarjeni novi dan in po srečno prehojeni poti v tem prepozna božje varstvo, nevernik pa tega ne prepozna. Vera je torej iskanje božje podobe in prepoznavanje božjih dejanj med nami.

Prepoznavanje božjega razodetja in odrešenja je v bistvu nenehno prepoznavanje Boga. Tako lahko rečemo, da je teologija veda, ki govori o človekovem prepoznavanju božje podobe in o človekovem prepoznavanju božjih del v življenju. Različne teologije nas poučijo, kako v različnih kulturah to prepoznavanje poteka. Katoliška teologija pove, kako katoličani prepoznavamo božjo podobo in dejavnost Boga v svetu, islamska nam pove, kako ju prepoznavajo muslimani, budistična pa, kako budisti. Vsekakor različne teologije svoja prepoznavanja sistematično urejajo. Končno pa je teologija opisovanje, kako vernik zaradi prepoznane podobe Boga in zaradi prepoznanega božjega posredovanja živi. Skratka, teologija pojasnjuje, kako se verniki čutijo odrešene.

6. Prerok

Vstari zavezi prerok oznanja božjo besedo. Prav tako imamo tudi danes učitelje, ki nam posredujejo apostolsko oznanilo. »Kristjani namreč verujemo v Boga, ki se je razodel po Jezusu Kristusu in smo zanj zvedeli po pričevanju apostolov in Cerkve. Zato je naša vera najprej poslušanje Boga. To poslušanje ni neposredno, temveč je vedno posredovano prek ljudi. Bog se nam ne bliža in nas ne nagovarja le po ne vem kakšnih nenavadnih dogodkih, bitjih ali stvareh, marveč čisto preprosto po človeku. Srednik med človekom in Bogom je človek, ki se mu je že odzval, da bi postal njegov, tj. božji.« (Ocvirk 1990, 135) On je oznanjevalec, »božja usta«, prek katerih Bog govori človeku. Božja beseda je namenjena vsem ljudem. Prerok je le prvi, ki odkrije in razkrije to, kar želi božja navzočnost razodeti vsem (Torres 2010, 42). Prerok je torej človek, ki v veri prepozna božjo voljo, bodisi v besedi ali dejanju, in ko je prepričan v njeno navzočnost, jo oznani ljudem kot božjo besedo. To je njegovo poslanstvo. Da pa bo njegovo pričevanje božje besede verodostojno, mora prerok najprej osebno uresničiti dialog z Bogom. Iz tega osebnega dialoga, iz te povezave izvira njegovo poslanstvo. Toda prerok ni preprost razlagalec, ki bi »prevajal« ljudem božje skrivnosti. Ni teolog, ki božjo misel oblikuje v nauk. Preroki so tisti, ki ljubijo Boga, in ta ljubezen se preoblikuje v poslanstvo. Prerok je namreč izbran in svoje poslanstvo mora sprejeti kot bistvo svojega življenja. Martin Buber poudarja »navdušenost«, ki mora biti od vsega začetka prerokova značilnost. A ta navdušenost ni trenutno čustvo. Izvira iz prerokove polne predanosti Bogu in svojemu poslanstvu (Buber 1985).

Prerokovega poslanstva si ne smemo predstavljati kot napovedovanje prihodnosti, biti prerok pomeni: »voditi« ljudstvo z besedo in z dejanjem! Prerok se obrača na ljudi kot svobodne osebe, ki so sposobne odločanja, in jih opozarja na odsotnost Boga iz njihovega življenja. Njegova beseda je zato kakor vabilo, naj se ljudje vendar vrnejo k Bogu, če hočejo najti življenje v polnosti. To vabilo pa pri-

čakuje poslušalčev odgovor – spreobrnjenje. Tudi danes, ko Cerkev nagovarja verne in neverne ljudi.

7. *Sensus fidelium*²

Drugi vatikanski cerkveni zbor poudarja, da mora tudi novozavezni kristjan prepoznavati božje razodetje in dela Boga v sodobnem svetu; ne le odgovorni v Cerkvi, temveč vsi krščeni, ki poslušajo cerkvene učitelje. Tako piše tudi sv. Pavel v svojem prvem pismu Tesaloničanom : »Prav zaradi tega se tudi mi neprenehoma zahvaljujemo Bogu, da ste besedo, ki ste jo slišali in prejeli od nas, sprejeli ne kot človeško besedo, ampak, kar resnično je, kot Božjo besedo, ki tudi deluje v vas, kateri verujete.« (1Tes 2,13)

Dokument Mednarodne teološke komisije *Teologija danes: pogledi, viri in merila* se v poglavju Pozornost *sensus fidelium* (Mednarodna teološka komisija 2012, 33–6) sklicuje na omenjene Pavlove besede in v tem kontekstu komentira besedila zadnjega cerkvenega zbora, ki so spregovorila o »nadnaravnem razumevanju vere [sensus fidei] celotnega ljudstva« (C 12) in o »notranjem uvidevanju duhovnih stvarnosti« (BR 8), ki ga imajo verni, to je: *sensus fidelium*. Dokument potrjuje, da je nosilec vere božje ljudstvo kot celota, ki v moči Duha izpričuje božjo besedo in se »ne more motiti v stvareh verovanja« (C12). Predstojniki, ki v službi vere vodijo božje ljudstvo, so sami najprej člani občestva vernih. Zato *Dogmatična konstitucija o Cerkvi* spregovori najprej o božjem ljudstvu in o *sensus fidei*, ki ga ima (9–17), in šele potem o škofih, ki so predstavniki cerkvenega učiteljstva. To je temelj katoliške teologije. *Dogmatična konstitucija o božjem razodetju* prav tako uči, da je bila božja beseda »zaupana Cerkvi«, in se sklicuje na »celotno sveto ljudstvo«, ki pripada Cerkvi, preden razloži, da imajo papež in škofje nalogo, avtentično razlagati božjo besedo (BR 10).

Toda oba izraza, *sensus fidei*³ in *sensus fidelium*, moramo pravilno razumeti. *Sensus fidelium* ne pomeni večinskega mnenja v nekem določenem času ali kulturi, kakor bi ga lahko razumeli v sodobnem demokratičnem svetu. Nikakor tudi ni pomembno zgolj prikimavanje cerkvenemu učiteljstvu. *Sensus fidelium* je *sensus fidei* vernikov kot celote, ki v Svetem pismu in v učenju cerkvenega učiteljstva prepoznavajo božje razodetje, kakor odseva v njihovem življenju. *Sensus fidelium* je torej verski čut (C 12), globoko zakoreninjen med božjim ljudstvom, ki sprejema, razumeva in živi božjo besedo v Cerkvi. Zato so teologi odvisni od *sensus fidelium*, ker vera, ki jo proučujejo in razlagajo, najprej živi v božjem ljudstvu. Jasno je, da morajo teologi sami sodelovati v življenju Cerkve, ker se ga le tako lahko resnično zavedajo. Po drugi strani pa je del posebnega služenja teologov znotraj Kristusovega skrivnostnega telesa prav to, da točno razlagajo vero Cerkve, kakor jo najdemo v Svetem pismu, liturgiji, veroizpovedih, dogmah, katekizmi in v samem *sen-*

² Čutenje vernih.

³ Čut vere.

sus fidelium. Teologi torej pomagajo razjasniti in izraziti vsebino *sensus fidelium*. Teologija si mora prizadevati za odkrivanje in točno izražanje tistega, kar katoliški verniki dejansko verujejo (Mednarodna teološka komisija 2012, 34).

Pokažimo vlogo *sensus fidelium* z zgledom iz cerkvene zgodovine, o katerem pričujejo dokumenti v arhivu ordinariata mariborske nadškofije. Dne 8. decembra 2004 je minilo sto petdeset let od razglasitve dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju. Sedanji mariborski nadškof dr. Marjan Turnšek je v svojem teološkem članku leta 2006 razkril dopisovanje med škofom Antonom Martinom Slomškom in papežem Pijem IX. v obdobju priprav na razglasitev dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju.⁴ Njegovo besedilo nam bo še bolj razjasnilo pomen latinskega izraza.

Papež Pij IX. je leta 1849 poslal vsem škofom po svetu pismo *Ubi primum [Kje naprej?]* z vprašanjem, kakšno je že obstoječe češčenje Marijinega brezmadežnega spočetja med kleriki in vernim ljudstvom in kako goreča je želja, da bi se ta resnica razglasila. Škof Slomšek je papežu odgovoril: »V vernem ljudstvu meni zaupane škofije je tako trdno zasidrano prepričanje o brezmadežnem spočetju Blažene Device Marije, da ga ne bi samo globoko prizadelo in užalilo, če bi kdo trdil nasprotno, marveč bi se tudi zelo začudilo, če bi mu šele sedaj predložili to dogmo, ki jo je treba v veri sprejeti. To resnico so namreč že do sedaj naši verniki, poučeni po domači hišni šoli, verjeli kot dogmo in jo iz leta v leto z naraščajočo se gorečnostjo častili.« (Turnšek 2006, 114) Avtor omenjenega članka poroča, da je v pridigi, ki jo je imel Slomšek dne 25. marca 1855 ob razglasitvi dogme v svoji škofiji, svoje sodelovanje sam takole potrdil: »Vsi škofje katoliškega sveta so o tem leta 1849 dali svoje mnenje, tudi jaz, in po potrebni pripravi je zdaj sveti oče Pij IX., razsvetljen od Svetega Duha, na podlagi zaklada vere ob navzočnosti dvesto škofov dosedanje pobožno mnenje razglasil za nauk vere.« (113) Lavantinska duhovščina se je spraševala, čemu je potrebno posebej razglašati versko resnico, v katero vsi katoličani že verujejo. Slomšek se nekako tiho pridruži temu mnenju, a s sinovsko vdanostjo že vnaprej sprejme končno papeževu odločitev kot pravilno in modro, saj se zaveda, da ima papež pred seboj potrebe in koristi vesoljne Cerkve in ne le lavantinskih razmer (115).

To, kar so torej katoliški verniki že prepoznali kot resnično in že verovali v moči *sensus fidelium*, torej verskega čuta, je papež razglasil za versko resnico. Zapoved verovanja, ki jo je izdalo cerkveno učiteljstvo, je sledila temu, kar je verno ljudstvo že prepoznalo kot resnično. Praksa, da je papež pred razglasitvijo verske resnice želel slišati mnenje celotnega svetovnega episkopata, kako verno ljudstvo v veri prepozna predmet dogme, ki jo je želel razglasiti, je bila v Cerkvi navzočna že pred prvim vatikanskim cerkvenim zborom, na katerem je bila opredeljena dogma o papeževi nezmotljivosti (112).

Razumevanje Cerkve kot občestva je okvir, znotraj katerega lahko razmišljamo, kako se more razmerje med teologi, škofi in vernim ljudstvom oziroma med teolo-

⁴ Marjan Turnšek je v preglednem znanstvenem članku Blaženi škof Anton Martin Slomšek in razglasitev dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju, ki je izšel v *Bogoslovnem vestniku* (2006, št. 1), predstavil pisma, ki sta si jih izmenjala škof Slomšek in Sveti sedež v letih 1849–1854.

gijo in vsakdanjim krščanskim življenjem udejanjiti kot plodovito sodelovanje. Najprej je treba priznati, da so tako teologi pri svojem delu kakor škofje pri svojem učiteljstvu postavljeni pod prvenstvo božje besede in nikoli nadnjo (BR 19). Škofje in teologi morajo najprej poslušati božjo besedo, jo oznanjati in biti pozorni na *sensus fidelium*. Teologija raziskuje vero Cerkve, torej vero, ki jo prepozna v vernem ljudstvu. Cerkveno učiteljstvo to vero razglaša in jo avtentično razlaga (C 21–25). Teologi, pa tudi preprosti verniki morajo nato ceniti pristojnost škofov, posebno še zbora škofov s papežem na čelu, in sprejeti, da ti ljudje avtentično razlagajo božjo besedo, posredovano v Svetem pismu (Mednarodna teološka komisija 2012, 38–44). Vsi udje Cerkve nato v učenju Cerkve prepoznajo božje razodetje.

Drugi vatikanski cerkveni zbor je izjavil, da mora božje ljudstvo »v prežetosti z vero, da mu je dano vodstvo Gospodovega Duha, ki napolnjuje ves svet, v dogodkih, zahtevah in hrepenenjih, ki jih je deležno skupaj z ostalimi ljudmi naše dobe, razločiti, katera so v vsem tem prava znamenja božje navzočnosti ali božjih namenov« (C 11). »Za izvrševanje te naloge je Cerkev v vsakem času dolžna preiskovati znamenja časov in jih razlagati v luči evangelija. V jeziku, ki je razumljiv vsakemu rodu, mora biti Cerkev sposobna odgovarjati na stalno ponavljajoča se vprašanja, ki jih ljudje sprašujejo glede smisla sedanjega življenja in življenja v prihodnosti, in kako je eno povezano z drugim.« (4)

8. Sklep

Božje razodetje so besede, dogodki ali notranja doživetja, za katera vernik potrdi, da prihajajo od Boga. Torej so to človeške besede, v katerih človek prepozna božji izvor. Božje odrešenje pa so vsi dogodki v življenju, vključno z rojstvom, v katerih vernik prepozna božje posredovanje. Tako tudi Cerkev, kot ustanova in kot občestvo, prepozna, kaj prihaja od Boga in kaj je zgolj človekova ideja. Zato je tudi nauk Cerkve del božjega razodetja.

Krajšave

BR – *Dogmatična konstitucija o Božjem razodetju*. V: *Koncilski odloki* 1980.

C – *Dogmatična konstitucija o Cerkvi*. V: *Koncilski odloki* 1980.

CS – *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu*. V: *Koncilski odloki* 1980.

Reference

Bergson, Henri. 1959. *Oeuvres, édition du centenaire*. Pariz: PUF.

Buber, Martin. 1985. *La fede dei profeti*. Monferato: Marietti.

Dulles, Avery. 1969. *Revelation theology*. New York: Herder and Herder.

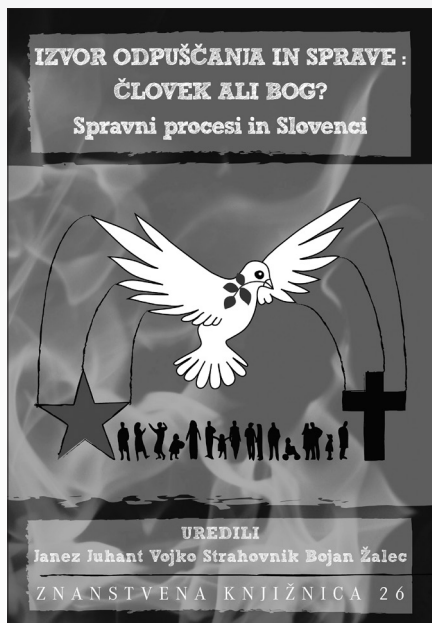
— — —. 1983. *Models of Revelation*. New York.

Koncilski odloki Drugega vatikanskega vesoljnega Cerkvenega zbora. 1980. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

Lafon, Guy. 1964. *Essai sur la Signification du Salut*. Pariz: Cerf.

— — —. 1982. *Le Dieu commun*. Pariz.

- Lubac, Henri de.** 2010. *Oeuvres complètes*. Zv. 4. Pariz: Cerf.
- Mednarodna teološka komisija.** 2012. *Teologija danes: pogledi, viri in merila*. Ljubljana: Družina.
- Ocvirk, Drago.** 1990. Vidik svetega v osebi in naravi. V: *Nova doba: zbornik predavanj s Teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1989/1990*, 128-151. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Osredkar, Mari Jože.** 2008. *Il est important d'être ensemble*. Pariz: Editions franciscaines.
- . 2011. La révélation de Dieu dans l'entretien d'humanité. V: Hubert Faes, Guy Basset, François Weiser. *Chemins de liberté : mélanges en l'honneur de Guy Lafon*, 46–59. Clamart: Nouvelle Alliance.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze.** 1997. Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Torres Q., Andres.** 2010. Atheism and Christian Images of God. *Concilium*, št. 4:37–47.
- Turnšek, Marjan.** 2006. Blaženi škof Anton Martin Slomšek in razglasitev dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju. *Bogoslovni vestnik*, št. 1:111–122.



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 €.

Janež Vodičar

Govorica in govornice o Bogu pri katehezi

Povzeteke: Ne vemo natančno, kako naj danes pri katehezi spregovorimo, da bomo lahko učinkovito oznanjali. Razprava išče odgovor v sami trinitarnosti razodevanja. Analiza govornice prek Benvenista in Austina odkriva možnosti za iznajdbo takšnega katehetskega procesa, ki bo prerasel sodobno prevladujočo samozagledanost in človeka odprl razodetju. Možnosti za odprtje drugemu in s tem oznanilo so v človekovi osebni razpoložljivosti za tako imenovano pasivnost, ki jo vsakdo lahko najde v svojem lastnem izkustvu. Pri tem je dobro upoštevati procese socialnega učenja, kakor jih razume Vygotskij. Govornica, ki bo učinkovito oznanjala danes, lahko nastane le v živem občestvu verujočih v Jezusa Kristusa. Kakor ob binkošti ni pomembna le ena govornica, ampak več govornic, ki nadaljujejo živi proces razodevanja.

Ključne besede: govornica in govornice, kateheza, jezik, učlovečenje, poslanstvo Cerkve, učljivost, razodetje

Abstract: **Speech and ways of speaking about God in catechesis**

We do not know exactly how to speak in this day and age in order to catechize effectively. This article attempts to show an answer in the trinitarian aspect of the Revelation. An analysis of speech by Benveniste and Austin reveals the possibility for the development of such a catechetical process which would overcome the prevailing modern autological perception and make man open to Revelation. The possibility of dectology resides in the availability of man for the so-called passivity or resignation, which everyone can find in his or her own experience. It is important to consider here the processes of social learning as understood by Vygotskij. The language that will effectively proclaim the Good News today can only develop in a living community of believers in Jesus Christ. As on the day of Pentecost, it is not just one speech but many ways of speaking that continue the living process of revelation.

Key words: speech, catechesis, language, incarnation, mission of the Church, autology, dectology, Revelation

1. Uvod

Ze v prvem členu dogmatične konstitucije o božjem razodetju drugi vatikanski koncil nakaže namen vsega oznanjevalnega dela v Cerkvi: »... predložiti pravi

nauk o božjem in njegovem izročanju poznejšim rodovom, da bi ves svet slišal oznanilo odrešenja in bi ob poslušanju veroval, v verovanju upal in v upanju ljubil» (DV 1). Poslanstvo, oznanjati odrešenje, ki ga Cerkev prejme s Kristusovim naročilom ob vnebohodu (Mr 16,15), je njeno temeljno poslanstvo tudi danes. Čeprav se v vsakdanji rabi naročilo, naj nekaj ubesedimo, oznanjamo, razume predvsem, kakor da naj to razlagamo, pri navedenem ni toliko pomembno razumevaje, temveč življenje v duhu ljubezni. Zato je temeljna govorica Boga in posredno tudi o Bogu nujno usmerjena v delovanje: »Ta načrt razodetja se uresničuje z dejanji in besedami, ki so med seboj v notranji zvezi: dela, ki jih Bog izvršuje v zgodovini odrešenja, nam razkrivajo in spričujejo nauk in vsebino, ki sta z besedami izražena, besede pa oznanjajo božja dela in osvetljujejo v teh delih vsebovano skrivnost.« (DV 2) Sodobni vernik težko spozna božja dela, za to pa lahko kar precej krivimo neustrezno govorico, ki naj bi pomagala povezati božja dela z razumevanjem. Ko bomo poskušali pokazati, kakšno govorico naj danes kateheza in celotno krščansko oznanilo uporabljata, bomo izhajali iz samega razumevanja človeškega sporazumevanja in iz narave govorice. Izhajajoč iz filozofsko-antropoloških predpostavk, ki so v katehezi danes tako poudarjene in niso v času po koncilu kaj dosti zadovoljile pričakovanja Cerkve, bi radi odprli prostor razodetju, saj je končno vse pastoralno delo temu tudi namenjeno. Učlovečenje Jezusa Kristusa je živo, to pa je izhodišče in cilj govorice o Bogu, zato se nam zdi smiselno, da ne zavržemo vsega »človeškega«, ampak da ga odpremo božjemu.

2. Razodetje kot govor Boga

Ko poskuša Bernard Sesboué¹ sodobnega človeka povabiti k veri v Boga, se srečuje s podobnim problemom: sodobni človek ne razume več govorice o troedinem Bogu. Zato pravi, da je treba začeti pri človeku in pri njegovi izkušnji (19). Vendar nas bo zgolj »človeška« plat govorice težko privedla do razumevanja in do sprejetja razodetja v vsej njegovi odrešitelskosti, še posebno če vzamemo resno trditve, da je sodobni človek vedno bolj zazrt vase in se ima za edini izvor resnice. »Vedno večje politično povezovanje sveta, ekonomska globalizacija, demokratizacija družbe in vzgoje, odprtost komunikacijskih tokov in medkulturni stiki, znanstvene in tehnične inovacije vodijo k drugačni samozavesti, ki je vedno bolj temelj osebne avtonomije.« (Lombaerts in Pollefeyt 2004, 4) Subjekt ni več pripravljen sprejemati neke določene zunanje avtoritete, ampak želi priti sam do resnice. To pa seveda povzroča številna nerazumevanja in zmote na področju verovanja (10). Pri tem je tudi širše, iz samega antropološkega vidika gledano, najhuje to, da človek ostaja ujet v svoja lastna razmišljanja in ni več po naravi odprt za dialog, vendar je prav to temeljni, prvi pogoj za razumevanje razsežnosti božjega.²

¹ Glavni naslov Verovati nosi tudi podnaslov Povabilo h katoliški veri ženam in mošcem XXI. stoletja (Sesboué 1999).

² »Z Bogom pa smo lahko samo v odnosu jaz – ti, kajti o njem – v brezpogojnem nasprotju z vsem drugim

Spregovoriti danes o veri z vidika razodetja, z vidika avtoritete Boga, bi zagotovo vodilo k znanemu Kierkegaardovem paradoksu klovna, kako nemočen vaščane poziva h gašenju goreče vasi, ki ga navaja tudi sedanji papež Benedikt XVI.: bolj ko bi se trudili odkriti bogastvo božjega sporočila in ga temu svetu prikazati na kar najbolj dosleden in strokoven način, manj bomo uspešni. »V tej zgodbi je nedvomno zajete nekaj tiste tesnobe resničnosti, v kateri je danes teologija in teološka govorca; nekaj tiste težke nemoči, da bi se prebile udomačene miselne in govorne šablone ter bi se stvar teologije prikazala kot resničnost človeškega življenja.« (Ratzinger 1975, 21)

Na drugi strani pa bi lahko iskali pot zgolj iz človeka do božjega, do Boga, kakor se trudijo številne nove metode pri religijskem pouku.³ Izkušnja je postala magična beseda pri vsakem poučevanju. Seveda ne govorimo o izkušnji Boga v človeškem življenju, ampak o izkušnji človeka, ki ga ta izkušnja napolni z bolj ali manj potrjujočimi rezultati. Pri tej enostranski usmeritvi v zgolj človeške izkušnje pa bi zanemarili temeljno razsežnost krščanstva in predtem že judovstva: razodetje – Bog je prvi, ki stopi v naš svet in nam spregovori (Jn 1,16–18). Naloga kateheze ostaja, »da ohrani celovitost sporočila in se izogiba okrnjenih ali popačenih predstavitev« (SPK 111). Celovitost se ohranja z usmeritvijo kateheze na Kristusa (SPK 99). Zato pri katehezi nujno potrebujemo nekaj več kakor le razumevanje golih dogmatičnih stališč, spekulacij, v odnosu do Svetega pisma pa le nekakšen hermenevitičen pristop. Božja beseda mora voditi k veri in k ljubezni iz nje, mora se učlovečiti v vsakdanjem življenju, za to pa je golo razumevanje premalo.

Prizadevanje, človeku prirediti danes razodetje tako, da bi mu bilo razumljivo, pogosto vodi le v razlaganje. Prava kateheza pa mora vedno usmerjati človeka v pripravljenost, dopustiti Bogu govoriti o samem sebi, ne le da človek govori o Bogu (Curro 2012, 9). Tega se zaveda tudi Sesboué in zato vrata, ki bi sodobnemu človeku odprla pot do razodetja, vidi tudi v raziskovanju govorce o Bogu. V svojem delu – preden začne razlagati veroizpoved – pove, kako so morali šolarji na začetku 20. stoletja v francoski katoliški šoli poslušati pridigo. Bolj ko se je pridigar trudil z najrazličnejšimi spekulacijami, prikazati troedinega Boga, manj so učenci poslušali. Le redkim je uspelo ostati pri stvari, kar nekaj jih je tudi zadremalo. Po maši se je eden od budnih norčeval iz povedanega pri pridigi. Vzgojitelj, ki je slišal gojenčevo norčevanje, se ni odzval s kakimi vzgojnimi grožnjami, ampak je pristopil k mladeniču in mu dejal: »Se ne zavedate, da ni težje stvari, kakor govoriti o Bogu?« Deček je o tem retoričnem vprašanju razmislil in ta razmislek nadaljeval vse življenje, saj je bil to prvi trenutek, ko se je zavedel dvojne skrivnosti: skrivnosti človeka in skrivnosti Boga. Mladenič ni bil kdorkoli, bil je poznejši véliki teolog Henri de Lubac. Mladi Henri je v tistem trenutku sprejel življenjsko poslanstvo:

bivajočim – ne moremo dobiti objekt(iv)nega vidika; tudi videnje ne prinaša predmetnega motrenja, kajti kdor se trudi, da bi se po prenehanju polnega odnosa jaz – ti oklenil paslike (nem. *Nachbild*), je videnje že izgubil.« (Buber 2004, 99)

³ Številni priročniki že v naslovu izražajo svojo namero po izhajanju iz človeka samega, ko ga hočejo voditi do izkušnje religioznega, še posebno je to razvidno pri tako imenovanih celostnih metodah (Rendle 2007; Mendl 2008).

človeku pomagati razumeti skrivnost, kako je sploh mogoče, da omejeni človek govori in ob tem tudi kaj pove o neskončnem Bogu (Sesboué 1999, 57–58).

Splošni pravilnik za katehezo prav zaradi zavesti, kako hitro se hočemo tej težki nalogi izogniti, pove, da mora kateheza: »... oznanjati bistvene skrivnosti krščanstva, tako da pospešuje trinitarično izkušnjo življenja v Kristusu kot središču življenja vere« (SPK 33). Prolog k evangeliju po Janezu je temeljno izhodišče za takšen katehetični pristop: »In Beseda je postala meso in se naselila med nami.« (Jn 1,14)⁴ Če se zavedamo, da se je Kristus kot najvišje razodetje Boga učlovečil v konkretni kulturi in v konkretnem času, potem je nujno, da se tudi sodobno oznanilo vedno znova vrača k poskusom »učlovečenja« v konkretni govorici konkretne kulture in v konkretnem času. Zato še zdaleč kateheza ne more prezirati raznih metod, ki sodobnemu človeku na celosten način približajo vero in imajo za izhodišče avtonomijo posameznika. Kakor na binkošti, ko je oznanilo vsak slišal v svojem jeziku (Apd 2,6), je tudi danes treba spregovoriti v razumljivi govorici ljudem v procesu kateheze ali oznanjevanja. Pri tem ne smemo pozabiti, da je prvi in glavni cilj uporabe »prave« govorice življenja v veri, v upanju in v ljubezni: »Govorica kot prostor vere, ne da v njej le izrekamo besede, ampak da v njej živimo in v njej pričujemo drugim o tem.« (Biemmi 2012, 1) Podobno naroča tudi *Splošni pravilnik za katehezo*: »Končni namen kateheze je ne le, da kdo pride v stik z Jezusom Kristusom, temveč tudi v skupnost, do globoke domačnosti z njim.« (SPK 80) Prav domačnost je temeljna razsežnost govorice. Človek, ki ne zmore razumeti drugega, drugemu ne more odgovoriti. Zato je temeljna naloga kateheze: vzpostaviti govorico, ki bo odprla in bo vzdrževala dialog tako z Bogom kakor z brati in s sestrami v veri. Zdi se, da smo v podobni dilemi kakor v prvi Cerkvi, ko so morali govorico o Bogu iz »hebrejske« prevesti v »grško« govorico. Biemmi se pri opozarjanju na težave, ki se pri tem z njimi srečujejo kateheti, sklicuje na Michela de Certeauja, ki je med drugim vatikanskim koncilom zapisal, da ima cerkvena govorica dva temeljna problema: prvi je, da v njej ni komunikacije, drugi, da nimamo o čem komunicirati (Biemmi 2012, 2). Cerkev tako ne govori govorice praznemu svetu, ampak se je njena lastna govorica izpraznila. V njej ni več živega odnosa, temeljne skrivnosti sv. Trojice. Zato pri krizi govorice ne govorimo toliko o krizi pravih ali nepravih besed, ampak bolj o krizi same izkušnje vere. »Ko ostanemo brez besed o veri, smo izgubili tudi dostop do vere, ne živimo več iz njene izkušnje.« (3) Prava nova evangelizacija, ki bo prinesla govorico, razumljivo sodobnemu človeku, mora prerasti vprašanje metode in izrazoslovja, postati mora vprašanje same biti in ne biti Cerkve, vprašanje njenega občestvenega življenja v povezanosti z Bogom, ki se je v polnosti razodel v Jezusu Kristusu. Če hočemo najti govorico, bolje govorice, ki bodo najprej spregovorile vernikom samim in nato katehetično učinkovito delovale v odnosu do drugih, je treba premisliti samo naravo življenja krščanske skupnosti in posameznega vernika in ugotoviti, kaj danes učinkovito nagovarja kot živo povabilo na pot do Boga (Moog 2012).

⁴ Pod enakim naslovom, kakor ga nosi ta razprava, je letos potekalo srečanje EEC na Malti; organizirajo ga vsaki dve leti. Kot podnaslov ali vodilo celotnega prizadevanja so uporabili prav ta navedek iz Janezovega evangelija, ki izraža temeljno naravo kateheze: voditi današnjega človeka na poti k živi in delujoči veri v Jezusa Kristusa, učlovečenega Boga.

3. Govorica kot medij razodevanja dialošкости človeka in Boga

Ze v samih začetkih lingvistike kot samostojne znanstvene panoge se je pokazala glavna težava pri razumevanju človeške zmožnosti govorjenja. Čeprav se je najprej usmerila v jezik, je temeljno vodilo sodobnih razprav govoriga (Milner 2001, 38). Če so utečena razlikovanja na tem področju od besede do jezika nekako razumljiva, je prav vprašanje ločevanja govora od govoriga in govoriga od jezika veliko bolj problematično. Benveniste opredeli govorigo kot temeljno značilnost komunikacije (1988, 71), pri kateri govorec nehote pričakuje odgovor. Človek, je prepričan Benveniste, ne govori »kar v tri dni«, sam dej govorjenja predpostavlja, da nas je prej kdo ogovoril, naučil ali razumel mojo besedo in se nanjo tako ali drugače odzval, predvsem pa stopil z menoj v živ odnos.⁵ Pri govoru uporabljamo jezik, ki je sam po sebi sistem dinamičnih odnosov posameznih delov in pravil povezovanja. Ta jezik mora vsakdo, ki vstopa v proces komunikacije, razumeti in obvladati, da lahko postane učinkovita govoriga. Govoriga je v bistvu namenjena sporočanju. »Govoriga *re-producira* realnost. To moramo razumeti kar najbolj dobesedno: realnost je na novo ustvarjena s posredovanjem govorige.« (35) V tem procesu reprodukcije je mesto človeške ustvarjalnosti, ki jo omogoča prav narava govoriga. Če pri jeziku govorimo o dinamičnem sistemu, ki je v notranji dinamiki, je mogoče isto besedo v tem jezikovnem sistemu obravnavati z različnih vidikov. Bogastvo človeške govorige je prav v njeni raznolikosti. Beseda ima lahko en pomen, v sistemu uporabe dobi različne vidike, celo nov pomen, ki ga spet človek razume glede na smiselnost, kakršno pripisuje nekemu sporočilu. Mendl zatrjuje, da mora kateheza uporabiti Austinovo⁶ teorijo jezika, da bo iz golih ugotovitev prešla k življenju (Mendl 2008, 42).

⁵ Ko poskuša Benveniste pokazati na izvor in posebnost človeške uporabe znakov v govorigi, jo primerja s čebeljim plesom, s katerim čebele označujejo svojemu panju, kje je paša. Pri tem opazi nekaj ključnih razlik, ki ga vodijo do sklepa, da pri čebelah kljub sporočilnosti tega plesa to ni komuniciranje in zato tudi ne govoriga: »To razliko povzema izraz, ki se nam zdi najprimernejši za definiranje načina komunikacije, ki je v rabi pri čebelah: ne gre za govorigo, temveč za kod signalov. Od tod izvirajo vse značilnosti: stalnost vsebine, nespremenljivost sporočila, nanašanje na eno samo situacijo, nerazstavljiva narava izjave, njen enostranski prenos. Kljub temu pa je značilno, da ta kod, edina oblika »govorige«, ki jo je bilo do zdaj mogoče odkriti pri živalih, pripada insektom, ki živijo v družbi.« (1988, 72)

⁶ Po Austinu so tri vrste tako imenovanega performativnega izreka. Če je pri performativnem izreku pomembno razlikovanje od konstativne izjave, ki zgolj ugotavlja in je lahko resnična ali neresnična, so performativni trije. Lokucijsko dejanje naj bi bilo zgolj izjava, kakor je na primer: »Vrata so zaprta.« Vendar Austin doda: »Izvesti lokucijsko dejanje je na splošno, lahko rečemo, tudi – *in eo ipso* – izvesti ilokucijsko dejanje, kakor predlagam, da mu rečemo.« (Austin 1990, 88–89). Eno od drugega lahko razlikujemo s preprosto Austinovo definicijo: »Izvedbo dejanja v tem novem in drugem smislu sem pojasnil kot izvedbo »ilokucijskega« dejanja, tj. izvedbo dejanja, ko rečem kaj, v nasprotju z izvedbo dejanja, da rečem kaj.« (89) Če je lokucijsko dejanje zgolj poved: »Vrata so zaprta,« v ilokucijskem slišim, da je to želja ali ukaz, namig ali kaj drugega. Tako vidimo samo dejstvo, ki ga ima performativna, kot možnost, da iz nekega smisla povedi izvede širši pomen, ki bo ob smislu, kakor ga prinaša lokucijsko dejanje, vključeval tudi moč ilokucije. Treba pa je dodati še tretji vidik: »Izvedba lokucijskega dejanja in tedaj ilokucijsko dejanje je lahko v določenem smislu tudi izvedba še drugačne vrste dejanja. To, da rečem kaj, ima pogosto ali celo normalno določene posledične učinke na občutke, misli ali delovanje bodisi občinstva ali govorca ali drugih oseb: in to lahko storimo z načrtom, namenom ali smotom, da bi jih imelo; in ko mislimo na to, lahko potem rečemo, da je govorec izvedel dejanje, ki se v svoji nomenklaturi bodisi le posredno nanaša ali pa se sploh ne nanaša na izvedbo lokucijskega ali ilokucijskega dejanja. Izvedbi dejanja te vrste bomo rekli izvedba »perlokucijskega« dejanja, izvedenemu dejanju pa, kjer mu bo ustrezalo »perlokucija.« (90) Če je bilo zapiranje vrat v ilokuciji ukaz, je perlokucijsko dejanje:

Znak, ki ga kot sistem govora uporabljajo tudi živali, je v svojem pomenu jasen: vedno zadeva eno in isto sporočilo. Beseda, ki je najbolj razširjen znak v človeški govorici, je nestalna, še posebno ob razumevanju Austinove performativnosti. Človekova težnja po zanesljivosti in končno po resnici vseskozi išče rešitev za to negotovost človeške govorice. Pri tem bi lahko hitro zašli na pot poenostavljanja govorice. Pravni jezik in številni strokovni jeziki težijo k temu, saj za jasnost specifične komunikacije potrebujejo svoje lastne izraze. V svetu, v katerem je znanstveni jezik vedno bolj razumljen kot vrh zmožnosti človeškega približevanja resnici, je težko umestiti govorico, ki bi ostala zvesta sama sebi: vzpostavljanju človeške komunikacije. Kako naj človek z vsem znanstvenim aparatom izrazi občutke ljubezni, sovraštva, zaupanja, dvoma, se sprašuje Sesboué (60), za to so potrebni drugačni registri govorice. V duhu klasičnih lingvističnih raziskav je takšna le človeška govorica. Duh tehnike in psihološkega razumevanja človeka v smislu refleksnega odzivanja tudi to pristno človeško govorico spreminja v »avtologično«. »S tem razumem, da stvarnost nič več ne prihaja k nam s svojim lastnim pomenom, ampak smo mi, ki hočemo določiti norme, kaj bo kaj pomenilo ali ne.« (Verhack 2012, 11) S takšnim avtološkim pristopom h govorici smo vedno bliže tautologiji, stalnemu in nenehnemu ponavljanju vedno istega, izpraznjenosti pomenov, ki ga tako radi očitamo religiozni govorici, to pa bolj ali manj vodi k vsaki izgubi vere v živega Boga.⁷ Še posebno je to očitno v liturgiji, v kateri mora biti vse razumljivo in prijetno, primerno udeležencem, saj se sklicujemo na tako imenovane naravne izkušnje. Tako vedno manj tudi pri katehezi uporabljamo biblične simbole, znamenja, pripovedi, vse bolj pa izhajamo iz tega, kar je človeku pri roki: kamen, metulj, drevo, zgodbe iz današnjega sveta itd. »Razlog za tako početje je v tem, da naj bi ti simboli ali teksti imeli večji učinek na mlade in sodobnega človeka kot liturgični teksti in simboli, ki so težki za razumevanje in zelo oddaljeni od dejanskega sveta.« (3) Kljub številnim naporom in prilagoditvam so cerkve vedno bolj prazne. Ne samo to, na mesto religioznega stopa sekularna religija nekakšnega voajerizma: »Smrt Boga namreč ni pustila za sabo samo sirot, ampak tudi dediče. In v očesu *Velikega brata* ni težko prepoznati transpozicije Božjega očesa.« (Galimberti 2009, 51) Človek, ki se je hotel skriti pred Bogom in ga je nato zamenjal za svojo lastno izkušnjo, z njo več ne zdrži. Prav govorica ga »izdaja« – to, kar je prej celo skrival pred Bogom (»sva spoznala, da sva naga«), hoče sedaj razkazovati pred vsemi v najbolj gledanih terminih. Tudi prek tega se lahko vedno bolj zavedamo, da govorice ne

dal sem se prepričati, da zaprem vrata. Govorica je prešla iz govorečega na poslušalca in dosegla svoje: zaživela je.

⁷ Podobno ugotavlja tudi Martin Buber, ko odkriva vzroke za odsotnost Boga in božjega v današnjem svetu: »Ljudje, ki so v takšnih časih še »religiozni«, večinoma ne opazijo, da se to, kar imajo za religiozen odnos, ne dogaja več med njimi in od njih neodvisno dejanskostjo, temveč samo še znotraj njihovega lastnega duha, ki zajema prav osamosvojene podobe, osamosvojene »ideje«. Tedaj pa se bolj ali manj očitno pojavi tudi posebna vrsta ljudi, ki to stanje stvari pojmuje kot zakonito. Nikoli, tako menijo, ni bila religija kaj drugega kot dogajanje znotraj duše, katerega tvorbe se »projicirajo: na neko v bistvu umišljeno raven, ki pa jo duša opremi z oznako dejanskosti ..., končno pa mora človek, ko pride do jasnega spoznanja, priznati, da je bil ves domnevni dvogovor z Božjim le samogovor, ali še natančneje, le pogovor med različnimi plastmi sebstva.« (Buber 2004, 14)

moremo ujeti v neko idejo ali koncept. Ni obvladljiva in se ne pusti instrumentalizirati. »Nasprotno, razodeva, da človek živi od drugega, iz odnosov z drugimi, postavljen v zgodovino, ki je pred njim. Človek živi in se razume s pomočjo teh odnosov in v govorici, preko izrekanja in preko tega, kar mu je rečeno.« (Curro 2012, 8)

Podobno ugotavljajo tudi duhovni voditelji pri duhovni rasti posameznikov. Še tako na videz duhoven človek, ki prizna svojo majhnost pred Bogom, je v nevarnosti, da pade v samozagledano, avtologično razmišljanje in kot posledica tega ne more napredovati. »Uporablja sicer dialoško obliko, vendar za spletnje monolog. Ne uspe mu poglobiti resničnega odnosa, ne stopi iz sebe, temveč še naprej ravna po svoji volji, si nalaga odpovedi, poboljšanja, poslanstva, junaška dejanja, dobra dela, vse vedno na predlog jaza.« (Rupnik 2001, 91) Pri tem lahko pomislimo na povsem konkretne težave številnih učiteljev in katehetov, ki se pritožujejo, češ da jih njihovi učenci ne poslušajo. Kako naj poslušajo, če ne razumejo, kar jim govorijo! Živijo v svojem svetu, ki ne vključuje komunikacije.⁸

Plitkost, če hočemo: nihilizem mladih, nezmožnost prisluhniti komu ali čemu drugemu kakor le sebi, ne vodi le v areligioznost, ampak v vedno večjo osebno izpraznjenost posameznikov in družbe.

Ob genezi človeške govorice lahko to potrdimo. Vygotskij je prepričan, da se iz socialnega govora, iz tega, kar Benveniste imenuje govorica, razvije egocentrični govor. »Na podlagi egocentričnega govora, ki se je ločil od socialnega, se potem razvije otrokov notranji govor, ki predpostavlja temelj otrokovega mišljenja, in to tako avtističnega kot tudi logičnega.« (Vygotskij 2010, 54) Če otroku ne uspe najprej razviti socialnega govora, pomeni: spregovoriti v komunikaciji z drugimi, ne bo mogel vzpostaviti notranjega govora, to pa vodi do duhovne in osebne izpraznitve, do plitkosti.⁹ »Zato še kako potrebujemo močne besede, ki bodo sposobne rojevati nove drže v odnosu do drugih, do stvarnosti in do nas samih, ki bodo vodile k novemu in še posebej odprle neslutene globine v našem lastnem življenju.« (Verhack 2012, 12)

Če se vrnemo na performativni govor, bi lahko rekli, da je perlokucijskost postala eno z ilokucijo poslušalca. Poslušalca je treba odpreti za občutljivost, s katero bo zmoget sprejeti namene govorečega. Pri tem je nujna vloga občestva. Že pri učenju vsakdanje govorice je tako: »Vygotskij tudi razlaga, da otrok do idealne

⁸ »Mladi ne rečejo več ›mi«, kot so govorili še leta osemindesetdeset (po zatonu ideologij so to zmeraj manj govorili). Zatekli so se k psevdonimu samih sebe in obsedeno ponavljajo ›jaz«, ki je majhen in omejen kot prostor v dvigalu.« (Galimberti 2009, 35)

⁹ Vygotskij je to eksperimentalno potrdil: »Otroka, čigar količnik egocentričnega govora smo prej izmerili v situaciji, ki je bila enaka tisti v Piagetovih poskusih, smo postavili v drugačen položaj: pustili smo ga, da je svojo dejavnost opravljal v skupini gluhonemih otrok, ki sploh niso znali govoriti, ali v skupini tujejezičnih vrstnikov. V vseh drugih vidikih je situacija po svoji strukturi in po posameznih prvinah ostala popolnoma enaka, edina spremenljivka v našem poskusu je bila zgolj iluzija razumevanja, ki se je tako naravno pojavila v prvem primeru, v našem poskusu pa smo jo že v izhodišču popolnoma izključili. Kako je torej na egocentrični govor vplivala ta izključitev iluzije razumevanja? Poskusi so pokazali, da se je količnik egocentričnega govora v tako zasnovanem kritičnem eksperimentu v večini primerov spustil na ničelno točko, vseh drugih primerih pa se je v povprečju zmanjšal za osemkrat.« (Vygotskij 2010, 331)

oblike npr. v govornem razvoju ob zaključku posamezne razvojne stopnje ne more priti brez okolja, v katerem so prisotne idealne oblike. Malček, ki je pravkar začel govoriti, govori enostavne besede in fraze, njegova mama pa z njim govori v slovnično oblikovanem jeziku, ki vključuje obsežen besednjak, in to z namero, da bi otrok kaj pridobil od njenega govora. Malček se, ne neodvisno od mentalnih zmogljivosti, premika k idealni obliki govora, ki jo zgolj z enostavno asimilacijo in posnemanjem v enem ali enem letu in pol ne bi dosegel. Problem je, če otroci tovrstnih idealnih oblik nimajo, npr. gluhi otroci slišočih staršev. Če gre zgolj za vrstniške interakcije, je razvoj počasen in nikoli ne doseže stopnje, ki bi jo lahko, če so v okolju prisotne idealne oblike.« (Marjanovič Umek 2008, 381) V želji, da bi današnji mladostniki in tudi odrasli razumeli in spregovorili v govorici razodetja Jezusa Kristusa, ne smemo pozabiti na komunikativnost govorice že v njeni naravi in na vlogo, ki jo ima pri njenem učenju skupnost.

Vključitev številnih razsežnosti govorice, kakor jih odkrivajo lingvisti in jih uporablja Vygotskij, od nas zahteva tudi narava božje pedagogike. »Bog želi, namerava poiskati vsakega človeka, da bi z njim govoril iz obličja v obličje, ker na osnovi tega pogovora je ustvarjen svet in nas je izvolil v Kristusu, svoji večni besedi.« (Reichert 2012, 6) Kljub omejenosti človeškega izkustva se mora ta glas o Bogu križati z vsakdanjo izkušnjo človeških odnosov. Spregovoriti je treba ne več o konceptih vere, ampak o odnosu z resnično osebo: s Kristusom (Borg 2012, 13). Pri tem je treba slediti stopnjam, ki so jih v Cerkvi že dolgo poznali v procesih uvajanja, v pedagogiki pa jih Vygotskij opredeli s tako imenovanim pojmom območja bližnjega razvoja: »Kar je torej otrok danes sposoben narediti v sodelovanju, bo jutri zmozel samostojno, zato se zdi upravičena domneva, da sta poučevanje in razvoj v šoli v enakem odnosu, kakršen obstaja med območjem bližnjega razvoja in aktualno stopnjo razvoja. Pri otrocih je torej smiselno le tisto poučevanje, ki se pomika pred razvoj in s tem razvoj spodbuja.« (Vygotskij 2010, 249) Človek notranje zmore razumeti, preden konceptualno obvlada neko temo. Kot otrok že uporablja besede, ki jim še ne ve čisto pravega pomena, tako lahko vsak od nas govori o »neslutenem«, posledica tega pa je, da o tem tudi razmišlja. Da se bo premaknil iz nezmožnosti govoriti o čem na višjo konceptualno stopnjo, je torej mogoče, le stimulacijo od zunaj potrebuje. Občestvo posreduje oznanilo in posameznika spodbuja, da ga širi dalje (Moog 2012, 4).

4. Kako danes slišati razodetje

Vse bolj je jasno, da sodobni človek ne sliši rad govorice, ki bi jo razumel kot napad na svojo avtonomijo in integriteto. Moč oznanjevanja in kateheze, ki se je sklicevala na avtoriteto učiteljstva, je v katehetskem procesu že močno pošla. Sodobni mediji ne poznajo nekakšne cenzure »resnice«, le še popularnost in – kot njena posledica – finančna rentabilnost uravnavata navzočnost ali odsotnost nekaterih vsebin. Ključni namen sodobnih medijev, ki odgovarjajo na človekovo potrebo, je: zabavati. Krščanstvo, vsaj kakor ga razume večina, še zdaleč ne sodi v

žanr, ki bi ga komercialne medijske hiše lahko tržile. Kljub temu da nekateri mediji ohranjajo verske, celo katoliške vsebine, so te vsebine odrinjene na rob in s tem tudi neučinkovite. To ne pomeni, da govoriga vere izginja iz vsebin novih medijev. Vernost v novih masovnih medijih je seveda drugačna od katekizemske, vedno bolj je simplicistična, obljublja takojšne in občutene rešitve (Borg 2012, 11). Če je krščanstvo usmerjeno v posredovanje veselega oznanila, so sodobni mediji usmerjeni v publiko, to pa ima za posledico odmik, tudi na medmrežjih, od vere in od strani, ki jih kontrolira institucionalna religija, k »on-line« vernosti, tam pa ta vernost nastaja sproti, z enakovredno udeležbo vsakogar, ki je prijavljen (12).

Takšen premik v vernosti sodobnega človeka se na prvi pogled zdi v velikem nasprotju s temeljnimi pričakovanji katehetskega dela: »Vir, iz katerega kateheza črpa svoje sporočilo, je Božja beseda: Kateheza bo svojo vsebino vedno zajemala iz živega vira Božje besede, ki ga sprejemamo po izročilu in Svetem pismu, kajti sveto izročilo in Sveto pismo sestavljata en sam sveti zaklad Božje besede, ki je bil izročen Cerkvi.« (SPK 94) Če pozorno preberemo navedek, moramo upoštevati tudi besedo »živega«. Narava razodevanja v Svetem pismu je vedno zgodovinska, odvisna je od dogodkov in od konkretnih oseb, je živa beseda, izgovorjena v govorici živih ljudi. Prednost prakse je v celotnem Svetem pismu očitna, še zlasti če vzamemo novozavezni pojem ljubezni, ki je nekakšen temelj vsakršnega razumevanja božjega sporočila. Sveto pismo je povezano z dogodki, ki so vzrok njegovi vsebini, v njem so hkrati ti dogodki ohranjeni, da sprožijo nove dogodke, ti novi dogodki pa bodo prvotne nadaljevali ob spominjanju in ob ponavljanju (Curro 2012, 11). Šele če bo razodetje postalo živ dogodek, lahko računamo, da mu bo sodobni človek prislunil – in to začetek novega dogodka: srečanja med Bogom in človekom (Mendl 2008, 43). Živ je lahko le za konkretnega človeka in v konkretni situaciji. Sodobni mediji to poznajo in to tudi uporabljajo, da pritegnejo nove udeležence; kateheza ne more povsem po isti poti. Predvsem mora to biti dogodek srečanja z drugim, drugačnim, Razodetim in ne le potrditev samega sebe in oboževanja in vzdrževanja malika, ustvarjenega po svoji lastni podobi.

Temeljni pogoj je, znova prebuditi v človeku občutek za drugega in ustvariti prostor za resnico, ki na prvi pogled ni moja, je pa globlje v meni, kakor si to lahko predstavljam. Vrniti se je treba iz *cogito, ergo sum* v *respondeo, ergo sum* (odgovarjam, torej sem).¹⁰ »Metodološko gledano to pomeni, da moramo narediti prehod iz avtologije v dektologijo.« (Verhack 2012, 12) Dekton je beseda, ki v grškem izvirniku usmerja pomene, povezane s sprejemanjem, s tem, kar nam je bilo podarjeno. Človek se mora znova vrniti k spoznanju, da mu je bilo življenje podarjeno, da je obstajala govoriga, s katero se izraža in poimenuje, pred njim, k teologiji daru. Če je naša kultura kultura vidnega, uporabnega, otipljivega in zahteva maksimalno uresničitev vsakega posameznika, je temeljno, tisto, kar človeka lahko napolni, skrito očem. Čeprav prihaja to nikoli slišano iz njega, ga nujno usmer-

¹⁰ Ko opisuje izvore mladinskega nihilizma danes, sklene: »Vsi ti dejavniki pripravljajo plodno zemljo za osamljenost; ta ni obup, ki se oklene tistih, ki so nekoč upali, ampak je nekakšna breztežnost tistih, za katere je družba nekoristen prostor. V ta prostor nima smisla več sporočiti, saj ni nikogar, ki bi to sporočilo prejel, in od morebitnega klica na pomoč bi se vrnil samo odmev.« (Galimberti 2009, 91)

ja navzven, saj se šele v odnosu do drugega posameznika zave, da je subjekt, ko se bori proti temu, da bi bil objekt (Curro 2012, 9). Prav ta nejasnost svojega lastnega pomena je najbolj razvidna v govorici. Kakor ugotavlja Benveniste, človeška govorica ne prinaša zanesljivosti, ampak neulovljivost različnih pomenov, prav tako je v razumevanju sebe sredi te komunikacije. V svetu sodobnih sanj, vsak dan na novo predelanih v medijskih centrih, mladi ne najdejo stalnosti svoji življenjski poti, ne vedo, kdo so in komu naj sledijo, da bodo »kdo« v času možnosti prevzemanja najrazličnejših identitet. Rešitev je morda navidezni izgon iz raja, še prej pa je treba spoznati, da smo »nagi«.

Nekaj je v tem svetu zanesljivo: želja po biti »kdo«, priti na prve strani, biti najbolj klican na medmrežju, uspeti v poslu, biti vsaj prvi v klapi. Pri tej globoki, sebični želji, da me drugi sprejmejo kot subjekt, osebo, lahko najdemo temeljno izhodišče za odpiranje razodetju. Ricœur najde tri takšna izkustva, ki človeka odprejo poti do širitve zavesti, za zmožnost občutenja drugega kot sebe. Poimenuje jih izkustva pasivnosti. »Najprej je tu pasivnost, vsebovana v izkušnji lastnega telesa ali, kot bomo dejali kasneje, *mesa*, kot posrednica med sebstvom in samim svetom, dojetim glede na njegove variabilne stopnje uporabljivosti in zatorej tujosti. Sledi pasivnost, implicirana v odnosu med sebstvom in *tujim*, in to prav v pomenu drugačnosti od sebe, se pravi, drugost, lastna odnosu intersubjektivnosti. In slednjič še najbolj prikrita pasivnost, pasivnost odnosa sebstva do samega sebe, ki je zavest, bolj v pomenu *Gewissen* kot *Bewusstsein*. S tem, da smo zavest postavili kot tretjo pasivnost v razmerju s pasivnostjo-drugostjo lastnega telesa in pasivnostjo drugega, smo poudarili izjemno zapletenost in relacijsko gostoto meta-kategorije drugosti. Za povračilo pa zavest na vse izkušnje pasivnosti, ki se nahajajo pred njo, pri priči projicira svojo potrjevalsko moč, saj je tudi sama ena sama potrditev.« (Ricœur 1990, 369) Če želimo, da bo konflikt s to trojno pasivnostjo – drugostjo prebudil potrebo po vzpostavljanju svoje lastne zavesti, ki bo vključevala potrebo po biti »kdo« v odnosu do tega drugega, kakor sem sam, je treba vzpostaviti posluš za resnico in ne zgolj za razumevanje tega, kar se dogaja s posameznikom. Hkrati pa mora ta potreba vključevati še danost, »zunanost«, drugost telesa, tujca in vesti, ki jo kot takšno občutimo, ker je pogosto v nasprotju z našim lastnim hotenjem. Brez temeljne želje po biti, in to dobro biti, v razmerju do drugega, ne moremo do mišljenja in do ravnanj, ki bi bila vredna subjekta.

Človekovo težnjo, ki izhaja iz te potrebe po samopotrditvi, razume Ricœur v Aristotelovem smislu, kot željo po »dobrem življenju«. To, kar Ricœur sprejme kot cilj vsega našega hotenja, ne more mimo občutkov drugega, mimo občutka pasivnosti v samem sebi, najprej mimo svojega lastnega telesa in nato mimo sočloveka, oboje v prepletu s svojo lastno vestjo. V tem subjektu, ki se tako doživlja, je prava resnica, ki bo odgovorila na njegove najgloblje želje po biti; ugotovitev, da nikakor ni začetek sebi, še manj pa konec, je brezpogojna in neizbrana želja, ki ima za svoj cilj popolno življenje.¹¹

¹¹ »Prva komponenta etičnega stremljenja je tisto, kar Aristotel imenuje »dobro živeti«, »dobro življenje«: če sledimo Proustu, bi lahko rekli tudi »pravo življenje«. »Dobro življenje« moramo prvo imenovati, ker je sam predmet etičnega stremljenja. Ne glede na to, kakšno podobo si nekdo ustvari o dovršenem

Na takšen način združimo človekovo sebično zagledanost vase in ga prek čudenja, ki izvira iz tega, da nas nekaj presega, da je nekaj pred nami in ni odvisno od nas, nekaj, kar odkrijemo kot ne-meni-razvidno, odpiramo priznanju kvalitete življenja zunaj nas. »Kar moramo k temu dodati, je, da ima to razločevanje smisel le, če je to »drugo« (kar se nam dogaja) lahko hkrati tudi doživetje kot nosilec pomena.« (Verhack 2012, 14)

Če občutenje trojne pasivnosti vodi zgolj v vdanost v usodo, potem to ni izhodišče za katehezo. Srečanje s Kristusom je vedno prebujenje osebnih moči, ki razodenejo skrito podobo človeka, nevidnega v ponižanem, bolnem, zavrženem, grešnem ali celo mrtvem. Božji dogodek mora vstopiti v živo meso, v dobi doživetij mora oznanilo božjega kraljestva postati dogodek konkretnega telesa. Če pasivnost človeka, kakor ga doživljamo v telesu, razumemo v smislu izpostavljenosti, občutljivosti, smo blizu razpoložljivosti za razodetje. V moči se prepustiti temu občutku izpostavljenosti in to priznati kot temelj svoje lastne biti je najbližja pot do drugega in do resnice, ki jo hočemo slišati o sebi. Prav to je zmožnost Samarijan (Lk 10,29–37), drugi se ga je dotaknil, s tem je najbolj razkril resnico, kdo je bližnji. Pustil se je nagovoriti in tako najbolj izpolnil božje naročilo. Beseda kot temeljna resnica se je učlovečila in razodela moč govorce prave Ljubezni. S tem presežemo zgolj razumevanje, doajanje in to je prepogosto cilj kateheze – in se približamo vprašanju resnice, ki so danes še kako aktualna: »Ljubim ali ne ljubim? Sem ujet v svoj svet ali sem odprt drugemu in za druge? Se doživljam kot lastnik ali kot obdarovani? Te dileme, ki jih lahko mislimo kot povzetek bibličnih dveh poti (Ps 1), so dileme mesa, so praktične dileme.« (Curro 2012, 12) Kateheza mora voditi in tudi izhajati iz te izpostavljenosti »mesu«, konkretnemu življenju posameznika in občestva, tako grehu kakor kreposti, moči in nemoči, bolečini in užitku. Učiti se moramo, vsega tega dotikati, videti in o tem govoriti, saj je »razgaljeno« bitje pogoj za živo srečanje z Besedo (13).

5. Sklep: evangeljska govorica – govorica kateheze

Govorica ni ena sama, binkoštni dogodek je temelj razumevanja, da moramo pri katehezi uporabiti različne »govorce«. Kakor Sveto pismo uporablja različne, od poezije, pripovedi in zakonov do prerokb, tako mora tudi kateheza uporabljati vse, kar človeka odpre skrivnosti Drugega in s tem največji resnici, ki jo išče, da bi bil ljubljen. Tako bo perlokucija vključena v življenje občestva in to bo okrepilo odrešenijsko držo razumevanja evangeljskega performativnega dejanja. Verhack ponudi zgled katehetskoga itinerarija, kakor ga najde v evangeliju po Janezu (Jn 1,35–51), za uporabo govorce pri katehezi (6–9). Ko Janez Krstnik vidi Jezusa, opozori nanj. Kateheza nujno potrebuje katehete, ki bodo pokazali na Je-

življenju, ta vrh predstavlja skrajni cilj njegovega življenja. Zdaj je trenutek, da se spomnimo razlike, ki jo Aristotel vzpostavlja med dobrim, h kateremu stremljiva človek, in platonskim Dobrim. V aristotelovski etiki gre lahko le za vprašanje dobrega za nas. Ta odnosnost na človeka pa ne preprečuje, da tega dobrega ne bi vsebovalo nobeno posamično dobro. Gre prej za to, kar vsem posamičnim dobrim manjka. Celotna etika predpostavlja to nenasitljivo rabo predikata »dober«.« (Ricœur 1990, 202–203)

zusa, predvsem z govorico življenja, v mesu in krvi, če si priključimo v spomin vse mogoče upodobitve Janeza Krstnika. Ne smemo pozabiti, da so ti, ki so Jezusu sledili – to je drugi korak – pri Janezu že prebudili svoja hrepenenja. Lahko rečemo, da so bili pravilno ilokucijsko uglašeni. Ko gresta učenca za Jezusom, lahko občudujemo njegovo nevsiljivost. Katehet se mora naučiti spoštovati notranjo dinamiko vsakega posameznika, saj le tako omogoči samostojen odgovor nagovorjenega.

Tretji korak je v vprašanju: »Kaj iščeta?« Jezus noče biti »pameten«, hoče ob sebi konkretnega in zmožnega človeka. Z mladimi moramo razviti govorico, ki jim bo pomagala, da izrazijo svoja pričakovanja, dvome, strahove in upanja, saj mora tudi krščanska govorica odsevati temeljno razsežnost dialoga – obojestransko spoštovanje sodelujočih. Šele nato pride četrti korak: »Kje stanuješ?« To je čas vstopa v Jezusovo šolo: katehet jih mora voditi, da se lahko odprejo možnostim vere. Prejšnjemu vprašanju sledi povabilo: »Pridita in bosta videla!« ki pomeni čas iniciacije v skrivnosti »duha«. Kateheza tako uvaja v posvečevanje vsakdanjega življenja, zato mora biti na tej točki uvajanja občestvo zrelo in zmožno sprejeti še tako boleča vprašanja in ljudi. Pri tem je treba upoštevati Vigotskega, da ni treba vsega razumeti, bolje je to živeti in uporabljati, občestvo pa z upoštevanjem območja bližnjega razvoja pomaga pri gradnji ustrezne govorice in misli.

Sedaj je apostol Andrej sposoben iti in povabiti svojega brata Simona. Vera mora biti vključena v žive odnose sredi sveta. Če je govorica vere živa, ohranja njeno temeljno razsežnost: komunikacijo. Iz te žive komunikacije Simon postane Peter. Tako prava kateheza prek skupne molitvene povezanosti občestva z Gospodom vedno vodi k odkritju resnične identitete. Sledi še pogovor z Natanaelom, v katerem se pokaže, kako močna je lahko »beseda« pričevanja, ki vedno ne vodi nujno do občudovanja. Če pa katehet zmore pustiti Jezusu, da stopi v ospredje, potem se govorica spremeni v razodetje neskončnih razsežnosti božje ljubezni. Trinitaričnost stopa prek občestva in posameznika v procesu medsebojne komunikacije, »razodevanja«, v globalno življenje sveta. S tem postaja tudi krščansko oznanilo nagovorljivo in živo, saj odpira najprej vernika in verno občestvo razodetju, nato pa prek procesa čudenja tudi druge. Antropološko izhodišče trojne pasivnosti, če jo zmoremo živeti najprej sami, je dobra pot do žive govorice, ki bo prek drugega vedno bolj preraščala v odprtost za D drugega – Boga. To je obrnjena pot v primerjavi s koncilskim naročilom, navedenim na začetku: v živi ljubezni občestva se posameznik upa odpreti, izstopiti iz sebe. V veri v sebe in do drugega bo pripravljen prisluhniti tudi razodetju. Kateheza, ki bo šla to pot, bo tako našla tudi ustrezno govorico za sodobnega, vase zaprtega in hkrati negotovega človeka. Pasivnost v odnosu do sebe in do drugega tudi v procesu verskega učenja ne bo več razumljena kot znak človeške majhnosti, ampak kot izraz božjega učlovečenja in razodevanja njegove ljubezni.

Sklenimo s Pascalom, ki v polnosti povzame celotno prizadevanje v iskanju primerne govorice za katehezo danes: »Jezus Kristus je Bog, ki se mu bližamo brez napuha in pred katerim se ponižujemo brez obupa.« (Pascal 1986, 199) Najprej – bi rekli z Vyotskim – pa mora biti Cerkev, ki to živi in pričuje, da bo socialno okolje pomagalo katehizirancem spregovoriti to govorico ljubezni.

Kratice in krajšave

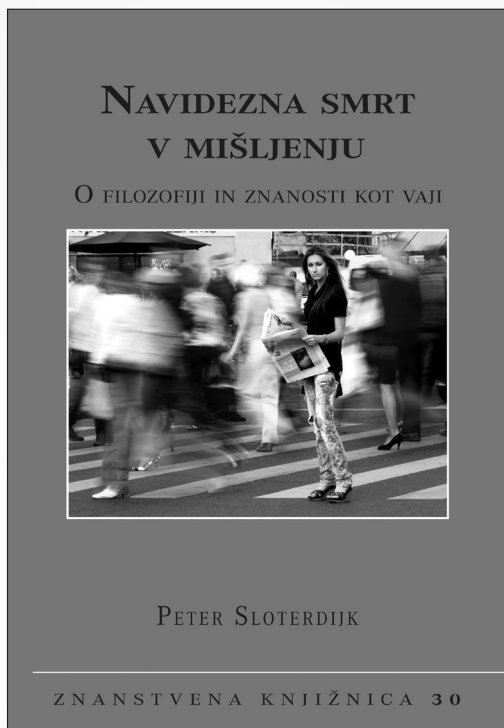
DV – *Dei Verbum*: Dogmatična konstitucija o božjem razodetju. V: 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor, 367–381.

EEC – Equipe Européenne de catéchèse.

SPK – Kongregacija za duhovščino. 1998. *Splošni pravilnik za katehezo*. Ljubljana: Družina.

Reference

- 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor.** 1980. *Koncilski odloki*. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.
- Austin, John L.** 1990. *Kako napravimo kaj z bese-dami*. Ljubljana: Škuc.
- Benveniste, Emile.** 1988. *Problemi splošne lingvi-stike*. Zv. 1. Ljubljana: Škuc.
- Biemmi, Enzo.** 2012. *Langage et langages en catéchèse: Problématique du Congrès EEC* 2012. Malta: EEC Congrès. Razmnoženina.
- Borg, Joseph.** 2012. A work in progress on the language of faith and the language of the media. Malta: EEC Congrès. Razmnoženina.
- Buber, Martin.** 2004. *Božji mrk*. Celje: Mohorjeva družba.
- Curro, Salvatore.** 2012. *La parole s'est faite chair... et la chair parle sur le langage religieux en relation avec la catéchèse*. Malta: EEC Congrès. Razmnoženina.
- Galimberti, Umberto.** 2009. *Grožljivi gost: nihilizem in mladi*. Ljubljana: Modrijan.
- Lombaerts, Herman, in Didier Pollefeyt.** 2004. The Emergence of Hermeneutics in Religious Education Theories: An Overview. V: *Hermeneutics and Religious Education*, 3–53. Ur. H. Lombaerts in D. Pollefeyt. Leuven: Leuven University Press.
- Marjanovič Umek, Ljubica.** 2010. Pojmovanje otroka v sociokulturni teoriji Vigotskega. Spre-mna študija. V: Vygotskij, Lev Semenovič. *Mišljenje in govor*, 373–400. Ljubljana: Pedagoška fakulteta.
- Mendl, Hans.** 2008. *Religion erleben*. München: Kösel-Verlag.
- Milner, Jean-Claude.** 2001. *Uvod v znanost o govoricah*. Ljubljana: Krtina.
- Moog, François.** 2012. *The language of the cross and the languages of the announcement*. Malta: EEC Congrès. Razmnoženina.
- Pascal, Blaise.** 1986. *Misli*. Celje: Mohorjeva druž-ba.
- Ratzinger, Joseph.** 1975. *Uvod v krščanstvo*. Celje: Mohorjeva družba.
- Reichert, Jean-Claude.** 2012. *Langage et langages en catéchèse: A propos de la liaison unitive*. Malta: EEC Congrès. Razmnoženina.
- Rendle, Ludwig, ur.** 2007. *Ganzheitliche Methoden im Religionsunterricht*. München: Kösel-Verlag.
- Ricoeur, Paul.** 1990. *Soi-même comme un autre*. Pariz: Seuil.
- Rupnik, Marko Ivan.** 2001. *Razločevanje*. Ljublja-na: Župnijski urad Ljubljana-Dravlje.
- Sesboué, Bernard.** 1999. *Croire: Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXI. siècle*. Pariz: Droguet & Ardant.
- Verhack, Ignace.** 2012. *A plea for a language of welcoming and praise*. Malta: EEC Congrès. Razmnoženina.
- Vygotskij, Lev Semenovič.** 2010. *Mišljenje in govor*. Ljubljana: Pedagoška fakulteta.



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***

*Matej Križanič***Integracija Romov v slovensko družbo**

Povzetek: Romi so v Evropi najhitreje rastoča etnična manjšina in večkrat smo priče dilemam, kako v evropskih državah ohraniti njihovo kulturno drugačnost, obenem pa jim omogočiti integracijo in družbeno participacijo. Razprava najprej daje besedo Romom, da povedo, kako sami vidijo svoj položaj v družbi. Večinski del prebivalstva je pogosto ujet v stereotipne predstave o Romih in o njihovem načinu življenja, to pa lahko vodi do njihove diskriminacije in socialnega izključevanja. Na podlagi dobljene analize odnosa med večinskim prebivalstvom in Romi razprava išče rešitve za večjo integracijo Romov v družbo, tako na ravni države in civilne sfere kakor tudi na ravni pastoralnega delovanja. Ključ za to rešitev sta dostojanstvo in spoštovanje človeka, ki sta posebna skrb Cerkve.

Ključne besede: integracija, Romi, socialna izključenost, stereotipi, predsodki, dialog

Abstract: **Integration of the Roma in Slovenian society**

The Roma are Europe's fastest-growing ethnic minority group, and we often witness the dilemma of how to maintain their cultural identity while integrating them and getting them to participate in European societies. The discourse should first of all let the Roma themselves tell us how they see their position in society. The majority population is often caught up in stereotypes about the Roma and their lifestyles, which can lead to discrimination and social exclusion. Based on the present analysis of the relationship between the majority population and the Roma the discussion is looking for solutions to better integrate the Roma into society - both at the level of the political and civil sphere and at the level of pastoral work. The key to any solutions is the dignity and respect for all human beings, which is especially the concern of the Church.

Key words: integration, Roma, social exclusion, stereotypes, prejudices, dialogue

1. Uvod

Rome imamo v evropskem prostoru za največjo in najhitreje rastočo etnično manjšino, ki ima po izsledkih številnih raziskav v primerjavi z drugimi etničnimi skupinami izrazito nižji socialni položaj. Zaradi nezanesljivih uradnih podatkov o številu Romov v posameznih državah, ki jih pridobivamo ob popisih prebivalstva, se številke dopolnjujejo s podatki socialnih služb in nevladnih organizacij. Po ocenah romologa Liegeoisa (2007, 31) naj bi v Evropi in v Mali Aziji živelo med 7 in 9

milijoni Romov, vendar se te ocene mnogim zdijo prenizke. S širitvijo Evropske unije na Vzhod leta 2004 in leta 2007 se je število Romov v Evropski uniji močno povečalo in po ocenah naj bi imele romske skupnosti približno 10 do 12 milijonov pripadnikov, to pa je tudi pogostejše uporabljen podatek. Države z največjim številom Romov v Evropi so Romunija, Bolgarija, Madžarska, Španija, Turčija, Slovaška in Rusija (31).

Glede na ozemlje, kulturo in narečje Rome razvrščamo v pet glavnih skupin: Romi/Cigani, Kaleji ali Kaloji, Romaničani, Manuši in Sinti. V zadnjem času se za vse te prebivalce uveljavlja ime Rom (to v romskem jeziku pomeni poročen moški in človek), tudi v slovenskem prostoru. V tujih jezikih pojem Cigan pogosto uporabljajo neobremenjeno, brez negativnega ali ideološkega predznaka (POR, 5).

Glede izvora Romov in o razlogih za odseljevanje iz matičnih krajev obstajajo številne legende in miti, ki so se med Romi skozi zgodovino ohranjali kot ustno izročilo. Na podlagi številnih sistematičnih raziskav romske lingvistike in etnologije velja za dokazano, da je pradomovina Romov v Severni Indiji, prišli naj bi iz Kafirstana, Radžastana, Kašmirja in iz Ladaka (Petrovski 2003, 196).

Pisni viri o prihodu Romov na ozemlje Slovenije segajo v 14. stoletje, to pa kaže, da je romska narodna skupnost pri nas zelo stara. Na območju ob državni meji z Avstrijo, s Hrvaško in z Madžarsko so se Romi pričeli stalno naseljevati v 17. in 18. stoletju. Tako kakor drugod po Evropi so se Romi tudi pri nas naseljevali ob robu naselij in vasi, nekateri pa so ohranili nomadski način življenja in stalnih potovanj (Klopčič 2007, 37).

Po ocenah različnih institucij (centri za socialno delo, upravne enote, nevladne organizacije) živi danes v Sloveniji približno 10 000 Romov (morda tudi do 12 000). Romi so strnjeno naseljeni v Prekmurju, na Dolenjskem, v Beli krajini in v Posavju ter po večjih mestih, kakor so Maribor, Velenje, Ljubljana, Jesenice, Radovljica (na Jesenicah in v Radovljici živijo predvsem družine Sintov) (Urad Vlade RS za narodnosti, 2012).

Poleg tradicionalnih romskih poklicev (brušenje nožev, popraviljanje dežnikov, zdravilstvo, jasnovidnost, kovaštvo, prekupčevanje s konji, dreserstvo živali, ukvarjanje z glasbo, s cirkusom in z zabavništvom) so se Romi na Dolenskem preživljali tudi z drobljenjem gramoza in z delom v kamnolomih, v Prekmurju pa so večinoma pomagali kmetom pri kmečkih opravilih. Gorenjski Romi (Sinti) so bili znani kot godbeniki (38).

Liegeois (2007, 74–5) opozarja, da se v zadnjem času dogajajo velike spremembe v romskih skupnostih, še posebno v njihovem družinskem življenju. Izročilo in tradicija, ki je posebej močno zaznamovala romsko družino, sta sedaj na resni preizkušnji. Kakor ugotavlja Beck (1998), se družbene spremembe in nasprotja prelivajo v družino, saj je družina vključena v kulturo in v družbo in sprejema tokove družbenih dogajanj. Spremembe v kulturi zahtevajo nove spretnosti, znanje in učenje, zato je romska skupnost močno razpeta med zvestobo svoji lastni tradiciji in – na drugi strani – izzivi, ki jih prinašajo procesi modernizacije njihovega življenja. Pot integracije romske skupnosti v večinsko kulturo pogosto ovirajo pred-

sodki in negativni kulturni stereotipi, ki zelo lahko generirajo tudi socialno izključevanje oziroma diskriminacijo.

V prispevku bomo kompleksno situacijo Romov v slovenskem kulturnem prostoru najprej predstavili z vidika romske percepcije njihovega položaja. Nato si bomo ogledali miselne in kulturne vzorce večinskega prebivalstva, ki so pogosto prepleteni s stereotipnimi predstavami o Romih in o njihovem načinu življenja in lahko vodijo do diskriminacije in do izključevanja Romov iz pomembnih procesov v družbi. Analiza situacije nas v drugem delu vodi do iskanja možnih rešitev večje integracije. Na podlagi že obstoječih izkušenj in dobrih praks v svetu in v luči pedagoškega modela Paula Freira bomo nakazali nekatere možnosti integracije Romov v prihodnosti.

2. Romi in dojemanje njihovega lastnega položaja

O tem, kako Romi dojemajo svoj položaj v družbi, ni na voljo veliko podatkov, vendar se v zadnjem času opaža napredek pri pridobivanju empiričnih podatkov s terena. Leta 2010 je skupina študentov Fakultete za družbene vede pod vodstvom dr. Mirana Komaca opravila anketo v romski skupnosti Hudeje v občini Trebnje, kjer živi okoli 370 ljudi (Komac et al. 2010). Anketirali so trideset prebivalcev te romske skupnosti, v približno enakem številu moške in ženske. Raziskava je zajela več področij, kakor so politična participacija, šolstvo in jezik, služba in zaposlitev, življenje v naselju, zdravje, odnosi z mediji, odnosi z večinskim prebivalstvom (Slovenci)¹ in odnosi z uradnimi organi. Nas zanima zlasti, kakšen je njihov odnos do okoliškega prebivalstva in kako gledajo na svojo lastno situacijo (118–92).

Iz raziskovalnega poročila izhaja, da se je dve tretjini romskih prebivalcev rodilo v tem naselju, kjer imajo tudi večino svojih sorodnikov. Naselje je opremljeno z urejeno infrastrukturo, kakor so vodovod, elektrika, odvoz smeti, in večina anketirancev (63 %) živi v barakah (lesenih hiškah). Raziskava je pokazala, da je večina prebivalcev v romski skupnosti (57 %) brez formalne izobrazbe, tudi osnovnošolske, in le 7 % jih ima srednješolsko izobrazbo, vendar je kljub temu 63 % Romov zadovoljnih s svojo izobrazbo. Na podlagi rezultatov lahko sklepamo, da imajo mnogi Romi težave s slovenskim jezikom, saj v svojem okolju praviloma uporabljajo le romski jezik, in le 30 % Romov pravi, da dobro berejo v slovenskem jeziku, 40 % pa jih zna slovensko pisati.

Polovica Romov iz Hudej ima pogoste stike z okoliškim prebivalstvom. Na vprašanje o kakovosti teh odnosov odgovarja 64 % Romov, da so odnosi dobri. Stiki med njimi in večinskim prebivalstvom so najpogostejši zunaj naselja.

Kot glavni vzrok za spore z večinskim prebivalstvom navajajo prepire zaradi otrok, nevoščljivost (zavist) in zbiranje starega železa. Da nastajajo konflikti zunaj naselja, je razumljivo, saj okoliški prebivalci redko zahajajo v romsko naselje.

¹ Ko uporabljamo poimenovanji Slovenci in Romi, imamo v mislih razlikovanje na podlagi narodnostne pripadnosti in ne državljske (tudi Romi so državljani Republike Slovenije).

Pri vprašanih, povezanih z doživljanjem izključevalnih elementov, med Romi prevladuje večinsko mnenje (81 %), da ima okoliško prebivalstvo negativen odnos do njih. Kar 72 % Romov meni, da se Slovenci do Romov vedejo (popolnoma ali delno) vzvišeno. Več kakor polovica Romov je tudi prepričanih, da jih Slovenci ne sprejemajo kot sebi enakopravne (52 %), še 20 % pa se jih s to izjavo delno strinja. S trditvijo, da so Slovenci očitno nestrpni do Romov, se strinja več kakor 60 % Romov.

Podatki pokažejo neke vrste neenotnost oziroma nelogičnost stališč Romov. Po eni strani namreč govorijo o dobrih odnosih med seboj in večinskim okoliškim prebivalstvom, obenem pa trdijo, da ima okoliško prebivalstvo do njih negativen odnos. O drugih imajo precej negativno podobo: da so do njih vzvišeni in tudi nestrpni.

V teh mnenjih je vsekakor mogoče razbrati akumuliranih precej grenkih življenjskih izkušenj, obenem pa najbrž tudi kar nekaj predsodkov in stereotipov o Slovencih, verjetno pa tudi o sebi. Lahko se vprašamo, v kolikšni meri so se s podrejenim položajem, kljub temu da ga zaznavajo, sprijaznili, koliko ga niti ne razumejo več kot problem ali nekaj, kar bi si želeli spremeniti. Koliko sploh verjamejo, da je njihov družbeni položaj treba in mogoče izboljšati? K takšnim stališčem očitno veliko prispeva njihova relativno nizka izobrazbena stopnja, pa tudi precejšnja zaprtost skupnosti – vsaj kar zadeva nizki delež poznavanja jezika večinskega prebivalstva, ki ovira pogovorno komuniciranje. Očitno pa so ob negativnih oznakah večinskega okoliškega prebivalstva pozitivne ocene dobrih odnosov med romsko in neromsko skupnostjo znak, da si takšnega odnosa želijo.

V nadaljevanju se sprašujemo o odnosu večinskega prebivalstva do Romov oziroma koliko se potrjuje njihova ocena o odnosu večinskega prebivalstva do njih samih.

3. Socialna izključenost Romov

Avtorji (Cvahte 2008, 8) ločijo štiri tipe izključenosti: izključenost iz delovnega življenja (brezposelnost), izključenost iz potrošniške družbe (klasična revščina), izključenost iz družbe (pomanjkanje socialnih stikov in osamljenost) in izključenost od mehanizmov moči in vpliva (kulturna marginalizacija). Pri romski skupnosti v Sloveniji opazimo vse štiri tipe izključenosti, saj se soočajo z relativno višjo stopnjo brezposelnosti in mnogi živijo v veliki revščini. Še najmanj izključenosti je verjetno na področju socialnih stikov, saj so ti v njihovi skupnosti, še zlasti v okviru razširjene družine in sorodstva, relativno močni. Drugače pa je s socialnimi stiki z ljudmi zunaj njihove skupnosti.

Vsekakor pa je posebno izrazita kulturna marginalizacija Romov. Zelo pomanjkljiva je dosedanja vključenost predstavnikov Romov v mehanizme odločanja tako na državni kakor na lokalnih (občinskih) ravneh. Tudi vključevanje otrok v sistem izobraževanja ni zadovoljiv, a se postopoma izboljšuje. Verjetno so Romi še najbolj izenačeni z večinskim prebivalstvom na področju socialnega varstva.

Potočnik (2011, 14–5) navaja, da je morda najbolj vsakdanja oblika izključeva-

nja zavračanje sosedskega sobivanja in s tem tudi druženja, srečevanja in sožitja. Na podlagi Evropske raziskave vrednot iz leta 2008 avtor ugotavlja, da več kakor tretjina prebivalcev Slovenije (38 %) na takšen način izključuje Rome. Samo do odvisnih z drogami in alkoholom je v Sloveniji stopnja izključevanja večja kakor do Romov, medtem ko je teh, ki v svoji bližini ne želijo številnih družin, muslimanov, Judov in še nekaterih drugih, okoli četrtnine slovenskega prebivalstva, to je manj kakor v povezavi z Romi.

Navedene podatke lahko interpretiramo v širšem antropološkem smislu. Tri osnovne človekove prapotrebe (po imenu, po moči in po domu) so pogoj, da človek lahko živi v blagostanju in miru. Če te temeljne potrebe niso izpolnjene, je človek postavljen oziroma izrinjen v območje družbene marginalnosti oziroma socialne izključenosti ali kar smrti. To je tedaj, ko človek ni klican po imenu in je le številka (npr. v delovnem procesu, ko nanj gledajo le z vidika produktivnosti). Na robu socialne smrti se znajde tudi drugorazredni državljani, tujci in brezdomci, ko ne čuti, da je zakoreninjen v domovini. Prav tako je človek izključen, ko ni zmožen (ni dovolj iznajdljiv, izobražen ali kompetenten) kljubovati razmeram in zahtevam življenja (11–3).

Navedena slika izključenosti nakazuje, da romski človek resda ima dom (naj bo dom v njihovem naselju še tako skromen, dom vendarle je), a ta človek je brez širšega doma – brez domovine, kjer bi pognal kulturne korenine trdne zasidranoosti. Če ni zaželen v širši skupnosti in je s tem iz nje izključen, je vsaj do neke mere »tujec«, »priseljensek«, to pomeni: ne nekdo (vsaj ne povsem) od nas.

Takšno izključevanje oziroma vsaj distanciranje Romov iz sredine večinskega prebivalstva ima zagotovo globlje podlage. K njim sodijo predsodki in stereotipi.

4. Procesi oblikovanja stereotipov, predsodkov in diskriminacije

Stereotipi igrajo odločilno vlogo pri vsakdanji adaptaciji na socialno okolje, obenem pa izkrivljajo realnost, predvsem podobo ljudi, kakršni so v resnici – enkratni, različni, spremenljivi posamezniki. Stereotipiziranje je proces opisovanja ljudi na podlagi njihove skupinske pripadnosti (Nastran Ule 2000, 156).

Tudi Hinton (2000) se strinja, da so stereotipi izjemno kompleksen fenomen in so lahko tako konstruktivni kakor destruktivni. Stereotipi so konstruktivni predvsem za subjekt, ki stereotip tvori (poenostavi), medtem ko so za objekt, ki se je prisiljen soočiti s stereotipnim mišljenjem drugih ljudi o njem samem, lahko zelo destruktivni. Na objekt lahko vplivajo frustrirajoče in negativno tudi na njegovo samopodobo, pri objektu pa se lahko pokaže tudi vdanost v situacijo ali celo vedenje, ki je v skladu s stereotipnim mišljenjem o njem samem.

Raziskovalci posebno pozornost posvečajo *etničnim stereotipom*, ki nastanejo z generalizacijo posameznih značilnosti in lastnosti – deloma celo točnih – na celoten narod ali skupino (Nastran Ule 2000, 157–8).

Tudi v odnosu do Romov je večkrat zaznati delitev na dve skupini, na »nas« in na »njih«. Svojo skupino favoriziramo, imamo se za boljše in uspešnejše, Rome pa podcenjujemo. Sami se tako počutimo bolje, imamo občutek pripadnosti in tako vzdržujemo pozitivne stereotipe o nas samih in negativne o Romih. O Romih vemo zelo malo, praktično jih ne poznamo, poznamo le stereotipne predstave, po katerih Romi kradejo, lažejo, so umazani, nepredvidljivi, nepismeni, neukrotljivi, nevarni, med seboj trdno povezani, spolno iztirjeni, leni, potuhnjeni in podobno.

Predsodki so nekakšno nadaljevanje stereotipov; od stereotipov se razlikujejo po tem, da imajo močno izraženo čustveno komponento. Predsodki so neupravičena, neargumentirana stališča, ki jih spremljajo močna čustva. Odporni so na spremembe; lahko so pozitivni ali negativni. Imajo nekatere stališčem podobne lastnosti: so pridobljeni, vplivajo na vedênje, so trdovratni in sestavljeni, kompleksni (Ule 2004, 166–7). Cuddy in drugi (2005) so oblikovali *model kompetenc – topline*, ker so ugotovili, da stereotipe oblikujeta dve dimenziji: kompetence (na primer neodvisnost, spretnost, znanje, izobrazba, samozavest, zmožnost) in topline (npr. zaupanja vreden, prijateljski, iskren, dobrovoljen), na podlagi katerih ljudje stereotipno ocenjujemo posameznike ali skupine. Skupine, ki so obravnavane kot nasprotniki in se jim odkrito nasprotuje, so obravnavane kot skupine z visoko stopnjo kompetenc in z nizko stopnjo topline. Nasprotno pa se prijateljskim skupinam pripisujejo paternalistični stereotipi z relativno nizko stopnjo kompetenc in z visoko stopnjo topline. Družbene skupine z visokim statusom so videne kot kompetentne in hladne, skupine z nižjim položajem pa kot nekompetentne, a tople. Ti atributi so pomemben del ideologije, ki upravičuje družbeno dominanco nekaterih skupin nad drugimi skupinami (Cuddy et al. 2005). Na podlagi povedanega lahko ugotovimo, da Slovenci Rome dojemamo kot hladne, neprijateljske in jih pogosto povezujemo s kriminalom; zaradi pomanjkanja izobrazbe in zaradi brezposelnosti pa tudi kot nekompetentne.

Avtorici Cuddy in Fiske (2004, 9) sta v Ameriki izvedli raziskavo, kako ljudje razvrščajo različne socialne skupine glede na dimenziji kompetenc in topline. Prejemniki denarne in socialne pomoči, revni in brezdomci so bili označeni kot relativno hladni in nekompetentni. Avtorici kot razlog za tako odklonilen odnos do teh skupin navajata, da sodelujoči v raziskavi prejemnike denarne in socialne pomoči, revne in brezdomce krivijo za to, da živijo takšno življenje. Ker smo že ugotovili, da Rome uvrščamo v skupino nekompetentnih in hladnih oseb, in z ozirom na to, da je večina Romov pri nas prejemnikov denarnih in socialnih pomoči in da živijo na robu revščine, bi jim lahko določili podoben položaj, kakor ga imajo prejemniki denarnih in socialnih pomoči v Ameriki. Tudi pri nas večinsko prebivalstvo Rome obsoja, da živijo na račun države in davkoplačevalcev. Večinsko prebivalstvo zahteva, da Romi poskrbijo zase, in jih krivijo za situacijo, v kateri so. Pri tem so močno na delu stereotipi o Romih.

Diskriminacija je različna obravnava nekaterih oseb zaradi njihovih posebnosti, ki so označene kot drugačne, in zaradi njihove pripadnosti »označenim skupinam«. Govorimo o kakršnemkoli razlikovanju, omejevanju ali izključevanju oseb ali o dajanju prednosti posameznim osebam na podlagi osebnih okoliščin (spol, starost,

invalidnost, rasa, narodnost, etnični izvor, zdravstveno stanje, izobrazba, verska pripadnost, socialni statusa ali katerekoli druge okoliščine). Diskriminacijska dejanja se pogosto navezujejo na stereotipe nefavorizirane skupine in na prepričanje, da člani te skupine ne zaslužijo enake obravnave (Ule 2004, 184).

Žrtve diskriminacije pogosto razvijejo samoponižujoče vzorce vedenja in se začnejo vesti v skladu s predsodki o njih. Začnejo torej kazati znake, ki upravičujejo predsodke o njih in s tem diskriminacijsko vedenje (184).

V Sloveniji so Romi pogosto deležni elementov diskriminacije, žal tudi v strokovnih krogih (v šoli, zdravstvu, na področju socialnega varstva, pa tudi na religioznem področju), saj nimajo enakih možnosti za življenje kakor dominantna večina.

Ule (2000, 184) opozarja, da oseba, ki je žrtev diskriminacije, nosi težko psihološko breme. Pri njej se pogosto razvijejo občutki manjvrednosti in neadekvantnosti, še posebno v primerjavi z dominantno skupino. Oseba, ki ocenjuje, da ima malo možnosti za uspeh, ne vidi razlogov za trud. Ker noče tvegati možnosti, da ugotovi svojo nesposobnost, raje sploh ne poizkusi. Enako doživljajo Romi, saj se od otroštva dalje srečujejo s stereotipnimi predstavami, to pa pomeni močno omejitve njihove motivacije za vlaganje truda v izobraževanje in v zaposlovanje.

Številni romologi poudarjajo, da naše percepcije Romov temeljijo na mešanici romanticizma, predpostavk in ignorance. To podkrepijo tudi mediji s širjenjem mitov in stereotipov okrog Romov kot mističnih, eksotičnih, deviantnih ljudi, ki nikoli ničesar ne prispevajo k nacionalni ekonomiji ali večinski kulturi.

Na podlagi analize situacije z različnih zornih kotov nas v nadaljevanju zanimajo predvsem možne rešitve in preseganje ovir, na katere v praksi pogosto naletimo.

5. Izzivi in poti integracije romske skupnosti

Zagar (2002, 138) vidi cilj integracije v priznavanju obstoja različnosti in v omogočanju Romom, da najdejo svoj enakopravni položaj in prostor v multietnični družbi. Politika integracije bi si morala prizadevati za preprečevanje diskriminacije, socialne izolacije in marginalizacije in za preprečevanje pritiska v asimilacijo Romov.

To je dinamičen proces, v katerem se vrednote oplajajo z medsebojnim spoznavanjem, prilagajanjem in razumevanjem. Tako narodna manjšina kakor tudi večinsko prebivalstvo najdejo priložnost za svoj lastni posebni prispevek (Bešter 2007, 107). Takšna perspektiva poudarja možnost ohranjanja manjšinske kulture v procesu integracije, s tem pa se poudarja razlika med integracijo in asimilacijo. Slovar slovenskega knjižnega jezika asimilacijo opredeljuje kot vključevanje v neko okolje s prevzemanjem njegovih značilnosti in lastnosti. Priseljenci naj bi opustili svojo kulturo in svoj jezik in se tako v kulturnem pogledu popolnoma zlili z večinskim prebivalstvom. Odločno je treba zavrniti poskuse asimilacije, se pravi poskuse uničenja romske kulture, tako da bi jo potopili v večinskem prebivalstvu. Romi, vključeni v družbo Gadžev (Neromov), morajo še dalje ostati zvesti sebi in ohranjati svojo lastno identiteto.

Na integracijo bomo pogledali s treh ravni: z državne, s civilne in s pastoralne ravni.

5.1 Politika integracije Romov na državni ravni

Dogaja se, da uradniki, ki so odgovorni za preverjanje rezultatov evropskih in drugih projektov in za sprejemanje strategij za razvoj romske skupnosti, Romovi niti ne poznajo niti nimajo izkušenj z njimi. Priznani romolog Ian Hancock (2010, 64–9) opozarja na problem oblikovanja romskih podob in slik, kakor bi lahko poimenovali vse predstave o Romih; dejstvo je, da večina ljudi še vedno dobi informacije o Romih iz knjig in ne iz prve roke. S tem odpiramo pot stereotipnemu razmišljanju.

Zato ne preseneča, da se je na dogajanje v zadnjih letih odzval tudi Evropski parlament z Resolucijo o položaju Romov v Evropi (PRE, tč. A), v kateri izpostavlja, da je deset do dvanajst milijonov Romov še vedno žrtev resne in sistematične diskriminacije pri izobraževanju (zlasti segregacije), pri dostopu do stanovanja (še posebno prisilne izselitve in slabe stanovanjske razmere, pogosto v getih), pri zaposlovanju (izrazito nizka stopnja zaposlenosti Romov) in pri enakopravnem dostopu do zdravstvenega varstva in do drugih javnih storitev. Med njimi je osupljivo nizka stopnja politične udeležbe.

Te smernice so poziv državam, da zagotovijo pravne okvire in poskrbijo za izvajanje programov na resornih ministrstvih, s katerimi se bo izboljševal položaj romske skupnosti in se zagotavljalo uresničevanje njihovih pravic. Slovenija je v zadnjih letih posvetila veliko pozornost sprejemanju pravnih podlag za integracijo Romov, saj 65. člen Ustave Republike Slovenije govori o tem, da zakon ureja položaj in posebne pravice romske skupnosti. Leta 2007 je bil sprejet Zakon o romski skupnosti v Republiki Sloveniji (ZRomS), ki opredeljuje prioritete, področja dela in način delovanja. Poleg tega imamo podzakonske akte, programe in ukrepe na različnih področjih.

Leta 2010 je bil sprejet Nacionalni program ukrepov za Rome za obdobje 2010–2015, s katerim je predložena državna strategija ukrepov za izboljšanje bivalnih razmer in za ureditev romskih naselij, za izboljšanje izobrazbene strukture, zdravstvenega varstva, ohranjanja in razvoja romskega jezika in romske kulture, za osveščanje in za boj proti diskriminaciji. Žal vladni program ukrepov mreže socialnega varstva sploh ne omenja, čeprav je v zadnjem času romska narodna manjšina ob zaostrenih ekonomskih in socialnih razmerah v zelo slabem položaju. V prihodnosti je treba razmisliti o vključitvi tega sektorja v državno strategijo za pripravo politike na področju mreže socialnega varstva.

Ključno področje družbenega vključevanja Romov je uspešnost pri izobraževanju. Evropska komisija (2011, 5) si je zastavila za cilj, da bi vsi romski otroci končali vsaj osnovnošolsko izobraževanje, saj ima v nekaterih članicah EU osnovnošolsko izobrazbo le 42 % romskih otrok. Pravzaprav je nujno, da je v vsaki romski skupnosti vsaj nekaj Romov s končano srednješolsko ali poklicno izobrazbo. Šele tedaj se bodo odprle realne možnosti za razvoj socialnega podjetništva v romskih

skupnostih. Razveseljuje nas dejstvo, da je pred leti nastal Romski akademski klub, ki združuje mlade izobražene Rome; ti Romi »zasedajo prostor za upravljaljsko mizo romskega razvoja«, kakor pravi idejni ustanovitelj Miran Komac. Kljub medijsko odmevnim potezam Francije v odnosu do Romov ima prav ta država zelo dobro urejeno sodobno zakonodajo na tem področju. Francoski Romi imajo na voljo potujoče učitelje ali pa se v tistem času, ko se ustavijo, vključijo v šole, v katerih imajo zanje pripravljen poseben program. To govori o izjemni odprtosti francoskega duha, ki želi spoštovati romsko nomadsko dušo. V okviru Ministrstva za šolstvo in šport je bila sprejeta dopolnjena Strategija vzgoje in izobraževanja Romov v Republiki Sloveniji (2011) iz leta 2004, to pa kaže na dobro angažiranost vzgojnega in izobraževalnega resorja. Precej bolj šibki smo na področju socialnega varstva.

Slovensko družbo čaka v prihodnosti nadaljevanje začelih ukrepov za krepitev vseh oblik participacije Romov na vseh področjih družbenega življenja.

5.2 Integracija Romov na ravni civilne družbe

Nekateri avtorji uporabljajo za civilno družbo oziroma neformalni sektor tudi naziv tretji sektor ali sfera skupnosti. Sfera civilne družbe pokriva tisti del družbenega prostora, ki je zunaj meja države in trga. Civilna družba je korektiv in dopolnjuje element javnega in profitnega sektorja, zato je aktivna civilna družba še kako potrebna pri reševanju odprtih vprašanj romske narodne skupnosti.

Vsa naša prizadevanja morajo v izhodišču temeljiti na medsebojnem zaupanju in spoštovanju človekovega dostojanstva. Raziskave kažejo, da se pomembno spremenijo stereotipi, če nastanejo realne spremembe tudi v medskupinskih odnosih, in to predvsem zaradi pozitivnih odnosov med člani različnih skupin. Ta fenomen raziskovalci imenujejo hipoteza stika (Nastran Ule 2000, 161).

Pri etnično občutljivem socialnem delu in pri mobilizaciji romske skupnosti nam lahko pomagajo ugotovitve Paula Freira,² ki je mnenja, da je za spremembo razmišljanja nepismenih in neizobraženih ljudi treba spremeniti paradigmo poučevanja in se dotakniti resničnih in bistvenih problemov.

Freire (2000) v svojem osrednjem delu *Pedagogy of the oppressed* obdela obe glavni temi, v katerih vidi ključ za rešitev zapletenih procesov, to so *generativne teme* in *dialog*. Ime generativne teme izvira iz značilnosti teh tem, da generirajo druge. Lahko bi govorili o »tvorbenih« temah, ki so žive v vsakdanjih pogovorih, šalah, vsebovane so v simboličnih dejanjih ljudi in jih moramo znati brati med vrsticami. Freire je prepričan, da iz teh tem nastajajo predstave o tem, kakšne so življenjske naloge. Avtor izpostavlja predvsem dve glavni temi naše epohe, dominacijo in osvobajanje. Poleg splošnih tem pridejo na vrsto specifične teme (zao stalost, razvoj, izključenost, revščina ...). Vsak narod in vsaka skupnost imata svoje teme, ki jih je treba dešifrirati in razumeti.

² Paulo Freire se je ukvarjal s preučevanjem nepismenega prebivalstva v Braziliji in je iskal učinkovite načine za izhod iz situacije; pri tem je bil zelo uspešen. Svoje delo je poimenoval pedagogika zatiranih. V prispevku bomo uporabljali izraz pedagogika izključenih in ne pedagogika zatiranih.

Dialog pomeni obravnavo generativnih tem. Dialog je torej tista eksistencialna nuja, ki lahko premosti splošno apatijo, razbije molk in omogoči evolucijo zavesti. Za Freira je bistvo dialoga beseda, saj v besedi vidi dve razsežnosti: refleksijo in akcijo. Dialog ni možen, če za besedami ne stojijo ljudje s svojimi dejanji ali če nimajo besede vsi sodelujoči (Stritih 1988, 11).

Dialog ustvarja možnosti, da pri Romih aktiviramo obstoječe vire (moči) in jih spremenimo v vpliv (aktualizirana moč). To je dobro znani socialnodelovni koncept krepitve moči, usposobljenja (ang. empowerment), ki so ga razvili avtorji antidiskriminativne perspektive v socialnem delu.

Freire (2000, 167–79) govori o dialoških elementih, ki vodijo k pozitivnim spremembam, kakor so *sodelovanje*, *enotnost in organiziranost*. Socialni in drugi delavci, ki delajo z Romi, so izzvani, da skozi postmodernistično perspektivo razmislijo o svoji praksi dela in o procesu krepitve moči. Payne (1997, 267) opozori, da koncept krepitve moči išče možnosti, kako prenesti odgovornost na posameznika ali skupnost za zagotavljanje svojih lastnih potreb s skrito podporo omejenih storitev, ki jih zagotavlja država. Na podlagi Freirovih ugotovitev se je treba usmeriti na ključne teme, ki zares »žulijo« romskega človeka in zahtevajo spremembe zlasti na področjih izobraževanja, vzgoje in zaposlovanja ter večje kvalitete osebnega in skupnostnega življenja.

Sodobni raziskovalci in teoretiki na področju socialnega dela (Schuringa 2005) so začeli govoriti tudi o premiku od marginalizirane kulture h kulturi razvoja in o razvijanju skupnostnega socialnega dela. Že Freire je razmišljal o tem, ko je govoril o *organiziranosti* k skupnemu cilju in o iskanju rešitev skupaj z ljudmi.

Schuringa predlaga ključna izhodišča za razvoj skupnostnega socialnega dela na podlagi povečanja moči Romov. Vse dejavnosti morajo biti usmerjene v aktivno udeležbo Romov, saj sta pasivizacija in izoliranost najpogostejši razlog za prikrajšanost. To zahteva spodbujanje odprtega dialoga s predstavniki Romov. V tem procesu morajo skupnostni delavci svojo pozornost usmeriti tudi v povezovanje z romskimi gibanji in organizacijami in v iskanje močnih vodij znotraj romske skupnosti.

Žal avtorica tudi ugotavlja, da strokovni delavci pogosto niso sposobni in dovolj zreli, da bi izstopili iz vloge koordinatorjev projektov in vodij posameznih aktivnosti in s svojim pravočasnim umikom omogočiti romski skupnosti, da se organizira in prevzame aktivno vlogo, to pa Rome ponovno postavlja v pasivno vlogo.

Tako ima socialno delo pred seboj izziv, da razvija in širi formalno in neformalno socialno mrežo in s tem spodbuja samoorganiziranje in samopomoč med Romi, to pa preprečuje njihovo indiferentnost (Žnidarec in Urh 2005, 330).

Da bi se aktivirala samoorganiziranost romske skupnosti, je treba začeti v njihovem življenjskem prostoru. Tako razni oddelki za vrtce in dnevni centri za pomoč pri učenju, pri preživljanju prostega časa in pri učenju socialnih veščin, ki so organizirani v samih romskih naseljih, nikakor niso izraz diskriminacije in segregacije, ampak korak k zaupanju in razvijanju skupnosti. Šele naslednji koraki pa bodo vo-

dili k odpiranju skupnosti in k vzpostavljanju stikov z okoliškimi prebivalci. Delni rezultati mednarodnega projekta Dvig socialnega in kulturnega kapitala v okoljih, kjer živijo predstavniki romske skupnosti, ta izhodišča potrjujejo.

Največkrat slišimo le eno plat resnice, da so namreč Romi samo žrtve rasizma. Le redko pa zasledimo kaj o zavezi, ki pravi, da so pravice povezane z dolžnostmi. Res je, da je romska narodna manjšina skupnost potreb, saj jim primanjkuje vsega: prostora, kapitala vseh vrst, tolerance pri Neromih in tako dalje. Vendar se še vedno postavlja vprašanje njihove lastne odgovornosti in proaktivne vloge.

Znan je primer srbske Rominje Slavice Denić, ki ji je uspelo priti do mesta državne sekretarke: poudarja, da so Romi tisti, ki lahko odstranijo predsodke o sebi. Sama pravi, da je prvi korak k rešitvi in k izstopu iz začaranega kroga prav izobraževanje.

Kljub še vedno pogosti pasivni vlogi predstavnikov romske skupnosti vendarle prihajajo z njihove strani v zadnjem času pobude, da bi želeli biti enakopravni sogovorniki in nosilci projektov, institucij in ustanov na področju reševanja romske situacije.

Naloga strokovnjakov je, da pomagajo vključiti Rome kot akterje v proces spreminjanja njihovega življenja z aktiviranjem že obstoječih notranjih virov (moči), z olajševanjem dostopnosti do virov ter s kreiranjem novih virov moči in vpliva. Na tej poti je lahko v veliko pomoč korektno medijsko poročanje, predvsem o primerih dobrih praks.

5.3 Integracija Romov na pastoralnem in na religioznem področju

Religiozno področje je le naslednji vidik civilne sfere delovanja. Analiza vprašalnikov v romskem naselju Hudeje nam pove, da ima vera v življenju Romov velik ali vsaj srednje velik pomen (86 %), v naselju pa se 93 % Romov opredeljuje za katoličane. To potrjuje tudi dejstvo, da v vsaki romski hiši najdemo religiozne predmete, še posebno Marijine podobe (Komac et al. 2011, 190).

Tudi raziskava Romov v Ljubljani (Hrženjak et al. 2008, 41) je pokazala, da je religija pomemben element njihove identitete. Romi so vključeni v vse tri največje verske skupnosti: v muslimansko, v pravoslavno in v katoliško.

Na katoliški strani v *Navodilu o pastoralni oskrbi Romov* (POR) je izpostavljenih nekaj ključnih vidikov reševanja romskega vprašanja. Katoliška Cerkev priznava pravico do svoje lastne istovetnosti romske skupnosti, da bi dosegli pravičnost in spoštovanje njihove kulture, vendar pa so pravice in dolžnosti med seboj tesno povezane, zato imajo tudi Romi dolžnost do drugih narodov. O tej temi zelo jasno spregovori tudi drugi vatikanski koncil, še posebno v Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu (CS 3; 26; 84; 86 itd.), v kateri se zavzema za človekove pravice in za varstvo narodnih manjšin.

Na podlagi verovanja, da je Stvarnik oče vseh moških in žensk, ima vsak človek dostojanstvo, saj je ustvarjen po božji podobi (1 Mz 1,27) in s tem poklican k solidarnosti z drugimi. Razmerje med človekom in Bogom je torej vedno, čeprav

včasih, žal, nepriznано, temelj človekovega dostojanstva. Ker nosimo v sebi to dostojanstvo, je človeštvo, sestavljeno iz božjih sinov in hčera, iz bratov in sester božjega Sina, poklicano živeti skupaj v eni sami družini (POR 45).

Pri iskanju rešitev je nujno upoštevati romsko zgodovino, drugače jih socialni mehanizmi lahko hitro razglasijo za asocialne in za problem družbene deviacije. Ob upoštevanju središčne točke spoštovanja vsakega človeka Cerkev dalje razmišlja, da za Rome ni dovolj le oskrba, kljub temu da okoliščine pogosto zahtevajo primerno oskrbovanje, pravo napredovanje mora iti dalje, vse dokler ne postanejo sami odgovorni za sredstva, potrebna za njihov razvoj (POR 51–4).

Pastoralno delo z Romi zahteva pristope, ki bodo tankočutni do njihove kulture (7–8). Prav zato naj bi nastale posebne pastoralne ustanove, usposabljanje je treba pastoralne delavce, da bodo imeli potrebno znanje za delo z Romi.

Trenutna situacija v Sloveniji ni zadovoljiva, saj se kaže močna potreba po tem, da bi bil narodni voditelj oziroma koordinator za pastoralo Romov popolnoma predan temu delu in tako razbremenjen drugih obveznosti. S tem bi bil vez med romskimi skupnostmi in domačimi župniki (župnijskimi občestvi).

Tako smo pred novim izzivom usklajenega delovanja teritorialne in personalne pastore (94).

Pozitivne pastoralne izkušnje v Sloveniji nam potrjujejo dejstvo, da klasični modeli pastore pri Romih največkrat niso učinkoviti. V nekaj župnijah so začeli pripravljati poletne oratorije za romske otroke, to pa se je pokazalo kot vstopna točka za poznejšo vključitev romskih otrok v redni verouk. Nekateri duhovniki so začeli organizirati katehumenat za Rome.

Vsi ti primeri dobre prakse nam dajejo upanje za še bolj angažirano delo z Romi, saj ne smemo pozabiti, da je Cerkev v zgodovini odigrala ključno vlogo pri ohranjanju identitete narodnih manjšin.

Pravzaprav nam je lahko romska kulturna drugačnost v razmislek tudi glede naše zaznamovanosti s potovanjem in z mobilnostjo h končnemu cilju (22–8). Človek je od rojstva do smrti homo viator, popotnik. Zato je katoliška Cerkev poklicana, da z aktivnim zgledom odpre prostor za vse ljudi ter tudi prostor za delovanje in razvoj romske narodne skupnosti.

6. Sklepna misel

Romska skupnost je na križišču poti, ki vodijo k ohranjanju njihove lastne tradicije in hkrati k sodobni modernizaciji njihovega življenja. V članku jasno postavljamo, da se kažejo potrebe v politični skupnosti, pri civilni družbi in v cerkvene skupnosti, da naredijo prve korake pri premagovanju predsodkov, s katerimi se srečujemo, in tako vzpostavijo pozitivno okolje do romske manjšine. Seveda pa uspešne integracije ne more biti brez sodelovanja romske skupnosti. Poleg resne skrbi za dvig uspešnega izobraževalnega procesa pri Romih je treba spod-

bujati tudi romsko skupnost za premagovanje predsodkov in stereotipov o večinskem prebivalstvu. Prav ob večji skrbi za izobraževanje bodo Romi uspešno negovali svojo kulturno identiteto, tako da na Rome lahko gledamo predvsem kot na potencial, ki je še neizkoriščen za dobro celotne družbe, ne le kot na problem manjšine.

Kratice

- CS** – *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu*. V: 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor 1980, 570–667.
- NPU** – Nacionalni program ukrepov za Rome Vlade Republike Slovenije za obdobje 2010–2015
- POR** – Papeški svet za pastoralo migrantov in potujočih. 2010. *Navodilo o pastoralni oskrbi Romov*. Cerkevni dokumenti 128. Ljubljana: Družina.
- PRE** – Resolucija Evropskega parlamenta o položaju Romov in svobodi gibanja v Evropski uniji
- ZRomS** – Zakon o romski skupnosti v Republiki Sloveniji

Reference

- 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor**. 1980. *Koncilski odloki*. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.
- Beck, Ulrich**. 1998. *World risk society*. Cambridge: Polity Press.
- Bešter, Romana**. 2007. Integracija in model integracijske politike. V: Miran Komac, ur. *Priseljenici*, 105–34. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.
- Cuddy, Amy J. C., in Susan T. Fiske**. 2004. Doddering But Dear: Process, Content, and Function in Stereotyping of Older Persons. V: Todd D. Nelson, ur. *Ageis: Stereotyping and Prejudice against Older People*, 3–26. Cambridge: The MIT Press.
- Cuddy, Amy J. C., Michale I. Norton in Susan T. Fiske**. 2005. This old stereotype: The pervasiveness and persistence of the elderly stereotype. *Journal of Social Issues* 61:265–83.
- Cvahte, Bojana**. 2008. Revščina kot kršitev človekovih pravic. *Bilten Varuha človekovih pravic Republike Slovenije* 12:8–9. http://www.varuh-rs.si/fileadmin/user_upload/pdf/bilten/Va-ruh_bilten_st_12_-_maj_08.pdf (pridobljeno 12. 5. 2012).
- Evropska komisija**. 2011. *Sodelovanje za vključevanje Romov*. Luksemburg: Urad za publikacije Evropske unije. http://ec.europa.eu/justice/fdad/cms/stopdiscrimination/downloads/Roma_booklet/SL_Brochure_ROMA.pdf (pridobljeno 7. 5. 2012).
- Freire, Paulo**. 2000. *Pedagogy of the oppressed*. New York, London: Continuum.
- Hancock, Ian**. 2002. *We Are the Romani People*. Hatfield: University of Hertfordshire Press.
- Hinton, R. Perry**. 2000. *Stereotypes, Cognition and Culture*. Hove: Psychology press; Philadelphia: Tylora & Francis.
- Hrženjak, Majda, Jelka Zorn, Špela Urh, Ana M. Sobočan, Petra Videmšek in Darja Zaviršek**. 2008. *Romi v Ljubljani – različnost perspektiv*. Zaključno poročilo raziskovalnega projekta RP 2/07. Ljubljana: Mestna občina Ljubljana in Fakulteta za socialno delo.
- Klopčič, Vera**. 2007. *Položaj Romov v Sloveniji: Romi in Gadže*. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.
- Komac, Miran, in sodelavci**. 2010. Romska skupnost (Hudeje, Občina Trebnje). Raziskovalni seminar (neobjavljeno poročilo). Fakulteta za družbene vede Univerze v Ljubljani.
- Liegeois, Jean Pierre**. 2007. *Roma in Europe*. Strasbourg: Council of Europe.
- Ministrstvo za šolstvo in šport Republike Slovenije**. 2011. Strategija vzgoje in izobraževanja Romov v Republiki Sloveniji: dopolnilo k Strategiji 2004. Ljubljana: MŠŠ. http://www.mizks.gov.si/fileadmin/mizks.gov.si/pageuploads/podrocje/razvoj_solstva/projekti/Strategija_Romi_dopolnitev_2011.pdf (pridobljeno 1. 6. 2012).
- Nastran Ule, Mirjana**. 2000. *Temelji socialne psihologije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Payne, Malcolm**. 1997. *Modern Social Work Theory*. London: Macmillan Press.

- Potočnik, Vinko.** 2011. *Nič revščine: Pogledi prejemnikov pomoči Karitas ter pastoralnih in karitativnih delavcev*. Ljubljana: Slovenska karitas in Teološka fakulteta.
- Petrovski, Trajko.** 2003. Identiteta in kultura Romov. V: Vera Klopčič in Miroslav Polzer, ur. *Evropa, Slovenija in Romi*, 195–200. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.
- Resolucija Evropskega parlamenta o položaju Romov in svobodi gibanja v Evropski uniji.** 2011. *Uradni list Evropske unije*, C 308 E/75.
- Schuringa, Leida.** 2005. *Community work and Roma inclusion*. Utrecht: Spolu international foundation.
- Stritih, Bernard.** 1998. Ulično delo: metoda socialnega dela. Raziskava 98/2. Visoka šola za socialno delo Univerze v Ljubljani.
- Ule, Mirjana.** 2004. *Socialna psihologija*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Urad Vlade RS za narodnosti.** 2012. Romska skupnost. 3. februar. http://www.uvn.gov.si/si/manjsine/romska_skupnost/ (pridobljeno 2. 3. 2012).
- Vlada Republike Slovenije.** 2010. Nacionalni program ukrepov za Rome Vlade Republike Slovenije za obdobje 2010–2015. Ljubljana: VRS. http://ec.europa.eu/justice/discrimination/files/roma_slovenia_strategy_sl.pdf (pridobljeno 1. 6. 2012).
- Zakon o romski skupnosti v Republiki Sloveniji.** 2007. *Uradni list RS*, št. 33.
- Žagar, Mitja.** 2002. Nekaj misli o politiki integracije romske skupnosti v Sloveniji. *Razprave in gradivo: revija za narodnostna vprašanja* 41:136–71.
- Žnidarec Demšar, Simona, in Špela Urh.** 2005. Socialno delo z Romi. *Socialno delo* 44:325–31.

Mateja Centa

Negativni vpliv medijev in okolice na vrednote in na samopodobo mladostnic

Povzetek: Mladostnice, ki prihajajo iz poškodovanih primarnih družin, imajo zato skrhan ali neuporaben dialog. Teže se zavedajo možnosti za samoupravo svojega življenja. Zgodi se tudi, da se te možnosti sploh nikoli ne zavedo. Mladostnice, ki nimajo trdnih vrednot ali osebe, ki bi jih usmerjala v življenju, najdejo napačno okolico, kjer si želijo uresničevati svojo samopodobo. Značilne pogoste lastnosti, ki se pokažejo pri takšnih dekletih, so neodločnost, nezmožnost dialoga, nesprejemanje odgovornosti, hrepenenje, nerazumevanje vrednot in površinskost. S temi lastnostmi so povezani značilni problemi, s katerimi se soočajo, to so razvrednotena spolnost; neobvladljivost in nezmožnost vzpostavitve odnosov in necenjenost telesa nasploh. Raziskava pokaže, da ne te probleme vplivajo tri okolja, ki se med seboj povezujejo in nadgrajujejo. To so družina, sekundarno okolje (šola, družba) in mediji.

Ključne besede: dialog, lažna samopodoba, mediji, mladostnice, moda, okolica, razvrednotena spolnost, razvrednotene vrednote

Abstract: **Negative influence of the media and social environment on the values and self-image of adolescent girls**

Adolescent girls coming from ruined primary families usually lack conversational skills and have difficulties regulating their own lives; often they are not even aware of the possibility for managing their lives. Girls without firm core values or authority figures who would help them direct their lives often find inappropriate environments in which to realize their self-image. The most common characteristics that appear in these girls are difficulties with decision-making, inability to communicate, rejection of responsibility, longing, misunderstanding of values and superficiality. These characteristics are related to serious problems, such as devaluation of sexuality, difficulties with controlling and maintaining relationships, and irreverence for their bodies. This research shows that family, secondary environment (school, society) and the media are the three principal factors, all interconnected, that are responsible for these problems.

Key words: dialogue, false self-image, the media, youth, adolescent girls, fashion, environment, ruined values, ruined sexuality

1. Jaz kot odprt sistem pri mladostniku

Náš jaz je močno zapisan tudi v podzavesti in se ga ne zavedamo, temveč ga spoznavamo z novimi izkušnjami/dogodki. Hkrati vedno ostaja smernik posameznika, kot značilnost, vir osebe. Kakor pravi Rainwatersova, naj bi bil zato posameznik odgovoren, da se skuša zavedati tega dela svojega jaza, ko se pokaže, in da ne pade pod vpliv zunanjih dejavnikov, ki bi morda zameglili realno sliko (Giddens 1999, 75). Jaz je kot nekakšen urejevalnik samopodobe, zunanjih delov osebe in celo najbolj zunanjih fizioloških delov osebe. Ves čas je pod pritiskom in v nevarnosti, da izgubi stik z realno sliko, zato mora biti odprt, da lahko napreduje in preživi. Tako ne bo podlegel jazu, ki bi si ga privzel zaradi različnih šibkosti.

Na prve večje izzive samopodobe naletimo v obdobju adolescence, odraščanja, ki je obdobje nihanja razpoloženja in vedenja, saj spolni hormoni enako močno vplivajo na telesni in na čustveni razvoj. Kobal Grum opredeljuje samospoštovanje – drugače od samopodobe, ki je bolj nevtralen opis sebe – kot vrednostni samopis, čustva, ki jih oseba goji do sebe (Valič 2010, 26). Marsh pa ugotavlja, da samospoštovanje na prehodu v mladostništvo zelo upade, to pa naj bi bilo še bolj značilno za dekleta kakor fante (29). Zato lahko takrat nastopi veliko težav v dialogu in kot posledica tega z obvladljivostjo »jaza«. Mladostnik preizkuša svoje meje in okolico. V tem početju ga je težko ustaviti, dokler ne pride v zrelejše obdobje, ko se hormoni sami po sebi umirijo. Tako je mladostnik, drugače od odrasle osebe, ki se zdi bolj zaprta za dialog in razne vplive, ker je že izoblikovana, bolj odprt, morda celo preveč in je zato lahko manipulativen. To je lahko slabo, ker mladostnik zlahka zaide v razne odvisnosti, posnemanja, razvrat, lahko pa je dobro in bistveno za ohranitev človeških vrednot, ko bo stopil v zrelejše obdobje. Kakšno informacijo bo mladostnik sprejel o sebi in o svetu, je odvisno od primarne družine in od smernic, ki jih bo dobil neposredno v obdobju, ki ga preživlja.

Izpostavili bomo predvsem smernice in nevarnosti, v katere zapadejo mladostnice iz poškodovanih primarnih družin in ker v obdobju, v katerem so, nimajo nobene osebe ali zatočišča, da bi delile svoje težave in nanje našle odgovor. Značilna težava teh mladostnic je njihova šibka samopodoba. Ker si želijo najti odgovor, kdo so, ga poiščejo v najlažje dostopnem zatočišču, to je v medijih.

2. Lažna samopodoba

Samopodoba, ki jo urejuje jaz in lahko vpliva nanj, je po opredelitvi organizirana celota lastnosti, potez, občutij, podob, stališč, sposobnosti in drugih psihičnih vsebin, ki jih posameznik pripisuje sebi (Kobal 2000). Singelis je kot vzrok, da ima raziskovanje samopodobe osrednje mesto v medkulturnih študijah, navedel: »Po eni plati je oblikovanje samopodobe odvisno od socialnega konteksta, po drugi pa ima samopodoba skozi številna področja posameznikovega delovanja (na primer zaznavanje, evalvacijo, vrednote) močan vpliv na socialno obnašanje.« (Kobal Grum 2003, 37) Kako človek misli sebe, je na eni strani posledica vrednot, ki jih v

nekem trenutku ponuja svet. Se pravi, da imajo v vsakem obdobju ljudje podobne značilnosti. Na drugi strani pa je tisto, kar nas dela posameznike, svobodna volja in ravnanje po vesti – pri izbiri, kako bomo videti v svetu.

Izbira, kako bodo današnje mladostnice videti, je zanje zelo pomembna. Težijo k drugačnosti, ki je kljub temu na koncu enaka. Fromm ugotavlja, da se ljudje v zahodnih demokracijah sploh ne zavedajo svojih večjih potreb in hotenj po prilagajanju, kakor so v to v resnici prisiljeni z mediji in podobno (Fromm 2006, 21). Tako se lahko mladostnice oddaljijo od svojega pravega jaza in si nadenejo lažno podobo. Seveda jim to podobo uspe ohranjati v svoji okolici, ki jih obkroža. V sebi čutijo tesnobo in nemir, toda s tem ne znajo ravnati. Zato mediji, ko mladostnice iščejo odgovore na svoje težave in iskanje samopodobe, niso najprimernejša rešitev iz več razlogov. Mladostnica, ki je v težavah, skuša namreč do rešitve priti na najlažji in najkrajši način, ker hoče bolečino, tesnobo, nemir čimprej izničiti. Ne potrudi se vprašati, zakaj to občuti. V medijih pa je velikokrat opaziti prav izkoriščanje vrednot in čustev ljudi, ki so v težavah, vendar ne zato, da bi jim resnično pomagali, temveč z namenom, da si pridobijo stranke. Tako mladostnica ne bo rešila težav, ampak jih bo samo preložila. Druga možnost je, da bo našla kak medij (časopis, internet ...), v katerem oglašujejo in svetujejo ljudje, ki niso usposobljeni za reševanje težav, kakršne ima. Tako bo lahko zabredla v še večje težave. Lahko pa si izbere medij, od katerega postane odvisna, in se tega ne zaveda. Mladostnica sčasoma izgubi stik z drugimi osebami, ne pozna odnosa med vrstniki in dialoga, ki bi ji lahko dal pristen odgovor in ne le neko iluzijo. Pomembno je tudi, v kakšni okolici je mladostnica živela, v kakšni živi in kakšno okolico bo na podlagi preteklih izkušenj izbrala.

2.1 Okolica

Mladostnica v dialogu z drugimi spoznava, kdo je. Drugi so kakor nekakšno ogledalo, ob katerem se uresničuje njena samopodoba. S tem postaja del izbrane okolice. Že spočetje, rojstvo in prvi koraki v življenju razodevajo in uveljavljajo dialoški položaj človeka, a težave lahko nastopijo že v samem začetku, pri spočetju, če se ni zgodilo v ljubečem dialoškem razmerju (Juhant 2011, 146). Vendar ni najpogostejša težava v dialogu. V poznejšem obdobju razvoja oseba, otrok vzpostavlja prve temelje v izmenjavi s primarno družino, z materjo, z očetom in pozneje z drugimi bitji. Če imajo te osebe že od prej krizo dialoga, ki jo prinašajo iz svoje izvirne družine, in si tega niso ozaveštile, vsekakor to vpliva na njihov poznejši dialog z okolico. Če je okolica kot mladostničina sekundarna pomoč prav tako kakor ona sama v krizi, lahko ostane prizadeta vse življenje oziroma te pomanjkljivosti vseskozi dopolnjuje. Mladostnica se išče, samopodoba je krhka, prav tako vrednote v okolici, v kateri živi. Okolica ji ponuja možnosti, da si vzame, kar bi ji pomagalo pri spoznavanju same sebe. Seveda je pomembno, da se zna odločiti, kaj je tisto pravo. Če na neki točki ugotovi, da okolica zavira njeno rast, sta potrebna ločitev in nov začetek v drugi okolici. Na takšen način se spoznava in vsak nov posameznik ji je v dialogu učitelj. Toda odločitev za mladostnico, ki je poškodovana, je težka oziroma se morda sploh ne odloči, ker se te možnosti niti ne zaveda.

2.2 Odločitev

Ljudje se ne odločamo o tem, kdaj se bomo rodili, ampak smo nekako »na vrsti«, da vstopimo v neko obdobje, ki je že zaznamovano z vrednotami. Tako se mladostnica tudi na podlagi značilnosti obdobja odloča o svojem življenju. Tu nastopi značilna problematika današnjega časa na splošno. Odločitev za nekaj, ki je povezano s pritiskom izbire. Sodobni človek je zasut z množico ponudb in mu je težko izbrati, saj je tudi izbira pravzaprav nekako vsiljena. Vsekakor ne gre, da ne bi izbral, to je tudi že izbira. Kremžar v delu *Prevrat in spreobrnjenje* razglablja o problemu odločitve sodobnega človeka, ki si z odločitvijo noče zapreti preostalih alternativ oziroma se jim ne želi odpovedati, to pa je, pravi, nezrelo razmišljanje. Tudi mladostnice se ne morejo upreti ponudbam oziroma jih ne morejo zavrniti. Vendar tako ne morejo napredovati. Ni odločitve brez odpovedi. Kot značilnost sodobnega časa Kremžar še izpostavlja nedozorelost odraslih in necenjenost starosti. Vzrok naj bi bil prav v neodločnosti, kajti »človek, ki se ne odloča, ne raste, se ne razvija, ker je vedno vezan na vse« (Kremžar 1992, 54). Zato je odločitev za nekaj pomembna, mladostnice bodo le tako začele dobivati vsebino in postale nekdo. Vse druge »priveske« bodo morale zapusti za seboj, obdržati in negovati pa le to, kar bo raslo z njihovimi osebami.

2.3 Odgovornost izbire okolice

Ena od možnosti je odločitev za odgovornost, kje in kako si želijo mladostnice uresničiti svojo podobo. Giddens v svojem delu *Modernity and Self-Identity* navaja Rainwatersovo, ki razpravlja o samopomoči, o samorefleksiji in o usmeritvi jaza, za katerega je odgovoren posameznik. Ljudje smo to, kar naredimo iz sebe. Se pravi: to, kar postanemo, je odvisno od našega obnovitvenega prizadevanja za ponovno zgraditev. Samoopazovanje in samouresničitev sta pomembna v vsakem trenutku in sta razumljena kot ravnotežje med priložnostjo in tveganjem (Giddens 1999).

Poleg že izpostavljenega problema, da mladostnice ne znajo ali nočejo sprejeti odločitve za nekaj, je opazen še drugi problem, ko mladostnice zaradi prevelike obremenjenosti z okolico nikoli niso sposobne uvideti možnosti, odgovornosti za samoupravo. Ne zavedajo se, da imajo možnost, biti odgovorne za svoje življenje in izbiranje. Raje/nehote se prepustijo toku in nadaljnji manipulaciji. Zavzamejo neki stil, s katerim se najbolj poistovetijo. Največkrat je to povezano s skupino, v kateri ni samo pomembno, kdo si, ampak se začne borba, da obstaneš v skupini s tem, kar se bolj približa stilu, ki ga je skupina izbrala. Skratka, govorimo o prevzemanju zunanjih stvari, od oblačil in vedënja do vrednot in nazorov. »Skupina je, kot da bi imela svojo kulturo, simbole, sankcije in obredja, v katere mora biti novi član socializiran. Na podlagi teh so lahko tisti, ki jim ne uspe doseči skupnih norm, izključeni.« (Marshall 1998, 488) Jaz mladostnic je v tem primeru zmanipuliran, saj je jazu njihova privzeta samopodoba tujek. Okolica kaže zlagano samopodobo, zato je pomembno, da mladostnice s to okolico prekinajo stike. Vendar to zanikajo, ne da bi se zavedale, ker ne vedo, kdo pravzaprav so. Zato imajo še vedno ob-

čutek praznine, ki jih je najprej prignal do sem. Občutka v začetnem valu, ko so prišle v skupino, niso zaznale, saj so bile navdušene nad novimi občutji. Ko pa bo – ali že je – val ekstatičnosti minil, bo občutek praznine, neizpoljenosti, nezadovoljstva, nesreče, tesnobe, nemira zopet prišel na plan in jih gnal dalje. Če se na tej točki ne bodo začele zavedati manipulacije, v katero so padle, zaradi nerešenih problemov ali nezmožnosti dialoga, se ne bodo zavedale svoje odgovornosti za samoupravo. Zato jim sledi nov val trenutnih zamaknjenosti, nato popolnih izčrpanj. Nezmožnost izstopa iz nihanj jih bo lahko vodila v droge ali druge vrste omam in na koncu celo v samomor. Ta občutek – ali bolje rečeno: stanje – bi lahko primerjali s Frommovim opisom orgiastičnega stanja, ko se človeški rod vedno bolj ločuje od primarnih vezi z naravo. Pri tem postaja potreba iskanja novih načinov, da bi ločevanju ubežal, intenzivnejša. Značilna za vsa orgiastična stanja pa je njihova intenzivnost; pokažejo se v vsej osebnosti, duhu in telesu; so prehodne in občasne (Fromm 2006, 19–20).

2.4 Izbira življenjskega stila

Zakaj pa si mladostnice kljub temu izbirajo takšen stil in okolico, ki jih omejuje in celo ruši njihovo samopodobo? Kakor že omenjeno, imajo mediji »velik vpliv na spreminjanje miselnosti, spoznanj, ustanov in same družbe« (Družbeni nauk Cerkve 1994, 435). Mladostnice, ki so v obdobju »razcveta«, med vsemi nagnjenji v človeku najbolj žene najmočnejše nagnjenje nasploh, to je želja po medsebojni spojitvi. To je sila, ki povezuje človeštvo, družbo, družino (Fromm 2006, 24). Ker se ne zavedajo odgovornosti in možnosti izbiranja, večkrat zaidejo. Za tovrstno iskanje oziroma tavanje je velikokrat vzrok primarna družina, saj mladostnice nimajo privzgojenih vrednot in čustvenega kompasa, ker so bile, kakor pravi Gostečnik, ali poškodovane zaradi »nedosegljivosti staršev, ki so ujeti v lastno ranljivost in konfliktnost njihove psihične strukture« (Gostečnik 2006, 263), ali pa so prejele nepravo sporočilnost vrednot nasploh, od družine ali iz medijev. Tako so prepuščene same sebi z nenehnim občutkom iskanja, ali bolje rečeno: hrepenenja, saj želijo zapolniti nekaj, kar jim manjka, nekaj, kar bi morale prejeti že kot otroci. To je pristen, ljubeč odnos. Ta manko zato iščejo v svetu.

Ker »sociologi vse bolj ugotavljajo, da današnji človek doživlja svet s pomočjo podobe in glasbe in vedno manj z besedo« (Sklepni dokument 2002, 62), se nad temi mladostnicami zato ustvarja pritisk vidnega na televiziji oziroma oglaševanja in sproži nepravo-lažno samopodobo ali celo nevarnosti, kakor so droge, razuzdanost, samomor in podobno reakcijo. Prav zato dokument tudi opozarja, da je »Cerkve vse premalo navzoča v svetu gledališke in filmske ter njima sorodnim umetnostnih zvrsteh« (63). Zaveda se, da umetniško izražanje že samo po sebi presega človeškega duha in ima poleg tega tudi pedagoško vlogo. To je lahko dobro izhodišče za poučevanje in ohranjanje vrednot, s katerimi mladostnice pridobijo znanje in predvsem zavedanje možnosti izbiranja. Že sam socialno-ekonomski položaj, v katerem so (Giddens 1999, 82), jih potiska v izbiranje. Mladostnicam zato begajo misli: »Kako izbrati, kaj sploh izbrati? Nekaj moram izbrati!«

2.5 Modna brv kot zgled neprimerne okolice

Tako lahko na ulicah vidimo različne stile, ki jih mladostnice prevzamejo, ne da bi se zavedale, zakaj. Ločijo se že po sami zunanosti, po izboru oblek, družbe, gest, govorice. Še večja izpostavljenost temu pritisku se kaže v modnem svetu, v svetu videza. To so predvsem mladostnice, ki se, že preden vstopijo v ta svet, marsičemu odpovejo. Ena od glavnih odpovedi je odpoved resnim zvezam, odnosom in kot posledica tega pristnemu dialogu. Nadomestijo jih krajše zveze in odnosi, ki koristijo za posel, dialog pa postane orodje brez vsebine. Ko so že v tem svetu, se zdi vse pravično. Nastopi, luči, vse oči, kamere so namenjene le njim. Tu se pokaže človeška šibka točka nečimrnosti, če pa je to še nagrajeno z denarjem, toliko bolje. Ti občutki jih vabijo nazaj in želijo si vedno več. Veliko jih zaradi prevelikih želja, ali bolje rečeno: utvar, pade v črno luknjo, v kateri se iščejo tudi z drogo in ne glede na položaj upajo, da jim bo uspelo. Za uspeh so pripravljene v nerealnih občutkih narediti vse, tudi marsikaj, kar vodi v brezosebnost, v nespoštovanje telesa in v nespoštovanje njihovih samih kot oseb.

Tu se postavi zanimivo vprašanje, zakaj si želijo biti manekenke. Zakaj obstaja takšno delo? Ali res ljudje potrebujemo, da nam nekdo pokaže, kar morda nikoli ne bomo oblekli? Odgovor je jasen. Današnji svet je potrošniško naravnani. Fromm v svojem delu *Umetnost ljubezni in življenja* razpravlja o tem, kako je potrošniška miselnost navzoča tudi v samih odnosih oziroma kako bo on ali ona izbrala partnerja na podlagi boljših lastnosti, ki so odvisne od okusa časa (Fromm 2006, 14). Rojeni smo v času preplavljenosti z možnostmi, hkrati pa je v tem poslu zaposlenih veliko ljudi; to povzroči, da je iz tega kroga skoraj da nemogoče izstopiti. Prodajalke, modni oblikovalci, manekeni, razni agenti, vodilni in predvsem dobro služéči managerji, ki so nekakšna vez med oglasom in ponudnikom, delajo za to okolico videza. Njihova naloga je vzbujanje pozornosti, ne glede na drznost, z jasnim ciljem pridobivanja novih kupcev prek motivacije zaposlenih. Borba je neusmiljena, saj hoče biti vsak boljši. Zdi se, kakor da bi preganjali številke. Višje so, boljše so, več je vreden manager in kot posledica tega v podjetju raste zadovoljstvo. Torej se tu ocenjuje le boljša motivacija zaposlenih in torej manipulacija potrošnikov. Zato se ljudje v današnjem času tako težko upirajo mamljivim ponudbam oglasov, saj so celo sami zaposleni pod tem pritiskom.

Seveda je pomembno, da ljudje delamo nekaj, v čemer smo dobri in radi počnemo. Dobro bi bilo zato imeti – ne glede na posel – pred očmi vrednoto življenja, resnico, spoštovanje do človeka, dobroto in iskrenost nasploh.

2.6 Medijski sistem kot okolica

Ni samo svet mode tisti, ki izkorišča in poudarja posamezne vrednote za korist dobička. Močno manipulira tudi medijski sistem, ki naj bi služil širjenju informacij o dogajanju med ljudmi. Časopisi, kakor so Slovenske novice, vzbujajo grozo že s samimi naslovnici. Ljudem, ki se ne zavedajo ali se nočejo zavedati odgovornosti za samoupravo oziroma osebno urejevanje svojih lastnih zadev, je večkrat takšen medijski sistem nekakšno pomagalo, ki jim polni občutek praznosti

življenja. Vendar kljub vsej ponudbi, ki jo daje, tem ljudem ne zapolni praznine, ki jo občutijo. Odziv ljudi na občutek praznine postane beg in skrivanje pred odgovornostjo. Kremžar dobro opisuje to početje sodobnega človeka: »Skuša zaposliti telo in duha z manj pomembnimi opravki, z množico vtisov, z zaporedjem občutkov, da mu ni treba sprejeti življenjske odgovornosti. Zato je kljub množičnosti nedružaben, kljub izžemanju telesa nezadoščen, kljub nasilju, ki ga išče in izvaja, negotov do sebe in drugih. Kljub nasičenosti čutov ostaja prazen in ubog.« (Kremžar 1992, 48) Zanimivo je, da je pisal o tem in opozarjal na to že leta 1992. Časi se v dvajsetih letih očitno niso spremenili. Lahko bi rekli, da je položaj postal še bolj zapleten oziroma pereč, tako da se »ubogost« ljudi začne že v zelo zgodnjih letih.

3. Potreba in želja

Velik problem v teh procesih je razvrednotenje spolnosti in telesa in z njima povezana nezmožnost ali neznanje občutenja ljubezni med parterjema. Mladim namreč spolnost pomeni pretežno le užitek in potrebo, ki jo je treba zadovoljiti, kakor potrjujejo številne internetne klepetalnice in različne ankete iz revij. Revija z naslovom Viva (Pirc Oreškovič 2008, 16) je opravila anketo s srednješolko, ki je izjavila: »Moja prijateljica in prijatelj sta pravkar »zabrla«, povsem neobvezno. Nista si všeč, ampak to je v redu, saj jima ni treba skrbeti glede nekakšnih čustev ... Tako se napijeta, punca hoče seks, tip hoče seks. Ne bo prišlo do prizadetosti, do zaljubljenosti in podobnih sranj.« Podobno stališče je zagovarjala že spolna revolucija v šestdesetih in v sedemdesetih letih 20. stoletja, da namreč spolnost ohranja zdravje, je najljubša igra, poteši potrebe in v spolnem dejanju človek doseže svojo lastno vrednost. V današnjem času zadnji del ne velja več, ne glede na to, da se razume, spolno dejanje je že v temelju zgrešeno in je zato človek zabredel v še hujšo pozunanjenost in o vrednosti ni več sledu. Spolno dejanje je igra in ni izraz ljubezni. Nekatere raziskave kažejo, da se je internetno gledanje erotičnih strani močno povečalo (Cooper, Scherer in Mathly 2001, 437), to pa vpliva na partnerske odnose, ki se končujejo ali pa se sploh ne vzpostavijo.

Res nam ni treba v podrobnosti, saj se je erotična industrija preselila že na splošne javne oglase, filme in videospote. Primer takšne razosebljenosti so resničnosti oddaje, v katerih ljudje prestopijo vse meje. Galimberti pravi, da so se s takšnimi oddajami podrle stene, ki ločujejo notranjost in zunanost; diskretnost, intimnost ljudi (Galimberti 2009, 49). Oddaja Veliki brat ponuja, da ljudje opazujejo tvojo dušo, ki pride na dan po nekaj dneh, in nato o tem poleg klepetalnic na internetu in televiziji razglablja celo revije. Zato so te oddaje celo »bolj pornografske od pornografije v pravem pomenu besede, saj je huje, če razgalimo dušo kot pa telo – napajajo iz odpadkov verske kulture« (51). Seveda takšno vsebino zazna že otrok in jo, celo že preden spolno in osebno dozori, nezavedno izvaja, jo oponaša. Galimberti se dalje sprašuje, zakaj imajo oddaje, v katerih se mladi tako razgaljajo, velik uspeh, in ugotavlja, da tu govorimo o aktivaciji teološke metafore, ki smo jo zakopali v svoje kolektivno nezavedno. »Kot gledalcem nam dajejo po-

sebnost pravico, ki je bila prej pravica Božjega očesa, da opazuje vsakogar izmed nas.« (52) Ta skrajnost s tem kaže – poleg izgube osnovnih vrednot telesa, ljubezni in spolnosti – še novo, že omenjeno negativnost, to je izgubo dialoga. Prvič, kot nespoštovanje sebe v odnosu do drugega in narobe, in drugič, obrat vase, kjer drugega sploh ne potrebujem. »Tudi moderni filozofi opozarjajo na razliko med potrebo in željo. Razlika pa je tudi v medosebnem dialoškem razmerju jaz – ti in predmetno razmerje jaz – ono. Gre za spoznanje, da ima človek do sočloveka dve različni usmerjeni razmerji.« (Stres 1991, 238) To je popolno razvrednotenje, razosebljenje drugega in s tem tudi zanikanje sebe kot osebe. Lahko bi rekli, da tu govorimo o nekakšni podobnosti narcizmu, vendar drugače, v smislu, da je tu celo egoizem osebe nezavedno zmanipuliran.

Podobno pravi Papeški svet za družino v dokumentu *Človeška spolnost, resnica in pomen*, da »je spolnost v današnjem svetu na osebni ravni izgubila značaj, ki se izraža v dopolnjujočih se vidikih, kot so človekove telesne in duhovne zmožnosti, integracija teh zmožnosti v harmonično enoto, ki človeku daje gotovost v osebnih in medčloveških odnosih. Na družbeni ravni pa je spolnost oropana komunikativne vloge, ki je zapisana v človeško naravo kot njena konstitutivna danost in človeka ne samo izraža, marveč kot misleče in hoteče bitje tudi dopolnjuje. Poleg drugih oblik porabništva spolnost postaja vedno bolj porabno blago. V ospredju je seksualni vidik. Ta teži k trenutni telesni potešitvi; drugega in njegovo spolnost ima za predmet lastne spolne zadostitve«. Ugotavlja, »da so predvsem družbena občila in nove oblike komunikacije ustvarila takšno ozračje«. Dokument nadalje opozarja »na družbo, ki prihaja in se bodo v njej razne oblike komunikacije še stopnjevale. S tem se bodo množile tudi nevarnosti, katerim bodo izpostavljeni otroci od zgodnjih let otroštva dalje. Kakor je bila nekdaj predvsem literatura hkrati z gledališčem potencialna nevarnost za prenos dvomljivega in morali škodljivega sporočila, in je pozneje filmski trak prevzel glede tega glavno besedo, tako so v novejšem času televizija in drugi elektronski mediji ter komunikacijska sredstva prinesla možnosti in hkrati nevarnosti za razvrednotenje morale, še posebej spolne.« (Papeški svet za družino 1996, 5–6)

Zavedati se je treba, da lahko mediji vplivajo na miselnost ljudi in na njihov odnos do vrednot, tako v negativnem kakor v pozitivnem smislu. Vsekakor jih potrebujemo, saj se iz njih učimo o svetu. Zato bi morali ljudje, ki »nosijo to težko odgovornost za resničnost obvestil, ki jih razširjajo, za potrebne učinke, ki iz njih sledijo, ter življenjske vrednote, ki jih prikazujejo« (Pavel VI 1994, 435), toliko bolj posvečati pozornost mladostnikom na splošno, ki so v najbolj odprti fazi svojega razvoja in so zato najbolj dovzetni za vtise iz medijev.

4. Iskanje mladostnic in nerealna samopodoba

Še posebna pozornost oziroma previdnost bi morala biti namenjena mladostnicam oziroma mladostnikom nasploh, ki prihajajo iz poškodovanih primarnih družin in se zato teže iščejo. Začnejo se nagonsko reševati in iskati nekaj, vendar

ne vedo točno, kaj. Kakor že omenjeno, podzvestno hrepenijo po vzpostavitvi pristnega odnosa, a se tega ne zavedajo. Zato je prvo, na kar se lahko zanesejo, tisto, kar vidijo, to je zunanji svet, saj imajo svojo notranjost/dialoškost poškodovano in ji kot posledica tega ne zaupajo. Velika nevarnost so mediji oziroma ljudje, ki jim dajejo vsebino, saj prispevajo k današnji informaciji, k resnici o svetu. S svojim obstojem resda ne silijo mladostnic v nič negativnega, vendar če so mladostnice šibke, lahko dobijo nepravne ideje, saj »prek medijev posredovano izkustvo vpliva na samoidentiteto in organizacijo socialnega življenja. Samoidentiteta in socialno življenje postajata v medijih vedno bolj prepletena.« (Luthar 1988, 71) Nekateri torej medije izkoriščajo za drugačne namene, kakor je prikaz resnice. Posredujejo namreč izkustva oziroma resnico, ki je v prid dobička. Posledica tega je, da imajo mediji s svojim »izkoriščevalskim« pristopom negativen vpliv. Moteč je predvsem vpliv na podzvestno upoštevanje medijev, ker mladostnice niso sposobne ozavestiti svoje izvirne krize vrednot, to pa vodi v vrednotno krizo obstoja. Kakor že omenjeno, so mladostnice pod večjim vplivom kakor zrelejše osebe, saj so v najboljčutljivejšem fizično-duhovnem razvoju. V raziskavi smo se osredotočili na mladostnice v starostni skupini od 14 do 27 let, ki so zaradi svoje na splošno večje »občutljivosti« medijem bolj izpostavljene. Zaradi tega vpliva imajo lahko nerealen pogled na svoje telo, to pa vodi v razne zasvojenosti. posledica tega pa je problematičen odnos do telesa, do telesnosti in do poznavanja vrednote ljubezni.

4.1 Vpliv medijev na nerealen pogled na telo

Kot zgled teh problematik smo že omenili modni svet, ki je velikokrat neprijemna okolica za vzgojo in za realno samopodobo mladostnic. Izpostavili smo problem izgube odnosov in pozunanjenosti odnosov, ki vodi v brezosebne spolne odnose za zadovoljitev potrebe ali celo za zaslužek. Modnemu svetu, ki teži k popolnosti telesa in videza, se pridružujejo tudi druga področja, kakor so zdravje, šport, hrana in podobno. Seveda, če ljudje tehtno premislijo o videnem ali prebranem, to ni nič narobe, problem nastopi, če se to ne zgodi. Tako je na primer prišlo prek oglaševanja v medijih v splošno zavest, da je za zdravo življenje redna športna aktivnost zelo pomembna. Vendar če je zdravo življenje utvara in je cilj le neki tip – morda celo umetno popravljenega – lepega telesa, se pokaže problem nerealne samopodobe. Ta samopodoba lahko izvira iz kake nerešene krize v otroški dobi, ker pa se v nadaljnjem razvoju ni razrešila, lahko traja vse življenje. Človek, ki mu v mladosti ni uspelo čustveno urediti svojega odnosa, je nenehno v nevarnosti podrejanja, to pa s pridom uporablja medijski sistem, ki tako pozunanja človeškost, da človeškost izgubi svojo prvinskost in se namesto v medosebnem stiku nadomestno uresničuje na obrobju svoje eksistence.

Mediji za to uporabljajo sredstva oglaševanja in prikrejevanja človekove bivanjske resničnosti.

Poglejmo na primer vpliv televizije z oglaševanjem za hitro, učinkovito hujšanje s kapljicami, tabletami, kremami ipd., še posebno v pomladanskem času, ko zanimanje za šport očitno naraste predvsem med ženskami. Izpostavljamo mladostnice v starosti od 14 do 27 let, ki izkazujejo povečano zanimanje za šport, za lep

videz v kopalkah. Mladostnice so namreč v velikem deležu precej nezadovoljne s svojo postavo.



Graf 1: Anketa 2010, Mateja Centa

Sedeminpetdeset deklet je s svojo postavo srednje zadovoljnih. Sklepamo, da na sebi opažajo pomanjkljivosti, vendar te pomanjkljivosti niso zaskrbljujoče. Lahko pa se hitro zgodi, da dekleta, ki se skriva za tem odgovorom, zapade v naslednji rezultat: enaintrideset deklet je precej nezadovoljnih s svojo postavo, ker na sebi opažajo veliko pomanjkljivosti. Pomanjkljivosti so ponavadi mišljene: široki boki, prevelika teža in razne nepravilnosti na obrazu. Te ideje o pomanjkljivostih v največji meri sprožajo oglasi, filmi ipd. v medijih, ki jim je cilj dobiček in ne klic k zdravemu načinu življenja.

Sledi osem zelo zadovoljnih deklet, to je spodbujajoče, in šest deklet, ki so zelo nezadovoljna s seboj in celo sovražijo svoje telo. Tu je zaslediti celo odpor do svoje lastne podobe.

Ali je to realen samopogled na telo, je težko trditi, saj bi bilo treba napraviti izračune indeksa idealne teže in morda upoštevati še kake druge dejavnike, ker je problem debelosti navadno posledica psihičnih težav in tudi medijsko ustvarjenih pričakovanj javnosti, vse to pa vpliva na omenjena gledanja. Zato je tudi na ta pogled in občutje, ki ju imajo glede svojega telesa same anketiranke in iz katerih izhajajo analize, treba gledati v tem okviru.

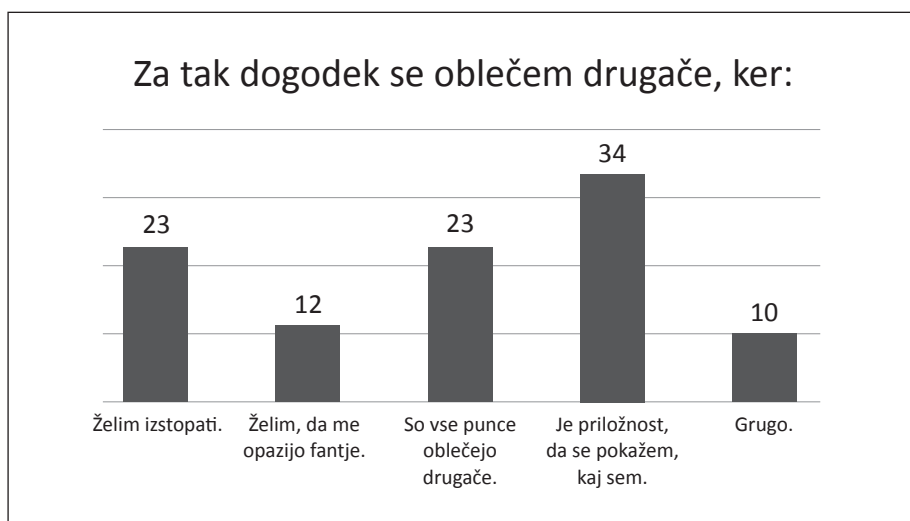
Predvsem nas je zanimalo, zakaj bi mladostnice želele imeti popolna telesa in videz, od kod jim ideja, da z njimi nekaj ni vse prav in kam takšno razmišljanje vodi.

5. Nekakovostno preživljanje prostega časa mladostnic

Eden od dokazov, kako mediji vplivajo na videz, je menjava stilov, ki jim mladostnice sledijo. Mrazova v svojem diplomskem delu *Ideal lepote in motnje*

hranjenja zanimivo izpostavi dejstvo, ki ga lahko razberemo iz spremljanja medijskih sporočil: da je ženska po naravi grda. »Nikoli in nikdar ne moreš biti dovolj dobra, vedno si lahko še lepša.« (Mraz 2011, 63)

Današnji čas je prežet z modo, ki se še zdaleč ne omejuje samo na oblačila. Moda je celoten uveljavljeni način življenja, v katerem odsevajo družbene spremembe, razvoj kulture, znanosti, umetnosti, tehnologije, spreminjanje potreb, načina življenja in stanja duha neke družbe. Tako so mladostnice nekako prisiljene k izbiri in samokritiki na podlagi prikazanega v medijih. Največ spremljamo medije v prostem času, ko vsak počne, kar se želi. Lahko bi trdili, da je to delni pokazatelj osebnosti. Zato smo tu posvetili pozornost mladostnicam in njihovem preživljanju prostega časa: že ob bežnem sprehodu skozi večje mesto lahko zasledimo v uličnih barih in gostilnah veliko mladostnic, ki se »dolgočasijo« ob kavica. Število se poveča v večernem in nočnem času, ko se predvaja »druga« televizija, ko so igralke dekleta. Zakaj? Mladostnice v prostem času redno spremljajo medije, da ostanejo v koraku s časom, da ostanejo v stiku z najnovejšimi modnimi usmeritvami. V medijih tudi iščejo odgovor, kako živeti, saj imajo nizko samopodobo in/ali nimajo odrasle osebe, ki bi jim svetovala oziroma delila z njimi čustveni svet, v katerem nastopajo tudi ti strahovi samopodobe. Ne zavedajo se, da so v ozadju medijev plačani ljudje, ki dobro poznajo psihologijo ciljnih skupin ljudi: prav zato jih tudi znajo privabiti in ponuditi rešitev. Mladostnicam, ki se nehotе prepuščajo vplivu rešitve iz medijev, je prvi in najlažji odgovor televizija, tisto, kar vidijo in slišijo, je zagotovo prav in dovoljeno. Svojo »ugotovitev« življenja, rešitev iz medijev, pa imajo mladostnice priložnost pokazati, ko gredo zvečer ven. Tu se počutijo sprejete, zabavne in ta občutek jih neutrudno vabi k ponavljanju.



Graf 2: Anketa 2010, Mateja Centa

Analiza ankete pokaže, da štiriintrideset deklet od sto dveh vidi v posebnih dogodkih, ko »gredo ven«, priložnost, da se pokažejo, kaj so. Dekleta v sebi skrivajo željo po izraznosti. Kaj pa v resnici želijo izraziti? Ali to pomeni, da je njihovo običajno življenje zlagano, ali je torej resnično to, kar lahko pokažejo, ko gredo ven, se pravi tisto, kar lahko »pokažejo« v javnosti? Zdi se, da je pravi odgovor: kombinacija vsega skupaj. Dekleta življenje, ki ga igrajo, ko gredo »ven«, do neke mere v tem medijskem svetu že živijo v vsakdanjem življenju, saj televizija in oglasi kažejo to kot nekaj običajnega. Morda je to drugače kakor včasih, nekaj dvajset let nazaj, ko je veljalo, da smo boljše obleke privlekli iz omar le za nedeljo ali poseben praznik oziroma dogodek. Čas se je očitno spremenil, »ta boljše« obleke so zunaj vsak dan, zato bi lahko rekli, da se dekleta ne glede na priložnost ali dogodek ne pokažejo povsem v drugačni luči, kakor v resnici so, saj je njihovo celotno življenje stkano iz teh javnih prikazov, kakor jih vsiljujejo mediji oziroma so jih same prevzele. Morda si le več upajo v smislu dogodka, rahlo pretiravajo oziroma poudarijo, kar že vedno so.

Drugi odgovori le dopolnjujejo te osnovne ugotovitve. Triindvajset deklet si želi izstopati na kakem tovrstnem dogodku in enako število jih najde izgovor, češ da se vsako dekle obleče drugače. Dvanajst deklet si želi, da bi bile opažene od fan-tov, deset jih ima želje po nastopanju, prepoznavnosti, vidnosti: »Uživam v oblačenju«, »sem drugačna kakor vsak dan, kavbojke in majica«, »da občutim dogodek« (Anketa 2010).

Mediji torej dajejo neko idejo o življenju. Če mladostnice večino prostega časa namenijo spremljanju medijev, ker ni osebe, ki bi jih odvrnila od enostranskih pogledov, in imajo že v temelju skrhane vrednote, ima lahko to zelo slabe posledice.

6. Izgubljanje osebnih vrednot

Kakor že omenjeno, si mladi poleg menjavanja stila dovoljujejo vedno več drznosti tudi v spolnosti oziroma razgaljenosti in razuzdanosti v javnosti, ki jo prikazujejo mediji kot nekaj povsem običajnega. »Ti mladi ne vedo, ali se njihova nedoločljiva strast navezuje na srce ali spolnost.« (Galimberti 2009, 108) Razlog za takšno vednjenje je odsotnost oziroma neobnavljanje osebnih vrednot, ki bi jih lahko krepil le živ dialog v pravi okolici.

Tako je danes pereč problem pri mladih razvrednotenje spolnosti in telesa, kaže pa se v izgubljanju kompasa osebnih vrednot. Spolnost je izraz ljubezni, vendar mladostnice danes ne vedo, kaj je ljubezen, ali preprosto vanjo ne verjamejo. Zamenjujejo zaljubljenost za ljubezen, to pa je razlog za številne neresne in predvsem kratkotrajne zveze. Zaljubljenost oziroma privlačnost je čustveno stanje, kemijski odziv na drugega. Splošno znano je, da zaljubljenost traja približno šest mesecev, po tem obdobju sledi spoznavanje osebe in šele po treh letih naj bi se osebi dobro spoznali in začeli postajati odprti za ljubezen. Za današnje mladostnice je to predolga doba, saj si pod vplivom medijev želijo nenehnega občutka zaljubljenosti

oziroma – kakor pravijo – »metuljčkov v trebuhu«. Drugače povedano, zanimanje traja samo tako dolgo, kakor traja vznemirjenje (108). Kmalu zapadejo v opojnost ene noči, saj jim trajnejša zveza prinaša preveliko obvezo. Tako se spolnost, ki jo zamenjujejo za zaljubljenost, vedno bolj ločuje od ljubezni. Telo postane orodje in pomagalo, spolnost tehnika in šport, čustva se zožijo le na občutek zadovoljitve oziroma potrditve v smislu, da so »dobre«. Zato bi moral biti tukaj velik poudarek na osebni vzgoji, ki bi ji bil vzor krščanski družbeni nauk.

7. Vzgoja otrok

Osebnostna vzgoja, ki bi kljubovala tem enostranskostim in prevladujočim usmeritvam v sodobnem svetu, je zelo zahteven proces, saj pri vzgoji otrok govorimo o čistosti oziroma integrirani spolnosti, ki za doseganje osnovnih ciljev zrele osebnosti ne sme biti poškodovana. Že omenjeni dokument Papeškega sveta za družino našteva tri cilje za preprečitev teh enostranskosti na področju spolnosti.

Prvi cilj je, da se »ohrani v družini pozitivno ozračje ljubezni, kreposti in spoštovanja božjih darov, posebej daru življenja«, to pa je včasih težko. Posebno težko je ohranjanje pozitivnega ozračja ljubezni, če nastopijo v družino težka bolezen, varanje, smrt in podobne preizkušnje. Vendar je to odnos, v katerega sta vstopila dva razumna človeka, ki se zavedata, kaj pomeni nekoga ljubiti, še posebno ko je otrok že rojen. Kolikor težje je sprejeti težko situacijo, toliko boljša je lahko šola za otroka, da se nauči najglobljih vrednot. Zato morata starša v takšnih situacijah predvsem uporabljati razum, prečiščen z veliko razumevanja, zavedanja pomembne naloge starševstva in s tem odgovornosti za otrokovo nadaljnje življenje, še posebno v zvezi s spolnostjo, ki je danes med mladostniki tako razvrednotena. Kadar med staršema nastopi varanje ali podobna situacija, se morata odgovorno, s spoštovanjem pogovoriti, imeti odprt, prečiščujoč dialog, v katerem ju vodi vera, in skupaj z otrokom naj najdejo rešitev, ne glede na situacijo. Potrebno je razumevanje, ki pokaže, da sta mož in žena šibka v svoji človeškosti. Ko si to priznata in sprejmeta za to odgovornost, lahko s tem »pomagata otroku, da postopoma razume vrednost spolnosti in čistosti, podpirajoča njegov razvoj z razsvetljevanjem, zgledom in molitvijo«, ki je drugi cilj tega dokumenta. Tako preidemo do tretjega cilja, ki izhaja iz prvih dveh: starša s takšnim zgledom »pomagata otroku, da razume in odkrije svoj lastni poklic v zakonu ali devištvu, ki je posvečeno božjemu kraljestvu, v skladu in ob spoštovanju njegove danosti, nagnjenj in darov Svetega Duha« (Papeški svet za družino 1996, 5–6). Če bo otrok videl starša, ki se razumeta in sta srečna, bo tudi sam to iskal. Predvsem pa bo znal to posredovati nekomu, in ko bo našel, bo hvalen. Nezavedno bo iz svoje primarne družine črpal pogon za svojo družino in ji pozneje z zavedanjem ob težkih situacijah znal stati ob strani.

8. Občutenje »praznine« ogroža vrednote, hrano, telo

Takšen odnos, ki bi prinašal vrednote, je danes trdo delo. Na splošno je danes čuti med ljudmi, ne samo med mladostnicami, ki smo jih omenjali, nestabilnost, nizko samopodobo, nezadovoljstvo z življenjem nasploh. Kljub vsej zasičenosti ob navidezni pomoči medijev ljudem še vedno nekaj manjka. Nesmiselnost je v tem, da to medijem daje še večjo moč. Napajajo se iz sprevrženih človeških čustev in iz tega izvira nevarnost, da se bo izgubila ideja o etičnem človeku. Človek si dela utvare, da je s pomočjo medijskega sveta postal vzvišen in samozadosten, tako kakor v raju, ko je utrgal »sadež spoznanja« (1 Mz 2,9). Za Nietzscheja se doba konča, ker ne verjame več v to, kar jo je spodbujalo in ji stoletja vlivalo življenjske moči: »Moderni človek iz izkušenj verjame zdaj v to, zdaj v drugo vrednoto, potem pa jo opusti. Krog presežnih in opuščenih vrednot je čedalje večji. Vedno bolj je opaziti praznino in revščino vrednot. Nazadnje si človek drzne kritizirati vrednote nasploh: prizna njihov izvor in ve dovolj, da ne verjame več v nobeno vrednoto.« (Galimberti 2009, 17) Umirajo vrednote, ki človeka delajo človeškega. Kakor smo videli, sta že sam odnos do hrane in odnos do telesa, ki sta najbolj vidna potreba človeka, negativna oziroma razvrednotena. Položaj iskanja nečesa, izkrivljenost vrednot in rezultat tega dvojega dobro ponazorijo tudi pereči problem bulimije in anoreksije deklet. Vse se začne z občutkom praznine, ki jo želijo zapolniti. To je zelo intenziven občutek, ki je drugačen od običajne lakote, imenuje se volčja lakota. Zavest se zoži in oseba se usmeri samo na to, kar si želi pojesti (Rozman 2004, 182). Ko dekle konča prenažanje, začuti gnus in želi vso to nesnago spraviti ven, zato bruha. Občutek je odrešujoč, vendar praznina kmalu zopet nastopi. Razlog za takšna nerazumna dejanja, ki so opisana, dobro ponazorijo zakrknjeno faraonovo srce. V svetopisemskem pomenu je prav srce tista notranjost, bitno dno, kjer se oseba odloča, kako bo ravnala, in če je srce zakrknjeno, ravna nenadzorovano. Vzrok za zakrknjenost je pomanjkanje ali umanjkanje dialoga, mediji pa so tukaj kakor opij: zavajajo in ne dopustijo realnega uvida ljudem, ki so poškodovani.

Vendar so mediji oziroma družbena občila tudi »vsekakor koristni: v hipu posredujejo obvestila z vsega sveta; kljub razdaljam povezujejo med seboj kraje in pospešujejo edinost med ljudmi tako, da je mogoče še bolj razširiti izobraževanje in višjo stopnjo kulture« (Pavel VI. 1994, 435). Ustvaril in ustvarja jih človek in sami po sebi ne bi smeli biti tako slabi, saj želijo sporočati v svet odkritja in novice in tudi zblížujejo in združujejo ljudi. Prav zato bi se morali ustvarjalci medijev še bolj držati temeljnega etičnega načela, da sta »človeška oseba in človeška skupnost cilj in merilo uporabe sredstev množičnega obveščanja« (Papeški svet za družbeno obveščanje 2000, 30). Očitno je nekje nastalo odstopanje in v ospredje je stopil človeški pohlep, ki bo sčasoma razvrednotil vrednote. Vsekakor pa ne gre gledati tako črno. Tudi onesnaženo vodo lahko spijemo, ko jo očistimo. Ljudje torej lahko s svojo pravo, srčno naravnostjo vplivajo dobro na ljudi okoli sebe, tudi na tiste, ki so zašli s poti. Ljudje, ki se zavedajo položaja, se morajo medsebojno spodbujati in rasti in s skupnimi močmi vplivati na onesnaženo vodo, da se pretoči. Nikakor se ne smejo ustaviti, ampak ostati morajo tekoča voda, ki v sebi vključuje mnogo pritokov in ostaja odprta za nadaljnji tok.

9. Vzpostavitev dialoga z mladostnicami

Mladostnice tako potrebujejo in dobivajo trdne vrednote, posredovane skozi dialog primarne družine. Ta jim daje vzor s krščanskim naukom, ki ga bodo pozneje same z nadgrajenim dialogom, očiščevalnim za njihovo samopodobo, prinesle v okolico, kakršno bodo zavestno izbrale. Seveda ne smemo izpustiti tudi pomembnosti sekundarne socializacije, šole, in tu izpostavljamo predvsem učitelje, vodnike in hkrati stebre mladostnic in mladine nasploh. Ti ljudje bi morali biti najprej predvsem ljudje s čustveno inteligenco in nato izobraženci. Galimberti zato poudarja pomembnost njihove zavzetosti za učence in ne samo za izobraženost, tako da bi lahko mlade učili graditi čustvene vezi in solidarnosti, ki bi jih pripeljale iz osame, v katero jih zapira družba egoističnih idealov. Zato tudi Koroščeva opozarja na pomembnost čustvene vzgoje v šolah, saj se je treba zavedati, da je čustvo predvsem odnos (Korošec 2010, 8).

Pri očiščevanju odnosov in čustev z dialogom pa je vera tista možnost, ki lahko bistveno pripomore k dobri samopodobi. Njeno vlogo bomo ponazorili s kroglo.

V sredini krogle je izvorna vera, temeljno človeško jedro in temeljna usmeritev, ki daje trdnost preostali podobi. Krogla se vrti, na površini je polno ovir, vendar je človek lahko uspešen pri premagovanju teh ovir le, če ne teži v borbi z ovirami, misleč, da bi tako prišel na vzpetino in na končni cilj. Težko je spoznanje, da vrha sploh ni oziroma da celotna krogla pomeni vrh in da smo vedno, ko smo na vrhu, tudi na začetku. Zato je ves čas je potreben dialog, ki z ovirami ne prikriva cilja, ampak ga osmišlja, mu daje polnost, tako da je vsaka ovira vir središča in povezovanje z njim.

Podobno je s samopodobo omenjenih mladostnic, ki so jih zmanipulirali mediji. Izgubile so stik s središčem in torej z resničnostjo samih sebe in zgrešile svojo vpetost v kroglo, v celotno resničnost, stik z ogledali, stik s sočlovekom, se pravi: pristni ponotranjeni odnos, v katerem je pristni dialog z drugim, s sočlovekom in z Bogom. Pota do drugega so pristni odnosi, katerih del so pogovori in molitev, ki krepijo vero. Če pa se ukvarjamo z zunanostmi, iščemo nekaj, kar ni, je obrobno oziroma navidezno, neresnično v odnosu osebne pristnosti.

Ljudje pogosto raziskujemo le površino krogle, ki nas neposredno priklepa na svoj zunanji videz, vendar je pomembno, da odkrivamo prek soljudi in drugih opornih točk, kakor sta Sveto pismo in verna skupnost (Cerkev), prave globine življenja, saj je v sredini nekaj več.

Reference

- Cooper, Al, Coralie Scherer in Robin M. Mathy.** 2001. Overcoming Methodological Concerns in the Investigation of Online Sexual Activities, št. 4. <http://collections.lib.uwm.edu/cipr/ima-ge/205.pdf> (pridobljeno 3. 4. 2012).
- Fromm, Erich.** 2006. *Umetnost ljubezni in življenja*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Galimberti, Umberto.** 2009. *Grozljivi gost: nihilizem in mladi*. Ljubljana: Založba Modrijan.
- Giddens, Anthony.** 1991. *Modernity and Self-Identity*. Oxford, UK: Blackwell Publishers Ltd.
- Gostečnik, Christian.** 2006. *Neustavljivo hrepenenje*. Ljubljana: Založba Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Juhant, Janez.** 2006. *Človek v iskanju svoje podo-be: Filozofska antropologija*. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2011. *Za človeka gre*. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- . 2012. *Človek in religija*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Kobal, Darja.** 2000. *Temeljni vidiki samopodobe*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Kobal Grum, Darja.** 2003. Neodvisna in soodvisna samopodoba. V: Darja Kobal Grum, ur. *Bivanja samopodobe*. Ljubljana: 12.
- Korošec, Marjana.** 2010. Kdo so mladi danes? *Vzgoja*, št. 48:6–8.
- Kremžar, Marko.** 1992. *Prevrat in spreobrnjenje*. Celje: Mohorjeva družba.
- Luthar, Breda.** 1998. *Poetika in politika tabloidne kulture*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Marshall, Gordon.** 1998. *A Dictionary of Sociology*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Mraz, Nina.** 2011. Ideal lepote in motnje hranjenja. Diplomsko delo. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Papeški svet za družino.** 1994. *Človeška spolnost, resnica in pomen*. Cerkveni dokument 66. Ljubljana: Družina.
- Pavel VI.** 1994. Apostolsko pismo *Octogesima Adveniens*. V: Janez Juhant in Rafko Valenčič, ur. *Družbeni nauk Cerkve*, 425–450. Zbirka Teološki priročniki 13. Celje: Mohorjeva družba.
- Papeški svet za družbeno obveščanje.** 2000. *Etika v družbenem obveščanju*. Ljubljana: Družina.
- Pirc Oreškovič.** 2008. Kaj delajo naše hčere? *Viva* (Ljubljana), april 2008, 16–19.
- Rozman, Sanja.** 1998. *Peklenka gugalnica: Kako lahko postanete odvisni od hrane, seksualnosti, dela, iger na srečo, nakupovanja ter zadolževanja, sanjarjenja in televizije, duhovnosti, odnosov ... in kako se tega rešite*. Ljubljana: Vale-Novak.
- Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem.** 2002. Ljubljana: Družina.
- Valič, Ana.** 2010. Povezanost telesne samopodobe s samospoštovanjem in pogojenostjo samospoštovanja. Diplomsko delo. Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.

Valentin Kalan. *Evrotropija – »dobra Evropa«*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2010. 327 str. ISBN: 978-961-237-369-6.

Knjiga Valentina Kalana *Evrotropija – »dobra Evropa«*, s podnaslovom *Geneza sodobne filozofije od Kierkegaarda do Heideggra*, ki je prerez avtorjevega večdesetletnega filozofskega ukvarjanja, obsega sestavke, razprave, eseje in krajše zapiske, razporejene v dva dela, na katera se členi struktura knjige. Besedila prvega dela zajemajo časovni razpon od diplomskega dela o Kierkegaardu (1966) do razprave o temeljnem razpoloženju sodobne filozofije (2010) in se lotevajo različnih aktualnih filozofskih tem, ki sledijo črki vélikih evropskih mislecev, kakor so Dilthey, Nietzsche, Heidegger, Freud, Kierkegaard, Marx in Hegel. Številna vprašanja in teme, ki se plečejo skozi knjigo, so obravnavana pod obnebjem prevladujoče tematike sodobne Evrope. Naslovna beseda *Evrotropija* se navezuje na besedo *eutropia*, ki pomeni dober značaj oziroma dobro razpoloženost značaja. Odgovor na vprašanje, *kaj je tisti dobri evropski značaj, ki naj bi bil danes nam, sodobnim Evropejcem, za »vzor«*, lahko povzamemo z znano formulacijo: evropska modrost. Ta modrost seže v čas, ko se je na tleh Male Azije prižgala luč evropske Sofije, zato lahko sodobno Evropo in njena vprašanja mislimo samo v povezavi z – našemu času predano – tradicijo. Kalanov poudarek glede teme sodobne Evrope je torej, da jo lahko le mislimo v okviru zgodovine (tukaj je prepoznavna avtorjeva fenomenološko-

-hermenevtična usmerjenost, ki se inspirira pri Nietzscheju in Heideggerju). S tem smo v grobem nakazali orientacijske točke, ki usmerjajo Kalanov diskurz.

Namen tega kratkega zapisa je predstavitev knjige prihodnjemu bralcu. Kljub izpostavljeni prevladujoči tematiki sodobne Evrope nas avtor popelje pred raznovrstnost problematik številnih mislecev, zato bi bila predstavitev vseh vprašanj, ki jih prinaša delo, glede na obseg tega zapisa obsojena na kazalni povzetek. Izpostavili bomo tri mislece in s tem tri razprave in njihova vprašanja, ki so pomembno vplivala na razvoj sodobne filozofije. V tem omejenem okviru bomo opozorili na Kalanov pogled na vprašanje eksistence in zgodovinski človeka in na bitno-zgodovinsko mišljenje z ozirom na razpoloženja, ki se v tem vrstnem redu ujemajo z razpravami o Kierkegaardu, o Diltheyu in o Heideggerju.

Tokrat prvič objavljeni spis – avtorjevo diplomsko delo *Načelo dialektike pri Heglu in Kierkegaardu* – je zanimiv predvsem zaradi pogleda na filozofijo eksistence, kakor jo je zastavil S. Kierkegaard. Kalan predstavi Kierkegaarda kot krščanskega eksistencialista in s tem nasprotuje omenjeni Jaspersovi tezi, da je krščanska komponenta pri Kierkegaardu nekaj, kar bi lahko preprosto odmislili. Avtor pravi, da je to, kar poganja njegovo misel, prav težnja: *postati kristjan*, ki jo opisuje tudi kot premik od splošnega k uposameznitvi, znotraj katerega se odvija tudi vsa polemika zoper Heglovo dialektiko absolutnega duha. V razpravi je izpostavljen predvsem Kierkegaardov

gnev proti Heglovi absolutni identiteti. Ta identiteta popolnoma odpravi razliko, ki jo oče eksistencializma razume kot odnos med človekom in bogom in kot zanj nepremostljiv prepad med dejanskostjo in logiko. V logiki namreč ni prostora za naključnosti, ki bistveno opredeljujejo dejansko bivanje eksistence. Dejanske eksistence ni mogoče zagrabit z abstraktnimi določili logike. Kot ključno Kierkegaardovo eksistencialno kategorijo pa omenja paradoks. Paradoks je prav tako nespravljiv s Heglovim sistemom in ga lahko razumemo le znotraj klica: *postati kristjan*; ta klic se uresniči v tretjem religioznem eksistenčnem stadiju, ki bi ga lahko povzeli kot osrednjo situacijo eksistence pred Bogom.¹ V religioznem stadiju pridemo v odnos do večne resnice. Čeprav je med človekom in Bogom absolutna razlika (ne absolutna identiteta!), se Bog kot večnost razodene v času, to pa je za Kierkegaarda paradoks, nekaj, česar ni mogoče misliti in je nekaterim v spotiko, za druge nespamet (1 Kor 1,23). Postati kristjan se torej ujema z uposamljenjem, ki se uresniči v religioznem stadiju pred Bogom kot čisti (krščanski) paradoks. Kalan v *sklepnih pripombah* polemizira s Kierkegaardovim »programom« *postati kristjan* in mu očita enostranskost. Če je Kierkegaard na eni strani postavil posameznika nasproti splošnosti, pa je na drugi strani popolnoma pozabil na družbeno razsežnost človekovega prebivanja. Stanje pred Bogom je zanj možno le na račun družbenega, ali še radikalneje: na račun sveta. Povedano drugače: Kalan vidi težavo v tem, da odnos med človekom in Bogom popolnoma zasenči ljubezen do drugega in s tem

družbeno odgovornost ter se tako obrne proti svetu. Takšno branje Kierkegaarda je upravičeno, čeprav se danes najdejo poskusi, njegov eksistencializem misliti kot pristni, neposredni odnos do drugega (Derrida 2004; Repar 2009).

Če je Kierkegaard reševal pristnega posameznika, ki se uposamlja vpričo transcendence, a pozablja na svojo družbeno dolžnost, s tem pa tudi na svojo zgodovinskost, opozarjata študiji o Diltheyu, Diltheyevo zgodovinsko mišljenje (1968) in Svet kot zgodovina. Osnovni problemi in motivi Diltheyeve filozofije (1970), prav na zgodovinskost človekovega prebivanja, to pa se izkaže za rodovitni humus, iz katerega je črpalo mišljenje po Diltheyu. Izhodiščna teza druge razprave je predvsem: »... da zgodovinsko teorijo omogoča samo človeško bivanje kot zgodovinsko...« (Kalan 2010, 9). Obe razpravi se osredotočata na Diltheyev poskus utemeljitve duhovnih znanosti, ki se nato razvije v predstavitev njegovega filozofskega sistema, katere mu sledi tipologija svetovnih nazorov. Kalan oriše Diltheyevo filozofijo kot poskus kritike zgodovinskega uma, ki prejme svojo legitimnost prav iz dejstva zgodovinskosti človeka. Predstavi nam kompleksni sistem njegove misli od doživljanja kot pridelice zgodovinskega sveta prek strukturnih sovisij do hermenevitične utemeljitve strukture življenja. Glavna Diltheyeva zasluga je prav to, »da je poudaril, da je razumevanje storitev samoosmišljanja« (69). Ta misel je pustila močan pečat v razvoju Heideggerjevega mišljenja biti. Heidegger ima v Kalanovem delu posebno mesto, saj je več razprav namenjenih prav njemu (Heidegger in Descartes, Logični aksiomi in pesniško mišljenje, Dve razpravi o času, Heideggrovo razumevanje narave ...).

¹ Kierkegaard loči med tremi eksistenčnimi stadiji: med estetskim, etičnim in religioznim. Gibanje od estetskega prek etičnega do religioznega se dogaja skozi počutja (tesnoba, obup ...).

V nadaljevanju bomo pozornost namenili razpravi Znanost in razpoloženje (pathos), o pomenu Aristotelovega nauka o čustvih za Heideggrovo fenomenologijo razpoloženj (Stimmungen). Besedilo je zanimivo v več pogledih: avtor izpostavi temo razpoloženj, ki v sodobni filozofiji dobijo nov pomen; vprašanje počutij v filozofiji odpira bitno-zgodovinsko tematiko in s tem radikalizira temo zgodovinskosti mišljenja, kakor je bila zastavljena pri Diltheyu; ne nazadnje počutja razklepajo vprašanje našega sodobnega prebivanja v svetu. Kalan izpostavi, da filozofija z nastopom Sokrata spremeni svoj odnos do čustev, ki niso več izvor resničnega spoznanja, temveč nekaj, kar pomeni oviro na poti k resnici. Ne glede na ta prelom pa je Aristotelova filozofija pomembno vplivala na »rehabilitacijo« *patetične razsežnosti človekovega življenja*, ki doživi dokončni preboj s Heideggerjevo filozofijo. Avtor izpostavi Heideggerjevo branje Aristotela, kakor mu lahko sledimo v njegovih predavanjih Temeljni pojmi aristotelске filozofije. Aristotelov opus obravnava razpoloženja z retoričnega, etičnega in psihološkega vidika, svoje mesto pa najdejo tudi v delu *Kategorija* in v *Metafiziki*. Kalan poudari, da ima v Heideggerjevi analizi Aristotelovega nauka o čustvih pathos dva glavna pomena: »a. pathos je določilo bitja, ki ima čustva; b. pathos je moja bit-v-svetu, moja pripadnost svetu« (238). Opredelelitev patosa kot moje pripadnosti svetu odmeva skozi ves Heideggerjev opus.

V delu *Bit in čas* lahko preberemo, da teorija afektivnega po Aristotelu ni naredila vidnejšega koraka dalje (Heidegger 2005, 196). Kljub avtoriteti Heideggerjevega dela omeni Kalan poleg Ari-

stotela še Kierkegaarda, Nietzscheja in Diltheya, ki so pomembno vplivali na razvoj pojmovanja počutij v delu *Bit in čas*. Heidegger v svojem epohalnem delu obravnava razpoloženja znotraj eksistencialne analitike tubiti kot konstitutivni moment *tu-ja*, ki ga enako izvirno določata tudi razumevanje in govor. Razpoloženja razklepajo tubiti v njeni vrženosti, razklepajo bit-v-svetu (s tem se šele omogoči intencionalni odnos) in omogočajo afekcijo in dotik nečesa znotrajsvetno bivajočega. Bistveno mesto dobi razpoloženje tesnobe, v kateri je tubiti privedena pred samo sebe kot najlastnejša možnost biti. Tesnoba nas postavi pred svojo lastno bit s tem, ko nam svet postane nedomač, navada vsakdanjosti pa se potopi skupaj z javno razloženim svetom. Kalan torej pokaže, kako je za vprašanje biti pomemben pogled na predteoretsko delovanje eksistence, ki se razklepa skozi počutja. V nadaljevanju opozori na obrat, ki se tiho dogaja skozi trideseta leta v Heideggerjevi filozofiji in ga poznamo kot premik od biti bivajočega k biti kot biti. V ospredje stopi bitno-zgodovinsko mišljenje, ko počutja, sedaj imenovana temeljna počutja, nagovarjajo človekovo sodobno prebivanje: šele iz njih je možen nov začetek kot drugi začetek filozofije, ki bo premagal vladavino tehnike, katere bistvo je postavlje. V temeljnem počutju se nam razkrene naša lastna sodobnost in šele skoznjo je možna resnična zgodovinska zavest, s tem pa pristen odnos do tradicije. Heidegger v svoji filozofiji po obratu ne najde enotnega imena za to temeljno počutje, to pa kaže na dejstvo, da je dogajanje biti same še skrito, drugi začetek še ni nastopil, zato je treba temeljno počutje današnjega časa šele prebuditi.

Grob povzetek je želel samo opozoriti na bistvene poudarke Kalanove razprave o razpoloženjih. Razprava na koncu akumulira v spoznanju, »da znanost ne more biti zadostna mera stvari« (Kalan 2010, 249). Predvsem s Heideggerjem je poskušal pokazati, da človek v prvi vrsti ni brezinteresni, transhistorični gledalec, temveč je prav inter-esse, ki se razpre skozi počutja, znotraj tega se šele sploh lahko postavi vprašanje o sodobni Evropi in o njeni zgodovinskosti.

Reference

- Derrida, Jacques.** 2004. *Dar smrti*. Ljubljana: Apokalipsa.
- Heidegger, Martin.** 2005. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kalan, Valentin.** 2010. *Evrotropija – »dobra Evropa«*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Repar, Primož.** 2009. *Kierkegaard – Vprašanje izbire: zastavek filozofskega diskurza pometafične etike I*. Ljubljana: Apokalipsa.

Tadej Urbanija

Emilio Grasso. *Dal sacrificio alla festa: La struttura della Messa è la struttura della nostra vita*. Bologna: Editrice missionaria Italiana, 2009. 63 str. ISBN: 978-88-307-1835-7.

Krovni dokument slovenskega pastoralnega načrta *Pridite in pogledjte* temelji na svetopisemskem odlomku o srečanju Samarijanke z Jezusom, ko žena prosi Jezusa za »izvir žive vode, ki teče v večno življenje« (Jn 4,14). Ta voda je Jezus sam in se nam v bogoslužju daje v duhovno hrano in pijačo. Zato tudi bogoslužje imenujemo »vir in vrhunec vsega krščanskega življenja« (B 10) in s tem ob oznanjevanju ključni temelj nove evangelizacije. Vstopiti v svetišče liturgije, jo vedno globlje razumevati in jo povezovati z življenjem, to je namen zanimive knjižice ustanovitelja skupnosti *Redemptor hominis*, katere glavni namen je kulturno, izdajateljsko in misijsko poslanstvo v Cerkvi.

Kakor nam pove avtor že v samem naslovu dela, je to duhovno-pastoralna predstavitev podobnosti strukture svete maše s strukturo našega življenja s

poudarkom na tem, da mora sleherni vernik v moči obhajanja svete maše narediti prehod od darovanja ali žrtvovanja k praznovanju oziroma od evharistije k evharistiji življenja.

V prvem poglavju z naslovom *Lex credendi – lex orandi* (pravilo vere določa pravilo molitve in narobe) pove, kaj je »božja pedagogika«: kakor je Bog pripravljal izvoljeno ljudstvo na prihod Jezusa Kristusa (Hebr 1,1–2), tako se mora tudi vernik zmeraj znova pripraviti na obhajanje evharistije. Brez priprave ni pravega razumevanja in še manj pravega obhajanja svete maše.

V drugem poglavju prinaša duhovno razlago uvodnih obredov svete maše s poudarkom na občestvenem obhajanju, ki ga uvodni obredi maše posebej razodevajo. Svoje razmišljanje podkrepi avtor z mislijo Jožefa Ratzingerja, ki je zapisal: »Kdor ne obhaja z vsemi, dela iz evharistije karikatur«, to pomeni, da lahko pravilno obhajamo le v zavesti, da obhajamo s Kristusom in z vso Cerkvijo. Kdor se zapira samo v svojo skupino in se ne vključi v celotno Cerkev, dela to,

o čemer pravi sv. Pavel v 1 Kor, 11,21: »Saj se vsem mudi pojesti svojo večerjo in je tako eden lačen, drugi pa že pijan.«

Pri razlagi kesanja opozori, da ni pomembno neko splošno priznanje grehov, ampak obžalovanje osebnih grehov. Vsak greh je svobodno osebno dejanje. Zato je molitev kesanja, podobno kakor veroizpoved, vedno v prvi osebi ednine.

V tretjem poglavju se avtor osredini na dialog med Bogom in človekom s poudarkom na tem, da je najprej Bog tisti, ki govori, medtem ko človek posluša. V tem dialogu nas Bog poučuje, kakšni so naše dostojanstvo in veličina in smisel našega življenja in kaj naj bi za to storili. Pri tem ugotavlja, da božja beseda ni oznanjevanje nekih pravil ali zakonov, ampak in predvsem oznanjevanje zgodovine odrešenja. Skratka, božja beseda, ki jo poslušamo pri maši, ni v prvi vrsti etično vodilo življenja, ampak oznanilo božjega kraljestva.

S pastoralnim občutkom ugotavlja avtor, kaj je namen homilije: vernike je treba privedi k življenju iz božje besede, in da bi to, kar slišijo. živeli, izpovedovali in z življenjem podanašnjili. S pastoralno preudarnostjo pa opozori, kako zelo je treba paziti na to, da homilija ne bi bila kraj, kjer bi ponujali svoje mnenje, ideje ali predloge, ampak bi posredovali to, kar Bog hoče od nas (2 Kor 5,20).

V veroizpovedi vidi osebni dokument, s katerim se predstavljamo svetu, kdo smo; to je neke vrste osebna izkaznica kristjanov in srce naše vere, saj ne moremo reči: verujem, ne da bi nas to obvezovalo k spremembi našega življenja. Vera namreč zahteva »exodus«, izhod in spremembo življenja.

Tudi ob prošnjah vernikov posebej izpostavi ekleziološko razsežnost obhajanja in pravi, da to niso prošnje duhovnikov niti katehumenov, ampak vernikov. Zato morajo biti vselej znamenje veseljnosti in liturgičnosti. V njih ne smemo prositi Boga, da bi storil nekaj namesto nas, ampak le to, česar mi ne zmoremo. Prosim smemo za milost, da bi storili to, kar moremo in zmoremo.

Četrto poglavje nosi naslov Evharistično bogoslužje. Tukaj avtor razlaga pomen darovanja, s preprosto ugotovitvijo: če človek ne želi darovati vsaj majhnega koščka kruha in malo vina, tudi Bog ne more dati svojega Sina v daritvi svete maše. Na vprašanje, ali lahko za mašo namesto kruha in vina uporabimo kake druge darove, odgovarja s preprosto primero iz življenja in pravi: »Ko mi nekdo podari neki dar, ne morem reči: ne želim tega, ampak želim onega. Tako se tudi Cerkev ne more odločiti, da bi namesto kruha in vina pri maši uporabila drugačne darove, kakor jih je uporabil sam Jezus Kristus.« Ob tem pa ugotavlja, da sprejetje vere vedno vsebuje (vsaj nekoliko) tudi sprejetje sočasne kulture, s tem pa želi povedati, da sprejetje vere ni le sprejetje vere, ampak tudi sprejetje kulture in načina življenja, ki je značilen za kristjana. Evharistično molitev, ki je središče in vrhunec evharističnega obhajanja, duhovnik moli v imenu Jezusa Kristusa. Bog vnovič stori, da je navzoča daritev, ki se je darovala »enkrat za vselej«. In čeprav je duhovnik tisti, ki moli evharistično molitev, tu govorimo o dejanju celotnega bogoslužnega zbora. Zato je Cerkev neke vrste podaljšani Kristus, navzoč v zgodovini, z dolžnostjo, da se ne le spominja Kristusa, ampak in predvsem, da ga na zakramentalni način posedanja.

Pri razmišljanju o očenašu ne govori toliko o vsebini kakor o načinu molitve in izpostavi razliko med kesanjem in veroizpovedjo, ki ju molimo izključno v prvi osebi ednine, in molitvijo očenaša, ki ga molimo v prvi osebi množine.

Danes mnogi napačno menijo in razlagajo, da je pri pozdravu miru pomembna sprava z bližnjimi. Zato avtor opozori, da ne govorimo tukaj o medsebojni podelitvi sprave in miru sveta, ampak o podelitvi Kristusovega miru, ki je pogoj za vrednejši prejem Kristusa v svetem obhajilu, zakramentu edinosti, pravičnosti in ljubezni.

V petem ali sklepnem poglavju poučari avtor pomen maše v vsakdanjem življenju. Maša nas resda združuje, vendar ne v smislu tega, da bi se zapirali vase ali ustvarjali geto, ampak da bi v moči svete daritve »šli na ceste« in bi v vsakdanjem življenju živeli to, kar smo v bogoslužju obhajali, in da bi nas tako evharistija preobražala v evharistično

življenje. Maša kot obred se res konča, ne konča pa se kot naloga življenja. Zato v sklepu razmišljanja avtor izpostavi življenje iz milosti svete maše, ki naj navdihuje vsak trenutek našega življenja, in reče: »Manj maš in več maše!«

Skratka: treba je živeti strukturo maše v smislu priznavanja grehov, poslušanja božje besede in darovanja, tako da postane edina norma našega delovanja, doslednega življenja po veri, ki jo izpovedujemo, obhajamo in živimo, in da smo zmeraj pripravljeni deliti kruh življenja med brate in sestre, s katerimi skupaj vzklikamo Oče naš.

Knjiga je opremljena z mnogimi lepimi didaskaličnimi citati cerkvenih očetov in modernejših avtorjev, iz Katekizma katoliške Cerkve, iz koncilskih odlokov in iz navodil škofovskih konferenc, vse to pa podkrepi avtorjevo misel, razlago, žar in vnemo za sveto obhajanje evharistije.

Slavko Krajnc

Poletna šola mimetičn0e teorije

Leusden (Nizozemska), 15.– 29. julij 2012

O d 15. 7. do 29. 7. 2012 je na Nizozemskem, natančneje v Leusdnu (majhen kraj, približno 50 kilometrov oddaljen od Amsterdama), potekala druga poletna šola, posvečena mimetični teoriji filozofa Renéja Girarda (prva je bila izvedena v letu 2010). Izobraževanje je bilo namenjeno doktorskim in magistrskim študentom, ki Girardovo filozofijo uporabljajo v okviru svojih študijskih raziskav ali pa jih ta tematika zanima. Predavanja so potekala v prostorih Mednarodne filozofske šole (Internationale School voor Wijsbegeerte – ISVW), za organizacijo in koordinacijo programa je skrbela Thérèse Onderdenwijngaard (VU University Amsterdam), uradni jezik poletne šole pa je bila angleščina.

Predvidena je bila udeležba devetnajstih študentov, vendar nas je bilo zaradi odjav nekaterih v zadnjem trenutku navzočih sedemnajst. Drugače ne pretirano velika skupina pa je bila resnično mednarodne in interdisciplinarne narave. Dva tedna smo skupaj poslušali predavanja in izmenjevali ideje, znanje in načrte za prihodnost državljani ZDA, Republike Južne Afrike, Avstralije, Indije, Avstrije, Francije, Nizozemske, Italije, Finske in Slovenije. Študijska področja udeležencev so bila teologija, biblijske in hebrejske študije, budistične študije, filozofija, literarne študije, antropologija, sociologija, politične vede, psihologija in pedagogika.

Dvotedenski program je bil razdeljen na štiri sklope; štirje sodelujoči predavatelji so si delo razdelili takole: prvega je prevzel Sandor Goodhart (Purdue University West-Lafayette, ZDA), drugega Paul Dumouchel (Ritsumeikan University Kyoto, Japonska), tretjega James Alison (Sao Paolo, Brazilija) in četrtega Mark Anspach. Vsak od njih je predaval dva dni, tretji dan v sklopu pa je bil namenjen nalogam, ki smo jih morali študentje opraviti (pisanje esejev) in so bile pozneje tudi pisno ocenjene. Večeri so bili namenjeni obravnavanju tem, za katere smo se študentje še posebno zanimali, in za individualne konzultacije. V dveh tednih smo skupaj poslušali kar šestdeset ur predavanj, opravili štiri pisne naloge (12 ur) in se izbirno udeleževali še dodatnih večernih individualnih konzultacij ali predavanj.

Še pred začetkom programa – torej še pred potjo na Nizozemsko – je bilo treba prebrati določeno gradivo. To so bila predvsem nekatera Girardova dela: *Deceit, Desire and the Novel* (fr. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, 1961), *Violence and the Sacred* (fr. *La violence et le sacré*, 1972), *Things Hidden since the Foundation of the World* (fr. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, 1978) (druga knjiga), *Grešni kozel* (eno poglavje); intervju Rebecce Adams z Girardom, blog Marka Anspacha in *Zapiske iz podtalja*, delo pisatelja Dostojevskega.

V prvem sklopu smo obravnavali začetke Girardove znanstvene poti, ki so bili literarno zaznamovani. Prve vzorce človeške nagnjenosti k posnemanju je Girard namreč opazil v delih vélikih pisateljev, Cervantesa, Flauberta, Stendhala, Prousta

in Dostojevskega. Po Girardovem mnenju se ti pisatelji razlikujejo od nekaterih drugih piscev (Girard jih imenuje romantični pisci) po zaznavanju (zavednem ali nezavednem), da so človeške želje sposojene oziroma posredovane od naših vzornikov in da je prav to vir številnih konfliktov. V tem sklopu smo se posvetili predvsem delu *Deceit, Desire and the Novel* in *Zapiskom iz podtalja*, knjigi Dostojevskega, s katero je bil povezana naša prva naloga.

Drugi sklop je bil namenjen obravnavi dela *Violence and the Sacred*, ki je antropološke narave in se osredotoča na začetke in na izvor človeške religije in kulture. Na podlagi primerjav običajev različnih prvobitnih plemen raziskuje Girard pomen in povezanost posnemanja, nasilja, žrtve in zaščite pred nasiljem, povezanost nasilja in svetega in izvor obredov. Šele v tem delu Girard posnemanje poimenuje mimesis, mimetičnost; prvič uporabi pojem, ki se zasidra kot glavni steber njegove teorije.

Nedeljskemu premoru, med katerim smo obiskali nizozemski narodni park Hoge Veluwe in se vživljali v nizozemsko kolesarsko navdušenost, je sledil tretji del programa, ki je zadeval pomen krščanstva v Girardovi mimetični teoriji. Obravnavali smo drugo knjigo obsežnega dela *Things, Hidden since the Foundation of the World*, poglavje dela *Grešni kozel* in intervju Rebecce Adams z Girardom. Pogovarjali smo se o razliki med perspektivo judovsko-krščanske tradicije (Svetega pisma) in perspektivo številnih mitov, ki izhajajo iz drugih religij, o razliki torej med perspektivo nedolžne žrtve in perspektivo preganjalca. Seznanili smo se tudi z dvema oblikama interpretacij znotraj judovsko-krščanske zgodovine: z žrtvovanjsko in z nežrtvovanjsko razlago besedil Nove in Stare zaveze.

V četrtem delu smo se ukvarjali s širokim spektrom možnosti za uporabo mimetične teorije v sodobnosti, saj je posnemanje tudi v sedanjem času izredno močno navzoče (kljub temu da je posnemanje iz mode, izvirnost pa izjemno cenjena, posnemanja ni nič manj) na vseh področjih človeškega življenja, od osebnih odnosov, kulture, oglaševanja do gospodarstva, politike ...

Opisani štirje sklopi programa niso bili strogo ločeni, ampak so se med seboj prepletali, vsako posamezno delo ali del Girardove teorije je bil vedno predstavljen kot del širše celote, obravnavana sta bila tudi ozadje in kontekst, v katerem so nastajali dela in teorija. Velika prednost je bila v tem, da je bila večina predavateljev (vsi, razen Marka Anspacha) navzoča ves čas poletne šole in da so med seboj zelo dobro sodelovali in se dopolnjevali. Kot zgled lahko navedem dopolnjevanje interpretacije Girardove teorije Sandorja Goodharta z vidika judovstva in interpretacije Jamesa Alisona z vidika krščanstva, ki si nista nasprotovali, ampak sta bili dovolj široki, da sta druga drugo vključevali in dopolnjevali. Študentje smo imeli med poletno šolo dovolj možnosti za aktivno sodelovanje, kadarkoli med predavanji smo imeli možnosti za vprašanja in komentarje, po predavanjih in v večernem času smo se lahko posvetovali s predavatelji, izbirali smo teme za večerna predavanja. Kot zelo koristen se je izkazal tudi del programa, v katerem smo morali študentje napisati kratke eseje. Med pisanjem in po prejetju pisnega komentarja glede našega dela smo preverili, ali smo snov dobro razumeli in ali smo zmožni

mimetično teorijo razložiti in uporabljati. Obenem so rezultati esejev predavateljem pomagali oceniti razumljivost, kakovost in učinkovitost predavanj in celotnega programa.

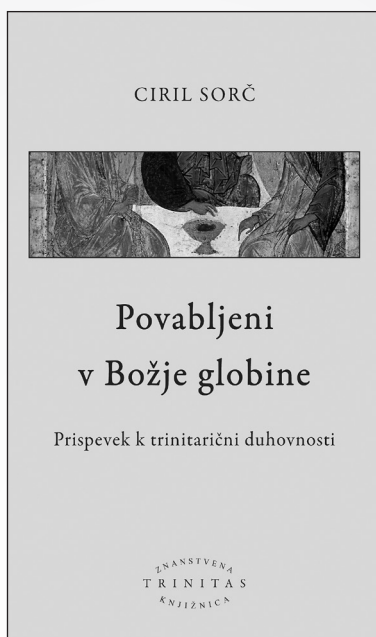
Čeprav Girardova teorija ni glavni predmet mojih študijskih raziskav, me je seminar obogatil za razjasnitev nekega vidika glede nasilja v religijah in v civilizacijah. Girard nasilje razume kot fenomen, ki človeško družbo hkrati ustanavlja in jo ogroža.¹ V sodobnosti se kaže problem, da resda prepoznavamo obstoj nasilja in v neki meri tudi nedolžnost žrtev, vendar po drugi strani nasilja ne moremo več omejiti. S krščanstvom ter z znanjem in napredkom sodobnosti so bile stare oblike omejevanja nasilja (žrtvovanje »grešnega kozla«, v katerem se nasilje vseh proti vsem usmeri v nasilje vseh proti enemu in ob žrtvovanju tega »krivca« tudi umiri) prepoznane in (deloma) opuščene, vendar prav zato obstaja možnost popolnega samouničenja človeštva.² V 20. stoletju lahko v svetovnih vojnah, v totalitarnih režimih in v drugih izbruhih nasilja zelo jasno razberemo tok nerazrešenega izrednega stanja, nasilja vseh proti vsem, ki proizvaja nepregledno število žrtev. Sodobni človek se torej sooča s ključno izbiro: ali si bo ob zavedanju svojega lastnega nasilja prizadeval slediti nenasilnim željam in vzpostavljati dialog z drugimi ali pa bo nasilje še dalje pripisoval le drugim (ljude, družbam, religijam, kulturam, naravi ...) in ob napačnih predstavah o svojem lastnem nenasilju počasi prestopil prag samouničenja.

Svoje osebno mnenje, da je program obrodil številne sadove, tako pri meni kakor pri preostalih udeležencih, lahko podkrepim tudi z novico, da smo udeleženci zadnji dan programa postavili odbor za ustanovitev mednarodne spletne znanstvene revije, namenjene predvsem študentom, ki uporabljajo mimetično teorijo v svojih raziskavah ali pa jih mimetična teorija zanima; v ustanavljanje in izdajanje revije pa bomo poskusili vključiti čim večje število študentov.

Ana Martinjak Ratej

¹ Človeška družba je lahko na podlagi nasilja ustanovljena ali obnovljena le, če se mehanizmov nasilja ne zaveda.

² Girard je o teh problemih pisal v delu *Battling to the End*. Delo ni prevedeno v slovenščino, prvotno je bilo izdano leta 2007v francoskem jeziku z naslovom *Achever Clausewitz*.



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**

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 recenzijemskem 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 recenzijemskem 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.

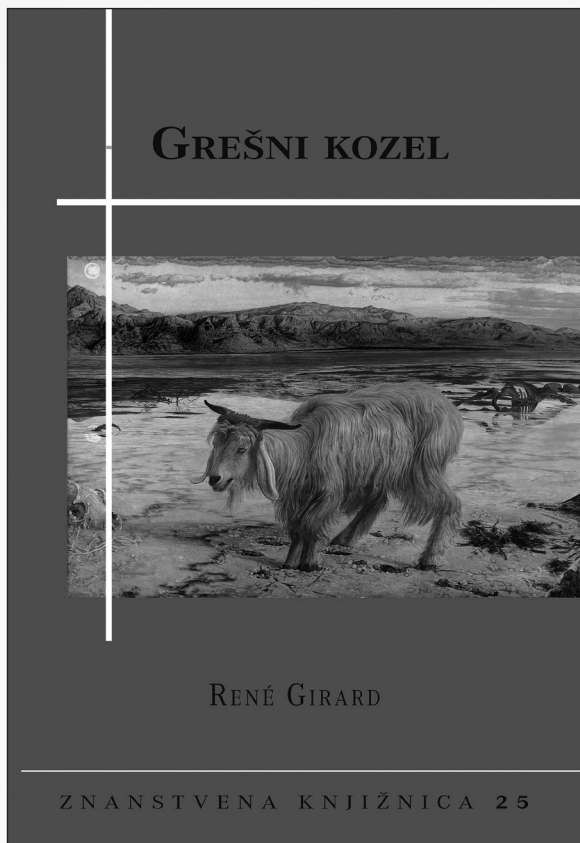
Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. 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. (*Devetdnevnic a 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 zavrnjenih rokopisov ne vrača.

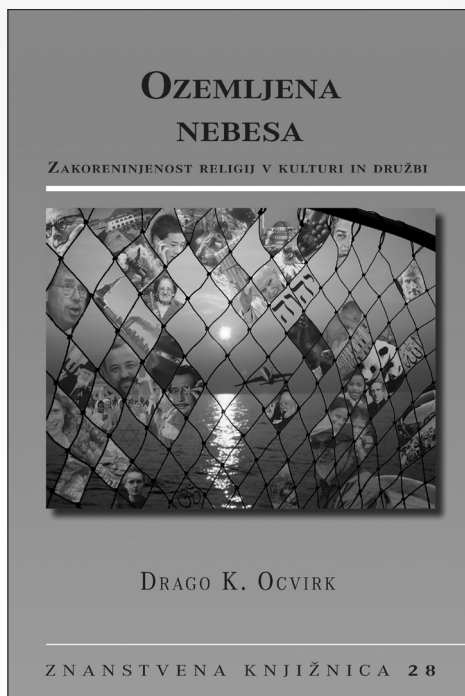


René Girard
GREŠNI KOZEL

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**



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**



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičskih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.

