

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
Ephemerides theologicae

2

Letnik 70
Leto 2010

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2010

Acta Theologica Sloveniae

1. **Mirjam Filipič**
Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**
Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**
Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v Ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

Znanstvena knjižnica TEOF

1. **Janez Juhant (ur.)**, Na poti k resnici in spravi
s.n. Edo Škulj (ur.), Slovensko semenišče v izseljenstvu
2. **Robert Petkovšek**, Heidegger-Index
3. **Janez Juhant (ur.)**, Kaj pomeni religija za človeka : znanstvena podoba religije
4. **Peter Kvaternik (ur.)**, V prelomnih časih
5. **Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.)**,
Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. **Miran Špelič OFM**, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastoralna na razpotjih časa
8. **Drago Ocvirk CM**, Misijoni - povezovalci človeštva
9. **Ciril Sorč**, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. **Anton Štrukelj**, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. **Ciril Sorč**, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. **Tadej Strehovec OFM**, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odrešenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad: Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi: potopis brata Odorika iz Furlanije

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

RAZPRAVE / ARTICLES

- 167 Jürgen Moltmann**, Im Lebensraum des dreieinigen Gottes. Neues trinitarisches Denken
V življenjskem prostoru troedinega Boga. Nova trinitarična misel
In the Area of the Triune God. New Trinitarian Thought
- 185 Piero Coda**, Il Cristo di Hegel e il grido della fede. Nei duecento anni della *Fenomenologia dello Spirito*
Heglov Kristus in krik vere. Dvesto let Fenomenologije duha
Hegel's Christ and the Scream of Faith. Two Hundred Years of The Phenomenology of Spirit
- 195 Fanika Krajnc - Vrečko**, Rajhmanova antropologija kot iskanje božjega okolja v človeku
Rajhman's Anthropology as Searching for Divine Milieu in Man
- 207 Anton Mlinar**, Pojem »rojstvenosti« pri Hannah Arendt in bioetika: refleksija
Hannah Arendt's Concept of Natality and Bioethics: A Reflexion
- 217 Alenka Arko**, Liturgija – pot oznanjevanja v ruski pravoslavni Cerkvi
Liturgy as a Way of Preaching in the Russian Orthodox Church
- 229 Christian Gostečnik, Saša Poljak, Tanja Repič**, Izkrivljene oblike religioznega doživljanja
Warped Forms of Religious Experience
- 239 Veronika Trdan**, Pomoč osebam s poškodbo glave in njihovim družinam
Helping Persons with Head Injuries and Their Families
- 251 Brigita Perše**, Pastoralna shizma v pokoncilski katoliški župniji na Slovenskem
Pastoral Schism in the Postconciliar Catholic Parish in Slovenia

OCENE / REVIEWS

- 265** Arn, Christof, Max Baumann, Ruth Baumann-Hölzle, Markus Christen, Diana Meier-Allmendinger in Tatjana Weidmann-Hügler, izd., *Handbuch Ethik im Gesundheitswesen*. 5 zv. (**Anton Mlinar**)
- 268** Ambrožič, Matjaž, *Spomini in Semeniška kronika 1941–1944 Ignacija Nadraha* (**Bogdan Kolar**)
- 269** Concetti, Gino, *Le unioni di fatto* (**Rafko Valenčič**)

NOVI DOKTOR ZNANOSTI / NEW DOCTOR OF SCIENCE

- 275** Maršič, Franc, *Konceptualizacija religijske pedagogike v preventivnem vzgojnem sistemu Janeza Boska* (**Janez Vodičar**)

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

- 179** Navodila sodelavcem

Sodelavci te številke

- doc. dr. Alenka Arko** za dogmatiko, Katoliški teološki inštitut sv. Janeza Krizostoma, Sankt Peterburg
naslov: 6-ja Krasnoarmejskaja d. 2, kv. 17, 190005 Sankt Peterburg
e-naslov: *alenka.arko@mail.ru*
- prof. dr. Piero Coda** Pontificia Università Lateranense
naslov: Piazza S.Giovanni in Laterano, 4, 00120 Città del Vaticano
e-naslov: *piero.coda@iu-sophia.org*
- prof. dr. Christian Gostecnik** za psihologijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: *christian.gostecnik@guest.arnes.si*
- prof. dr. Bogdan Kolar** za zgodovino Cerkve, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: *bogdan.kolar@guest.arnes.si*
- dr. Fanika Krajnc - Vrečko** dr. teolog, prof. sl. in nem. jez.; vodja knjižnice TEOF UL (Maribor)
naslov: Slovenska ulica 17, 2000 Maribor
e-naslov: *fanika.vrecko@uni-mb.si*
- prof. dr. Anton Mlinar** za moralno teologijo, Fakulteta za humanistične študije Koper UP
naslov: Ljubljanska 9a, 1240 Kamnik
e-pošta: *anton.mlinar@guest.arnes.si*
- prof. em. dr. Jürgen Moltmann, dr. theol. h.c.** za sistematično teologijo,
Eberhard-Karls-Universität Tübingen
naslov: Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen
e-naslov: *ev.theologie@uni-tuebingen.de*
- dr. Brigita Perše** dr. teolog.; Ljubljanska nadškofija – Pastoralna služba
naslov: Ciril – Metodov trg 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: *brigita.perse@gmail.com*
- Saša Poljak** asistentka pri Katedri za psihologijo in sociologijo religije, TEOF UL
naslov: Poljanska cesta 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: *sasa.poljak1@guest.arnes.si*
- doc. dr. Tanja Repič** za psihologijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: *tanja.repic@teof.uni-lj.si*
- dr. Veronika Trdan** dr. teolog; Društvo Vita za pomoč po nezgodni poškodbi glave
naslov: Barjanska 22, 1292 Ig
e-naslov: *veronika.trdan@gmail.com*
- prof. em. dr. Rafko Valenčič** za pastoralno teologijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: *rafko.valencic@guest.arnes.si*
- doc. dr. Janez Vodičar** za didaktiko in pedagogiko religije, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: *janez.vodicar@guest.arnes.si*



Bogdan Kolar
Mirabilia mundi

Potopis brata Odorika iz Furlanije, člana Reda manjših bratov

»Brat Odorik ni bil velik po postavi, zaradi strogega asketskega življenja je imel bled obraz. Na prsi mu je padala dolga brada, ki se je na koncu delila na dve, rdečkasta, s sivimi prameni. Bil je svetnik zaradi svojega življenja, bogat zaradi molitve, umirjen v govorjenju, ponižen v vsem, kar je delal.« To je edino poročilo o osebnosti velikega kitajskega misijonarja. Pripisano je dvema rokopisoma, ki vsebujeta njegov potopis o poti na Daljni vzhod. Čeprav so bili namenjeni njegovega potovanja skoraj izključno misijonarski, je vendarle Relatio, kakor potopis pogostokrat imenujejo, po svoji sporočilnosti veliko bogatejši in zanimiv za različne bralce.

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

Razprave
Izvirni znanstveni članek (1.01)
BV 70 (2010) 2, 167-184
UDK: 27-144.89
Prejeto: 04/10

Jürgen Moltmann

Im Lebensraum des dreieinigen Gottes Neues trinitarisches Denken

Zusammenfassung: Der Beitrag zeigt die Möglichkeit eines neuen Denkens der Dreieinigkeit Gottes. Seit Augustinus und Thomas von Aquin hat die westliche Theologie Gottes Dreieinigkeit im Licht des Individuums verstanden. Neuzeitliche Theologie hat das zur Idee des absoluten Subjekts, das sich seiner selbst in seiner Einheit bewusst ist, entwickelt. Im Gegensatz zu Gott weit weg im Himmel (»Vater im Himmel«) basiert das neue Verständnis der Dreieinigkeit auf der neutestamentlichen Erfahrung von Gottes Nähe in Jesus Christus (»Abba, lieber Vater«). Gottes Dreieinigkeit kann man nicht vom Gesichtspunkt einer mathematischen Einheit oder eines leeren Individuums denken, sondern nur vom Gesichtspunkt einer Person, die für den Menschen ein Raum der Freiheit und heterologer Liebe ist. Ich glaube an Gott, aber ich lebe auch in ihm. Das neue trinitarische Denken sichert nicht zuerst Gottes Suverenität, sondern die Gemeinschaft der Anhänger Christi im Glauben. Monotheismus, der vom Gesichtspunkt der Person verstanden wird, ist fähig, Modalismus und die Gefahr des Tritheismus zu vermeiden. Dreieinigkeit muss als ein Raum der triadischen Intersubjektivität, die vom Begriff Perichorese zusammengefasst wird, verstanden werden. Eine solche Idee der Dreieinigkeit ist die Grundlage von Befreiungstheologie und sozialen Programmen.

Schlüsselwörter: Dreieinigkeit, Perichorese, Monotheismus, Person, Schechina, Makom

Povzetek: V življenjskem prostoru troedinega Boga. Nova trinitarična misel

Prispevek prikaže možnost novega razumevanja božje troedinosti. Od Avguština in Tomaža Akvinskega dalje je zahodna teologija božjo troedinost razumela v luči individuuma. To je novoveška filozofija razvila v idejo absolutnega subjekta, ki se zaveda samega sebe v svoji enosti. V nasprotju z Bogom, oddaljenim v nebesih (»Oče v nebesih«), novo razumevanje troedinosti temelji na novozavezni izkušnji božje bližine v Jezusu Kristusu (»Abba, ljubi oče«). Božje troedinosti ni mogoče razumeti z vidika matematične enote ali praznega individuuma, ampak z vidika osebe, ki je za človeka prostor svobode in heterologne ljubezni. V Boga verujem, a tudi živim v njem. Nova trinitarična misel ne zagotavlja najprej božje suverenosti, ampak občestvo Kristusovih v veri. Monoteizem, ki ga razumemo z vidika osebe, se je zmožen izogniti modalizmu in nevarnosti triteizma. Troednost moramo razumeti kot prostor triadične intersubjektivitete, ki

jo povzema pojem perihoreza (perichōrēsis). Takšna ideja troedinosti je temelj teologije osvoboditve in socialnih programov.

Ključne besede: troedinost, perihoreza, monoteizem, oseba, teologija osvoboditve, shechina, makom

Abstract: **In the Area of the Triune God. New Trinitarian Thought**

The article shows the possibility of thinking God's triunity in a new way. Since Augustine and Thomas Aquinas, western theology has understood God's triunity in the light of the individual. Modern theology has developed this into the idea of the absolute subject, who is aware of himself in his unity. In contrast to God far away in heaven (»Father in heaven«), the new understanding is based on the New Testament experience of God's closeness in Jesus Christ (»Abba, dear Father«). God's triunity cannot be thought from the standpoint of a mathematical unity or an empty individual, but only from the standpoint of a person representing a space of freedom and heterologous love for man. I believe in God, but I also live in Him. The new trinitarian thought does not primarily ensure God's sovereignty but the community of those belonging to Christ in faith. Monotheism understood from the standpoint of the person is able to avoid modalism and the danger of tritheism. Triunity must be understood as a space of triadic intersubjectivity summarized by the term perichoresis. Such an idea of triunity forms the basis of liberation theology and of social programmes.

Key words: trinity, perichoresis, monotheism, person, shekhinah, makom

1. Der biblische Ausgangspunkt

Manche denken, die christliche Trinitätslehre sei schwer zu verstehen und reine Spekulation, also nur etwas für Theologen. Nichts davon ist wahr. Der christliche Glaube selbst hat eine trinitarische Struktur, denn er ist eine trinitarische Gotteserfahrung. Und diese ist leicht zu verstehen, weil jeder Glaubende in ihr lebt.

Christlicher Glaube ist ein Leben in der Christusgemeinschaft: Jesus wird mein Herr und mein Bruder, mein Heiland und mein Erlöser. Ich lebe mit Jesus und Jesus lebt mit mir. Ich lebe in Jesus und Jesus lebt in mir. In seiner Gemeinschaft erfahre ich mich als ein Kind Gottes wie er der Sohn Gottes ist. Er ist nicht nur Gottes »eingeborener Sohn«, sondern auch der »Erstgeborene unter vielen Brüdern und Schwestern« (Rom 8, 29). Jesus nannte Gott »Abba, lieber Vater«, also bete auch ich mit Jesus »Abba, lieber Vater«.

Ich glaube an Gott um Jesu willen und an keinen anderen Gott als an den Gott Jesu Christi. Persönlich denke ich oft, ich wäre ohne die Gemeinschaft mit Jesus wohl ein Atheist. Um Jesu willen vertraue ich auf Gott. Aber warum beten wir nicht mehr »Abba, lieber Vater?« Paulus hörte den Abba-Ruf noch in Galatien und in Rom, später verschwand diese Gottes-Anrede aus der Kirche. An die Stelle der intimen »Abba«-Anrede trat der distanzierte »Vater im Himmel«, der uns so nah oder so fern wie der Himmel ist. Nennen wir demgegenüber Gott wieder »Abba, lieber Vater«, dann ist Jesus uns ganz nahe. Wenn wir »Abba« sagen, denken wir

an Jesus und nicht an unsere Väter oder unsere Patriarchen. Wir können dann auch anstatt »unser Vater im Himmel« sagen »unser Vater in Jesus Christus« und Gott damit aus dem Himmel auf die Erde ziehen.

In der Christusgemeinschaft spüre ich auf der anderen Seite, wie »seine Gnade jeden Morgen neu ist« und die Lebenskräfte des göttlichen Geistes in mich einströmen und mich so lebendig machen, wie mich einst meine Mutter ins Leben brachte. Sie überfluten mich mit Licht und schaffen mir Klarheit im Denken. Sie durchdringen mich mit der herzerwärmenden Zuneigung der göttlichen Liebe und lassen mein Herz höher schlagen, sie füllen meine schwachen Kräfte mit neuen Energien.

In der Christusgemeinschaft erfahre ich Gott in seiner vertrauten Nähe als »Abba, lieber Vater« und den Heiligen Geist als Geist des Lebens, der von Jesus und von seinem Gott ausgeht. Ich beginne, in der wunderbaren Gemeinschaft von Jesus, dem Sohn Gottes, und Gott, dem Vater Jesu Christi, und der unerschöpflichen Lebensquelle des Geistes zu leben. Ich glaube nicht nur an den dreieinigen Gott, ich lebe in dem dreieinigen Gott. In Jesus finde ich den Vater und den Geist; in dem Vater finde ich Jesus, den Sohn, und den lebendigen Geist; in Lebenskräften des göttlichen Geistes finde ich Gott den Vater und seinen Sohn Jesus Christus. Sie sind so sehr ineinander präsent, dass man sie nicht trennen kann. Sie sind »eins«, aber ihre Einheit besteht nicht in einer numerischen Einheit, so dass sie »ein und dasselbe« wären, und auch nicht in einer monadischen Einheit, ein letztes Unteilbares, ein Atom oder eine Monade, wie es im Begriff des »Monotheismus« angelegt ist, sondern einer Gemeinschaft, einer »henosis«, wie wir es im Johannesevangelium finden: »Ich und der Vater sind eins.« Darum ist diese Einheit Jesu, des Vaters und des Heiligen Geistes auch nicht in sich abgeschlossen wie ein Kreis oder ein Dreieck oder ein geschlossenes System. Der dreieinige Gott ist auch kein unzugängliches Geheimnis, vor dem man ins Schweigen versinken müsste. Die Einheit des dreieinigen Gottes ist so weit offen, dass wir und alle Kreaturen unseren Lebensraum in ihm finden können. Mit Jesus leben wir in Gott und Gott in uns. Mit Jesus leben wir im Geist und der Geist in uns. Gott ist nicht nur ein personales Gegenüber, sondern auch der weite Raum der Freiheit, der uns von allen Seiten umgibt.

Was die Glaubenden in Christus von Gott und vom Leben erfahren, ist das offenbare Geheimnis des dreieinigen Gottes. Es ist einfach und alltäglich und überhaupt kein Rätsel. Es ist das Herz des Christusglaubens und das wahre »Wesen des Christentums«.

Aber wie ist es zu denken, dass die drei eins sind und ihre Einheit im Zusammenwirken dieser drei Akteure unseres Glaubens – Jesus-Abba-Geist – offenbar wird?

2. Das neue trinitarische Denken

In der lateinischen Westkirche ging das trinitarische Denken seit Augustin und Thomas von Aquin vom Selbstbewusstsein des Einen Gottes aus.¹ Durch Hegel

¹ Nach der psychologischen Trinitätslehre besteht die göttliche Trinität darin, dass Gott Subjekt (Vater) von Verstand (Sohn, Logos) und Wille (Geist) ist (Schmaus 1927).

wurde dieser Ansatz für die neuzeitliche Theologie sehr überzeugend: In seinem Selbstbewusstsein macht sich Gott zum Gegenstand seiner selbst und identifiziert sich mit sich selbst. Seine Einheit ist eine in sich selbst dialektisch differenzierte Einheit. So kann die Offenbarung Gottes als »Selbstoffenbarung Gottes« verstanden werden, wie es der junge Karl Barth dargestellt hat: Gott offenbart Gott durch Gott (Barth 1927, 126–213; Barth 1931, 311–514 [Kap. 2, Die Offenbarung Gottes]). In seiner »Selbstmitteilung« bleibt Gott das Subjekt seiner selbst, wie Karl Rahner (1967, 317–401) es vorstellte. Diese Entwicklung des trinitarischen Begriffs aus dem Begriff des Selbstbewusstseins des absoluten Subjektes kann ohne Rücksicht auf die biblisch bezeugte Gottesgeschichte vorgenommen werden.² Er lässt sich nur schwer zur Interpretation der biblischen Gottesgeschichte verwenden. Ist denn Jesus »der Sohn Gottes« das Selbst des Vaters? Ist der lebendigmachende Geist Gottes die Identität des Vaters mit sich?

Das *neue trinitarische Denken* geht demgegenüber von dem interpersonalen und kommunikativen Geschehen der handelnden Personen aus, von denen in der biblischen Gottesgeschichte erzählt wird.³ Die Trinitätslehre sichert nicht die So-
u-
veränität Gottes, sondern entfaltet die Christusgemeinschaft im Glauben.

Es handelt sich um Jesus den Sohn und um Gott, den er exklusiv »Abba, mein lieber Vater« nennt, und um den Heiligen Geist, der in seiner Gemeinschaft Leben schafft. Die Unterschiedenheit von Vater und Sohn und Geist bezeichnet die beziehungsreiche göttliche Wirklichkeit der biblischen Gottesgeschichte: Der Vater offenbart den Sohn, der Sohn offenbart den Vater und sendet den Geist des Lebens vom Vater. Der Vater teilt den Sohn mit und der Sohn macht den Vater kund und der Geist des Vaters strahlt vom Sohn in die Welt. Wir könnten so fortfahren, um die beziehungsreiche Geschichte der göttlichen Fülle zu erzählen, wie sie das Neue Testament vorgibt. Das neue trinitarische Denken will diese Geschichte nicht auf einen Begriff bringen, um sie durch ihn zu ersetzen, sondern will den trinitarischen Gottesbegriff so bestimmen, dass er diese Gottesgeschichte auslegt, in sie hineinführt und sie vertieft.

Dafür muss am Gottesbegriff nachhaltig gearbeitet werden.

2.1 Der Name Gottes

Schon im Hören auf den Namen »des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes«, wie es im christlichen Taufformular heißt, spüren wir, dass in der Wirklichkeit Gottes eine wunderbare Gemeinschaft existieren muss. Der Vater, der Sohn und der Heilige Geist sind so verschieden, dass sie nacheinander genannt werden und durch das erzählende »und« verbunden werden. Aber es sind nicht

² »Der Versuch der Herleitung der Trinität aus der Einheit Gottes muss als gescheitert gelten, auch in Form der Herleitung aus dem Begriff des göttlichen Geistes.« (Pannenberg 2004, 426)

³ K. Barth im Neuansatz seiner Trinitätslehre in der Versöhnungslehre (vgl. *Kirchliche Dogmatik*, Bd. 4/1–4 (Zürich, 1953ff)). Dies hat E. Jüngel aufgenommen in: *Gottes Sein ist im Werden* (Tübingen: Mohr, 1965). Dazu gehören dann W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), 283–364 [5. Kap., Der trinitarische Gott]; J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre* (München: Kaiser, 1980); G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* (Freiburg: Herder, 1997); C. M. Lacugna, *God for us. The Trinity and Christian life* (San Francisco: Harper, 1991); E. Johnson, *She who Is. The Mystery of God in Feminist Theology Discourse* (New York: Crossroad, 1992).

drei Namen, sondern es ist der eine Name Gottes, auf den getauft wird und in dem Menschen in die trinitarische Gottesgeschichte aufgenommen werden.⁴ Darum sind jene drei Personen, die genannt werden, auch nicht drei Götter. Der eine Name Gottes verbindet die göttlichen Personen und macht ihre Gemeinschaft benennbar. In der Heiligung des einen Namens Gottes ist der christliche Glaube mit dem Glauben Israels einig, wie die erste Bitte des Vaterunser-Gebets beweist. Es scheint mir nachdenkenswert zu sein, dass die Einheit des dreieinigen Gottes nicht durch einen ontologischen Begriff, sondern durch den Namen bezeichnet wird (Hasumi 2002, 124 [Die Theologie des Namens]). Dieser Sprung in eine andere Kategorie ist für jede biblisch begründete Trinitätslehre wichtig. Er hindert es, dass aus unseren Begriffen für Gott Idole werden, die an die Stelle der unfassbaren, weil so nahen Gegenwart Gottes treten. Gott ist anrufbar, aber nicht definierbar.

2.2 Der drei-einige Gott

Wir kommen zur kurzen, kritischen Übersicht über die theologisch verwendeten Begriffe für das trinitarische Geheimnis Gottes.

»Drei-einigkeit« nennen wir das göttliche Geheimnis, wenn wir von den drei Personen ausgehen und ihre Einheit betonen wollen; von »Drei-faltigkeit« sprechen wir, wenn wir von der Einheit Gottes ausgehen und die drei Personen ins Auge fassen, in die sich diese Einheit »ent-faltet«, weil sie eine in sich differenzierte Einheit ist. Im Deutschen bevorzugen evangelische Christen das Wort »Dreieinigkeit«, während man das Wort »Dreifaltigkeit« eher aus katholischem Munde hört. »Dreifaltigkeit« hat einen modalistischen Klang, »Dreieinigkeit« einen tri-theistischen Ton. Die Rede von einem »drei-einen Gott« (Greshake 1997) ist wenig hilfreich, weil sie die Einheit numerisch auf die gleiche Ebene mit der Dreiheit der Personen bringt. Von einem »dreipersönlichen Gott« (Dalferth und Jüngel 1981, 83) zu reden, würde ich auch abraten, weil das Wort die Drei auf den einen personalen Gott bezieht und an die Figur eines Körpers mit drei Köpfen denken lässt. Doch welchen Begriff von Trinität auch immer wir verwenden, wir bringen damit zum Ausdruck, dass Gott kein einsamer Himmelsherr ist, der sich alles unterwirft, wie es irdische Despoten in seinem Namen immer getan haben. Gott ist auch keine kalte, stumme Schicksalsmacht, die alles bestimmt und von nichts berührt wird. Der dreieinige Gott ist ein gemeinschaftlicher Gott, reich an inneren und äußeren Beziehungen. Nur von dem lebendigen Gott kann man sagen: »Gott ist Liebe,« denn Liebe ist nicht einsam, sondern setzt Verschiedene voraus, verbindet Verschiedene und unterscheidet Verbundene. Sind »der Vater und der Sohn und der Heilige Geist« durch ewige Liebe miteinander verbunden, dann besteht ihre Einheit in ihrer Einigkeit. Sie bilden ihre einzigartige, göttliche Gemeinschaft durch ihre Hingabe aneinander. Kraft ihrer überschwänglichen Liebe gehen sie über sich hinaus und öffnen sich in Schöpfung, Versöhnung und Erlösung für das andere Wesen der endlichen, widersprechenden und sterblichen Geschöpfe, um ihnen Raum in ihrem ewigen Leben einzuräumen und sie an ihrer eigenen Freude teilnehmen zu lassen.

⁴ Darauf hat nachdrücklich hingewiesen O. Weber (1962, 657).

3. Perichoresis

3.1 *Schechina*. Der biblische Ansatz

Aus der exilischen und nachexilischen Theologie Israels haben wir das Konzept der *Schechina*. Damit ist die »Einwohnung Gottes« gemeint. Sie gehört von Anfang an in den Gottesbund Israels: Der verheißt: »Ich will euer Gott sein,« verspricht auch: »Ich will inmitten der Israeliten wohnen« (Janowski 1993, bes. 119–147). Bildlich ereignete sich die *Schechina* auf der Bundeslade Israels, dem beweglichen Altar, den das wandernde Gottesvolk mit sich führte. David brachte die Lade nach Jerusalem, Salomo baute ihr den Tempel, in dessen Allerheiligstem die *Schechina* Gottes »wohnte«. Was aber geschah mit ihr nach der Zerstörung des Tempels 587 durch die Babylonier?kehrte sie in den Himmel zurück oder ging sie mit dem Volk in die babylonische Gefangenschaft? Weil Gott schon vor der Lade »inmitten der Israeliten« wohnte, war eine Antwort überzeugend: Die *Schechina* Gottes wurde mit dem Volk selbst heimatlos und wandert mit ihm durch die Exile dieser Welt, bis sie einst mit dem Ewigen vereint zur Ruhe kommt und die ganze Welt erfüllt. Nach Franz Rosenzweigs Deutung liegt im *Schechina*-Gedanken eine Selbstunterscheidung Gottes vor: »Gott scheidet sich von sich selbst, er gibt sich weg an sein Volk, er leidet sein Leiden mit, er zieht mit ihm in das Elend der Fremde, er wandert mit seinen Wanderungen« (Rosenzweig 1954, 192 [III, 3]).

Ein prägender Hintergrund für die Ausbildung der neutestamentlichen Christologie ist in dieser *Schechina*-Theologie zu finden. »Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns« (Joh 1, 14), in Christus »wohnte die Fülle Gottes leibhaftig« (Kol 2, 9), der Heilige Geist »wohnt« in unseren Leibern und der Gemeinde Christi wie in einem Tempel (1 Kor 6, 19). Diese Einwohnungen Gottes in Christus und in den Gemeinden weisen über sich hinaus auf die kosmische *Schechina*, in der Gott sein wird »alles in allen« (1 Kor 15, 28). Nach christlicher Theologie sind Inkarnation und Inhabitation in der *Kenosis* Gottes begründet. Kraft seiner Selbsterniedrigung vermag der unendliche Gott im endlichen Wesen der Schöpfung einzuwohnen.

3.2 *Perichoresis*. Der altkirchliche Ansatz

Aus der Theologie der griechischen Kirchenväter stammt der Gedanke der wechselseitigen Einwohnung: *Perichoresis*. Mit ihm werden eine Gemeinschaft ohne Uniformität und eine Personalität ohne Individualismus denkbar. Die semantische Geschichte des Begriffs ist gut erforscht (Sorč 1998; 2004). Das Substantiv bedeutet Wirbel oder Rotation, das Verb meint eine Bewegung von einem zum anderen, herumreichen und herumgehen, umkreisen, umarmen, umschließen. Im Neuen Testament kommt es nur zweimal vor (Mt 3, 5; 14, 35) und bedeutet hier nur »Umwelt«. Gregor von Nazianz war vermutlich der erste, der das Wort theologisch verwendete, Johannes Damaskenus machte es zum Schlüsselbegriff für seine Christologie und dann auch für die Trinitätslehre. In der Christologie beschreibt *Perichoresis* die wechselseitige Durchdringung zweier verschiedener Naturen, der göttlichen und der menschlichen, im Gottmenschen Christus. Die Bei-

sie sind roterhitztes Eisen, in dem sich Feuer und Eisen durchdringen, oder der brennende Dornbusch des Moses, der nicht verbrannte. In der Trinitätslehre bezeichnet *Perichoresis* die wechselseitige Einwohnung der gleichartigen göttlichen Personen Vater, Sohn und Geist. Johannes Damaskenus wollte die johanneische Einheit des Sohnes mit dem Vater – »ich bin in dem Vater, der Vater ist in mir« (14, 11), »wer mich sieht, der sieht den Vater« (14, 9) – auf den Begriff bringen. Jesus der Sohn Gottes und Gott der Vater sind nicht einer, sondern eins in ihrer wechselseitigen Einwohnung. Die *Perichoresis* der göttlichen Personen beschreibt ihre Einheit auf trinitarische Weise, nicht mit den metaphysischen Begriffen der göttlichen Substanz oder des einen einzigen absoluten Subjekts. Die Anwendung sowohl auf die zwei Naturen in der Christologie wie auf die drei Personen in der Trinitätslehre zeigt die Fruchtbarkeit des Begriffs. Mit ihm können nicht nur »die Anderen« der gleichen Spezies, sondern auch »das Andere« einer Spezies ohne Vermischung verbunden werden. Während die drei göttlichen Personen ihre *Perichoresis* durch homologe Liebe bilden, verbinden sich Gottheit und Menschheit im Gottmenschen kraft heterologer Liebe.

Die lateinische Übersetzung war zuerst *circumincessio*, später auch *circuminsessio* (Deneffe 1923; Disandro 1984). Das erste Wort benennt eine dynamische Durchdringung (*incedere*), das zweite eine bleibende, ruhende Einwohnung (*insedere*). Zuletzt hat das Konzil von Florenz 1438–1454 eine dogmatische Definition formuliert, die der ökumenischen Vereinigung von Westkirche und Ostkirche dienen sollte:

»Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto; Filius totus est in Patre totus in Spiritu Sancto; Spiritus Sanctus totus est in Patre, totus in Filio. Nullus alium aut precedet aeternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate.« (Denzinger, *Enchiridion Symbolorum* 1331)

Auf der perichoretischen Ebene gibt es in der Trinität also keinen Vorrang einer Person über die andere, auch nicht des Vaters. Hier ist die Trinität eine nicht-hierarchische Gemeinschaft. Von einer »Monarchie« des Vaters kann, wenn überhaupt, nur auf der Konstitutionsebene der Trinität die Rede sein, nicht aber im perichoretischen Leben der Trinität. Nicht die Monarchie des Vaters, sondern die *Perichoresis* ist in der Trinität das »Siegel ihrer Einheit« (anders Pannenberg 1988, 353; vgl. Koschorke 2004, 11–22). Es ist auch nicht der Heilige Geist, der in der Einheit des Vaters und des Sohnes das »Band der Einheit« (Augustin) für die Trinität darstellt. Diese Auffassung würde die Trinität zu einer Binität reduzieren und dem Heiligen Geist die ihm eigene Personalität rauben. Nicht ein Subjekt in der Trinität stellt die Einheit dar, sondern jene triadische Intersubjektivität, die wir *Perichoresis* nennen.

Mit den lateinischen Ausdrücken *circumincessio* und *circuminsessio* wird metaphorisch ein zweifacher Sinn der trinitarischen Einheit ausgedrückt: Bewegung und Ruhe. Man bekommt das gleiche Resultat, wenn man die griechischen Verben *perichoreo* und *perichoreuo* verwendet. Dann wird das wechselseitige Ruhen ineinander und ein Rundtanz miteinander benannt.⁵ Grammatisch geht jedoch *peri-*

⁵ Als erste hat Patricia Wilson-Kastner (1983, 127) die trinitarische *Perichoresis* als »image of dancing together« dargestellt. »Because feminism identifies interrelatedness and mutuality – equal, respectful,

choresis auf *perichoreo*, nicht auf *perichoreuo* zurück. Aber als sinnenfällige Darstellung kann jedoch der abwechslungsreiche Rundtanz von drei Personen gut verwendet werden.⁶ Gemeint ist in jedem Fall, dass in der Trinität simultan absolute Ruhe und vollständiger Wirbel herrschen, etwa so wie im »Auge« eines Hurrikans oder in einem Kreisel. Auf der Ebene der trinitarischen *Perichoresis* herrscht die völlige Gleichheit der göttlichen Personen. Keine geht der anderen in Ewigkeit voran. Man kann sie nicht einmal nummerieren und den Heiligen Geist »die dritte Person« der Trinität nennen.

Jede Person »bewegt« sich in den beiden anderen. Das ist der Sinn ihrer *circumincessio*. Also bieten sich die trinitarischen Personen wechselseitig den einladenden Bewegungsraum, in welchem sie ihre ewige Lebendigkeit entfalten können. Es gibt für lebendige Wesen keine personale Freiheit ohne soziale Freiräume. Das gilt im übertragenen Sinn auch für die göttlichen Personen in ihrer *Perichoresis*. Sie bewegen sich miteinander und umeinander und ineinander und verändern sich »von Herrlichkeit zu Herrlichkeit«, ohne Vergängliches hinter sich zu lassen. Man kann das mit Kreisbewegungen oder kaleidoskopischen Farbenspielen vergleichen. In ihrer ewigen Beweglichkeit verschmelzen die trinitarischen Personen mit den Spielräumen, die sie einander geben, ohne ineinander aufzugehen. In ihrer *circumincessio* sind sie Personen und Bewegungsräume zugleich. Im menschlichen Bereich nennt man diese Räume soziale Räume, in denen andere sich bewegen können.

Jede Person *ek-sistiert* ausser sich in den beiden anderen. Es ist die Macht der vollkommenen Liebe, die jede Person so sehr aus sich herausgehen lässt, dass sie ganz in den anderen präsent ist. Das bedeutet umgekehrt, dass jede trinitarische Person nicht nur Person ist, sondern zugleich auch Lebensraum für die beiden anderen darstellt. Jede Person macht sich in der *Perichoresis* »bewohnbar« für die beiden anderen und stellt den weiten Raum und die Wohnung der beiden anderen bereit. Das ist der Sinn ihrer *circuminsessio*. Man soll also nicht nur von den drei trinitarischen Personen, sondern muss zugleich auch von den drei trinitarischen Räumen sprechen, in denen sie wechselseitig existieren. Jede Person ist aktiv in den beiden anderen einwohnend und passiv den beiden anderen raumgebend, also sich gebend und die anderen empfangend zugleich. Göttliches Sein ist personales Da-sein, soziales Mit-sein und perichoretisch zu verstehendes In-sein (Volf 1996, 199–203).

Sieht man die trinitarische Einheit perichoretisch, dann ist sie keine in sich geschlossene, exklusive Einheit, sondern eine offene, einladende und integrierende Einheit, wie Joh 17, 21 Jesus zum Vater für die Junger betet: »... dass sie auch in uns seien.« Dieser Einwohnung von Menschen in dem dreieinigen Gott entspricht durchaus die umgekehrte Einwohnung des dreieinigen Gottes in Menschen: »Wer mich liebt, der wird mein Wort halten; und mein Vater wird ihn lieben, und wir

and nurturing relations – at the basis of the world as it really is and as it ought to be, we can find no better understanding and image of the divine than that of the perfect and open relationship of love.«

⁶ Bei der Vierhundert-Jahr-Feier des *Trinity College* in Dublin habe ich einen phantastischen trinitarischen Rundtanz, ausgeführt von drei Frauen, im Gottesdienst gesehen. Sie tanzten alle dogmatisch seit Basilius verwendeten trinitarischen Figuren.

werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen« (Joh 14, 23). Perichore-sis verbindet, wie gesagt, nicht nur Andere der gleichen Art, sondern auch Andere verschiedener Arten. Nach der johanneischen Theologie gibt es eine wechselseitige Einwohnung Gottes und der Menschen in der Liebe: »Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm« (1 Joh 4, 16). Die letzte eschatologische Aussicht formuliert Paulus als kosmische *Schechina* Gottes, wenn Gott sein wird »alles in allen« (1 Kor 15, 28). Alle Geschöpfe werden dann in der ewigen Gegenwart des dreieinigen Gottes »vergöttlicht«, wie die orthodoxe Theologie nach Athanasius sagt, d.h. alle Geschöpfe finden ihren »weiten Raum, in dem keine Bedrängnis mehr ist« (Hiob 36, 16) in dem geöffneten ewigen Leben Gottes und der dreieinige Gott kommt in der verklärten neuen Schöpfung zu seiner ewigen Wohnung und Ruhe und zu seiner Seligkeit.

Ich habe die einladende, integrierende und vereinigende Gemeinschaft des dreieinigen Gottes die »offene Trinität« genannt (Moltmann 1980, 110–112) und von den Bildern der geschlossenen Trinität im »Kreis« oder »Dreieck« abgegrenzt. Die Trinität ist »offen« nicht aus Mangel und Unvollkommenheit, sondern im Überfluss der Liebe, die den Geschöpfen den Lebensraum für ihre Lebendigkeit und den Freiraum für ihre Entfaltung gibt. C. G. Jung hat mit Recht auf manchen Bildern der Trinität eine »vierte Person« in der Jungfrau Maria entdeckt, aber fälschlich daraus den Archetyp einer »Quaternität« gemacht.⁷ In Wahrheit ist Maria ein Symbol für die gerettete Menschheit und die Neuschöpfung aller Dinge. Sie findet darum ihren Lebensraum in der göttlichen Dreieinigkeit. Das bedeutet, dass die offene Trinität die einladende Umwelt der ganzen, erlösten und erneuerten Schöpfung darstellt, die ihrerseits dann zur Umwelt für die göttliche Einwohnung wird.

4. Trinitarische Gotteserfahrung

Vor einigen Jahren entdeckte ich in Granada, Spanien, einen alten katholischen Orden, von dem ich zuvor nie etwas gehört hatte. Sie nennen sich »Trinitarier«, wurden im 11. Jahrhundert gegründet und widmen seitdem ihre Arbeit der »Befreiung der Gefangenen«. Ursprünglich bedeutete das den Freikauf versklavter Christen aus maurischen Gefängnissen. aber nicht nur. Das Wappen auf der Kirche der Trinitarier in Rom Sanct Thomas in Formis zeigt Christus auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzend, an seinen Händen sind rechts und links Gefangene mit zerbrochenen Ketten, auf der einen Seite ein christlicher Gefangener mit einem Kreuz in der Hand, auf der anderen Seite ein schwarzer Gefangener ohne Kreuz. Christus befreit beide und nimmt sie in die Gemeinschaft mit sich und miteinander auf. »Trinität« war der Name für diese ursprüngliche Befreiungstheologie vor mehr als achthundert Jahren.

Was aber hat die Trinitätslehre, die so »abstrakt« und »spekulativ« klingt, wie viele behaupten, mit der Praxis politischer und sozialer Befreiungstheologie zu tun? Wie kann die Anbetung der Heiligen Dreieinigkeit zu einer treibenden Kraft

⁷ G. Greshake (1997, 552–553) geht ausführlich auf C. G. Jungs Konstruktion ein.

für die Befreiung verfolgter, gefangener und verlassener Menschen werden? Fragen wir nach dem inneren theologischen Zusammenhang zwischen »Trinität« und »Befreiung«, dann werden wir zuerst die christliche Gotteserfahrung als eine trinitarische Gotteserfahrung zu identifizieren haben und dann zu trinitarischen Struktur der Christusgemeinschaft und des Lebens im Heiligen Geist kommen müssen.

Dass die christliche Gotteserfahrung trinitarische Struktur hat, ist leicht aus der frühen christlichen Segensformel erkennbar, die Paulus 2 Kor 13, 13 zitiert:

*»Die Gnade unsers Herrn Jesus Christus
und die Liebe Gottes
und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes
sei mit uns allen.«*

- i. Die trinitarische Gotteserfahrung beginnt mit der Erfahrung ungeschuldeter und unerwarteter Gnade in der Begegnung und Gemeinschaft Christi. In Christus wird »einer aus der Trinität Mensch und leidet im Fleisch«, darum ist Christus für Menschen das Tor zur Gotteserfahrung. Durch Glauben an Christus beginnt ihr Leben in der Trinität. Glaube ist Vertrauen auf die Verheißung Gottes. Darin wird die Erfahrung der Gnade gemacht, die die Opfer der Sünde und die gottverlassenen Täter der Sünde von der zerstörenden Macht des Bösen befreit und sie in die Gottesgemeinschaft aufnimmt. Das geschieht durch Christus, den Bruder in der Erniedrigung und den Erlöser von der Schuld. In der Christusgemeinschaft beginnt das neue, befreite Leben mit dem großen Ja der Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen.
- ii. In der Christusgemeinschaft wird der Vater Jesu Christi auch unser Vater und wir beginnen, an Gott um Christi willen zu glauben. Wie Jesus Gott exklusiv »Abba«, mein lieber Vater, nannte, so werden Glaubende in seiner Gemeinschaft zu Kindern Gottes, die, vom Geist getrieben, Gott mit dem gleichen intimen Wort »Abba« anreden. Als Jesus – vermutlich in seiner Taufe – dieses intime Geheimnis des präsenten Gottes entdeckte, verließ er seine Familie und fand im armen, verlassenen Volk in Galilea (*ochlos*) seine »Familie«. Die ihm nachfolgten und Gott »Abba«, lieber Vater nennen, tun nichts anderes. Das aber heißt, dass der »Vater Jesu Christi« im Leben Christi und der Seinen ganz andere Funktionen hat als der Patriarchalismus in den antiken Familienreligionen. Der »Abba« Christi hat nichts mit dem griechischen Allvater Zeus und erst recht nichts mit dem römischen Göttervater Jupiter und darum auch nichts mit dem politischen »Vater des Vaterlands« und dem herrschaftlichen »Hausvater« zu tun (Moltmann 1991a, 25–45). Wenn es auch im römischen Reich später zu einer Verschmelzung des Vaters Jesu Christi und Jupiters im Gottesbegriff gekommen ist, bleibt doch die unversöhnliche Differenz bestehen: Zwischen dem Gott Jesu und dem römischen Herrgott Jupiter steht das Kreuz auf Golgatha, an dem Jesus im Namen Jupiters durch die römische Besatzungsmacht und Pontius Pilatus hingerichtet wurde, auch wenn dieser gewiss »nicht wusste, was er tat«. Während seit Laktanz im römischen Christentum »Vater und Herr« im Gottesbegriff eins wurden, so dass Gott sowohl »zu lieben wie

zu fürchten« ist, hat Paulus stets trinitarisch zwischen »Gott, dem Vater Jesu Christi« und »Christus, unserem Herrn« unterschieden (1 Kor 1, 3 und öfter). Gott ist Vater Jesu Christi. Christus ist unser Herr und Befreier, durch Christus kommen wir in die Gottesbeziehung der Kinder Gottes zu ihrem Vater im Himmel. Die katholische Frömmigkeit hat immer zwischen »Gottvater« und dem »Herrgott« unterschieden und mit dem zweiten den gekreuzigten Christus gemeint.

- iii. Die »Gemeinschaft« des Heiligen Geistes ist gewiss zuerst seine Gemeinschaft mit den Glaubenden (Moltmann 1991b, 90–105). Offenbar wird dem Heiligen Geist aber in besonderer Weise die Stiftung der Gemeinschaft Verschiedener durch seine schöpferischen Kräfte zugeschrieben, weil durch seine ewige Präsenz die Gemeinschaft des Vaters mit Christus gegeben ist und auf der anderen Seite die Grenzen der Trennung und der Feindschaft zwischen Menschen abgebrochen werden, sodass der Geist als »Go-between God« und als »gemeinschaftlichen Gottheit« bezeichnet werden kann. Die Geisterfahrung verbindet Juden und Heiden, Griechen und Barbaren, Männer und Frauen, Alte und Kinder zu einer neuen Gemeinschaft der Gleichen und Freien. Die Geisterfahrung erstreckt sich darüber hinaus »auf alles Fleisch«, d. h. auf alles Lebendige, und bringt die Natur zum Blühen im Frühlingsanbruch der Neuschöpfung aller Dinge (Moltmann 1997, 30–32). Sie verbindet also die menschliche Erweckung auch mit der Erwartung der seufzenden Natur der Erde. »Gemeinschaft« scheint das besondere Wesen des Heiligen Geistes und seiner schöpferischen Energien zu sein, wie »Gnade« das besondere Wesen und die spezifische Aktion des Sohnes und »Liebe« das Wesen und das Wirken des Vaters bestimmen.

Im Zusammenwirken von göttlicher Gnade, Liebe und Gemeinschaft entsteht die trinitarische Gotteserfahrung. Christus nimmt uns in voraussetzungsloser Gnade an, Gott der Vater liebt uns mit bedingungsloser Liebe, der Geist bringt uns in die Gemeinschaft alles Lebendigen. Die drei Personen handeln differenziert, wirken aber zusammen in einer einheitlichen Bewegung, die neues und darin ewiges Leben schafft.

5. Trinitarische Gemeinschaftserfahrung

Die andere Seite der trinitarischen Gotteserfahrung ist die trinitarische Gemeinschaftserfahrung der Kirche. Hier ist der klassische Text das hohepriesterliche Gebet Jesu (Joh 17, 21):

*»Auf dass sie alle eins seien.
gleichwie du Vater in mir und ich in dir,
dass sie auch in uns seien,
auf dass die Welt glaube, dass du mich gesandt hast.«*

Die Gemeinschaft der Jünger untereinander, für die Jesus betet, soll der wechselseitigen Einwohnung des Vaters und des Sohnes im Geist, so wird man hinzufügen dürfen, entsprechen. Die trinitarische Gemeinschaft Gottes ist hier das

Urbild, die Kirche das Abbiid.⁸ Das ist die erste Dimension im Gebet Jesu. »Auf dass sie alle eins seien,« ist das Motto der Ökumenischen Bewegung zur sichtbaren Einheit der Kirche, denn wir gehen davon aus, dass dieses Gebet Jesu vom Vater erhört ist und alle getrennten Kirchen und Christen in diesem Gebet schon »eins« sind. Es ist wichtig hervorzuheben, dass die Einheit der Kirche der perichoretischen Einheit der drei göttlichen Personen und also nicht einer Person der Trinität »entspricht«.

Weder dem Vater, noch dem Sohn, noch dem Geist für sich, sondern ihrer ewigen Perichoresis soll die Kirche entsprechen. Das meinte Cyprian mit seinem vielzitierten Wort: »Die Kirche ist das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes geeinte Volk« (*Lumen Gentium* 4). Die kirchliche Gemeinschaft entsteht aus dem Zusammenwirken des Vaters, des Sohnes und des Geistes. Diese trinitarische Kooperation hatte wohl auch schon Paulus im Auge, wenn er 1 Kor (12, 4–6) die Fülle der Gaben, Energien und Dienste der Gemeinde dreifach begründete:

»Es sind mancherlei Gaben, aber es ist ein Geist. Es sind mancherlei Ämter, aber es ist ein Herr. Es sind mancherlei Kräfte, aber es ist ein Gott, der da wirkt alles in allen.«

Erst wenn man die Einheit der Trinität im perichoretischen Zusammenwirken der drei göttlichen Personen sieht, versteht man die zweite Dimension im Gebet Jesu: »dass sie auch in uns seien«. Das ist die mystische Dimension der kirchlichen Gemeinschaft. Sie »entspricht« nicht nur der trinitarischen Einheit Gottes, sondern sie »existiert« auch in der weitoffenen Drei-einigkeit Gottes, denn sie ist durch das Wirken des Vaters, des Sohnes und des Geistes in das innere Geheimnis Gottes hineingenommen. Der offene Raum der perichoretischen Gemeinschaft des dreieinigen Gottes ist der göttliche Lebensraum der Kirche. In der Christusgemeinschaft und in den Kräften des lebendigmachenden Geistes erfahren wir Gott als den weiten Raum, der uns von allen Seiten umgibt und uns zur freien Entfaltung des neuen Lebens bringt. In der lebensbejahenden Liebe existieren wir in Gott und Gott in uns. Die Kirche ist nicht nur der Raum für die Einwohnung des Heiligen Geistes, sondern für die ganze Trinität. Die ganze Trinität ist der Lebensraum der Kirche, nicht nur der Heilige Geist.

Wie sieht die Gemeinschaft aus, die dem dreieinigen Gott entspricht und in ihm lebt? Der klassische Text dafür findet sich in Apg 4, 32–37:

»Die Menge aber der Gläubigen war ein Herz und eine Seele, keiner sagte von seinen Gütern, dass sie sein waren, sondern es war ihnen alles gemein ... Es war keiner unter ihnen, der Mangel hatte.«

Dieser sogenannte »urchristliche Kommunismus« war kein soziales Programm, sondern Ausdruck der neuen trinitarischen Gemeinschaftserfahrung (Osthathios 1979). Sie stellten ihre Gemeinschaft über das Individuum und ihre privaten Güter.

⁸ Das betont mit Recht, aber einseitig B. Nitsche (1999, 81–114 [bes. 86 nach *Unitatis redintegratio*]). Vgl. dazu auch M. Kehl, *Die Kirche: eine katholische Ekklesiologie* (Würzburg: Echter, 1992); B. J. Hilberath, Kirche als communio. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung? *ThQ* 1994, 174:45–65. Dazu von evangelischer Seite M. Volf, *Trinität und Gemeinschaft: eine ökumenische Ekklesiologie* (Mainz: Matthias-Grünwald Verlag, 1996), 224–230.

Sie brauchten die Güter nicht mehr für die Sicherung ihres Lebens. Im Geist der Auferstehung verschwand ihre Todesangst und mit ihr die Lebensgier. Darum hatten sie »genug«, »mehr als genug«. In dieser Gemeinschaft endet der Konkurrenzkampf, der Menschen zu einsamen Individuen macht, und die soziale Kalte einer herzlosen Welt schwindet (Meeks 1989). Es endet an dieser Gemeinschaft auch die »starke Hand« des Staates, der Menschen mit Zwang davor bewahrt, des anderen »Wolf« zu werden. Diese Gemeinschaft kann ihre Angelegenheit selbst regeln. Nun hat, historisch gesehen, der »urchristliche Kommunismus« nicht lange überlebt, doch ist er damit keineswegs verschwunden. In den christlichen Ordensgemeinschaften und den radikalreformatorischen Gemeinschaften der Hutterer, der Brüderhöfe, bei Mennoniten und Moravians finden sich bis heute solche Lebensgemeinschaften. In den neuen lateinamerikanischen Basis-Gemeinden erfahren Menschen die trinitarische Gottesgemeinschaft. Darum setzten sie bei ihrem Treffen im Juli 1986 in Trinidad, Brasilien, auf ihr Plakat den Spruch: »Die Trinität ist die beste Gemeinschaft,« wie Leonardo Boff berichtet (Boff 1987, 173–179; Thompson 1996).

»Die Trinität ist unser Sozialprogramm.« Diese These stammt von Nicholas Fedorov, einem Freund Dostojewskis. Ich nehme an, dass er damit einen dritten Weg zwischen der Autokratie des russischen Zaren und dem Anarchismus Kropotkins suchte.⁹ Die heilige Dreieinigkeit in Gott und ihre Resonanz im *Sobornost* der orthodoxen Kirche waren für ihn Vorbilder für eine wahrhaft menschliche Gesellschaft in Freiheit und Gleichheit. Das Problem, wie persönliche Freiheit und soziale Gerechtigkeit miteinander zu verbinden sind, beherrscht seit der französischen Revolution die europäischen Gesellschaften und ist bis heute nicht gelöst. Fedorov argumentierte, dass die Einheit des dreieinigen Gottes eine solche Einheit von Person und Gemeinschaft zeige, in der die Personen alles gemeinsam haben, abgesehen von ihren personalen Eigenschaften und Differenzen. Eine menschliche Gemeinschaft, die der Dreieinigkeit Gottes entspricht und in ihr lebt, muss folglich eine Gemeinschaft ohne Privilegien und ohne Beeinträchtigung der Freiheit sein. Die Personen können nur in der Gemeinschaft Personen sein; die Gemeinschaft kann nur in ihren personalen Gliedern frei sein. Der Ausgleich zwischen personaler Freiheit und gerechter Gemeinschaft soll im Blick auf den dreieinigen Gott und seine Resonanz in der Kirche möglich werden, wenn sich die ökumenisch vereinigte Kirche als Avantgarde der erlösten und aus ihren Spaltungen und Feindschaften befreiten Menschheit verstehen und darstellen kann.

Fedorov ist mit seinen Ideen in Russland seinerzeit nicht durchgedrungen, aber seine Idee kann heute richtungsweisend sein. Seit 200 Jahren erlebt die westliche, jetzt allgemein moderne Industriegesellschaft einen Individualisierungsschub nach dem anderen. Der letzte wird »postmodern« genannt. Ein »Individuum« ist keine Person, sondern wie das lateinische Wort sagt, ein »letztes Unteilbares«, gleichbedeutend mit dem griechischen Wort »Atom«.¹⁰ Als Endprodukt von Teilungen hat ein Individuum keine Beziehungen, keine Eigenschaften, keine Erinnerungen

⁹ Dazu ausführlicher M. Volf (1998, 412 ff).

¹⁰ G. Freudenthal (1982) hat den inneren Zusammenhang zwischen der Atomisierung der Natur und der Individualisierung des Menschen in jenem ersten modernen Zeitalter zwischen Newton und Descartes einleuchtend aufgewiesen.

und keinen Namen. Es ist unaussprechbar. Eine Person ist im Gegensatz zu einem Individuum ein menschliches Dasein im Resonanzfeld seiner Sozialbeziehungen und seiner Geschichte. Es hat einen Namen, mit dem es sich identifizieren kann. Eine Person ist ein Gemeinschaftswesen. Die modernen Individualisierungsschübe in der Gesellschaft lassen den Verdacht aufkommen, dass ein modernes Individuum das Produkt der alten römischen Herrschaftsregel »divide et impera« ist. Individualisierte Menschen sind von politischen und wirtschaftlichen Mächten leicht beherrschbar. Widerstand zum Schutz der persönlichen Menschenwürde gibt es nur, wenn sich Menschen zu Gemeinschaften zusammen schließen und ihr Leben sozial selbst bestimmen. Diese wenigen Hinweise mögen genügen, um die öffentliche Relevanz des trinitarischen Gottesbegriffs für die Befreiung individualisierter Menschen und die Relevanz der trinitarischen Gemeinschaftserfahrung für die Ausbildung neuer Sozialität anzuzeigen.

6. Trinitarische Eschatologie

Ist das Konzept der trinitarischen Einwohnung das Ende des eschatologischen Exodus? Geht der theologische Weg von der Hoffnung zur Heimat und vom Aufbrechen zum ruhenden Verweilen? Sind wir nicht am Ziel, wenn wir uns in Gott und Gott in uns gefunden haben? Nein, so kann es nicht sein. Im Gegenteil: Das Konzept der trinitarischen Einwohnung vertieft die eschatologische Hoffnung und verstärkt den geschichtlichen Exodus. Ein gutes Symbol für die mobilisierende Präsenz Gottes in der Geschichte sind »Wolke und Feuer im Exodus«.

*»Und der Herr zog vor ihnen her,
des Tages in einer Wolkensäule,
dass er sie den rechten Weg führte,
und des Nachts in einer Feuersäule,
dass er ihnen leuchtete.
zu reisen Tag und Nacht.« (2 Mos 13, 21)*

Gottes Gegenwart im Volk führt sie nicht zur Ruhe in der Wüste, sondern auf den Weg ins gelobte Land. Seine Gegenwart eröffnet diese Geschichte und beendet sie nicht. Gott »wohnt inmitten der Israeliten« als Weggenosse und Anführer, denn er sieht das Ziel vor sich. Gottes Gegenwart in Israel ist seine Exodus- und später seine Exils-Schechina.

In dieser geschichtlichen Gegenwart Gottes finden wir eine *Perichoresis* der Zeiten: Seine Zukunft in seiner Gegenwart und seine Gegenwart in seiner Zukunft.

Auch im Neuen Testament wird die Gegenwart des auferstandenen Christus als die Gegenwart des Kommenden verstanden (Iwand 1955). Seine Gegenwart und seine Zukunft sind ineinander verschränkt. Es war keine so gute Idee von *Rudolf Bultmann*, als er die präsentische und die futurische Eschatologie gegeneinander stellte.¹¹ Auch die Theologen, die beide ausgleichen wollten, indem sie die eine

¹¹ Siehe R. Bultmann (1958, bes. 184): »In jedem Augenblick schlummert die Möglichkeit, der eschatologische Augenblick zu sein. Du musst ihn erwecken.«

als das »Schon jetzt« und die andere als das »Noch nicht« bezeichneten, machten es nicht besser, weil sie Gegenwart und Zukunft in Begriffe des *Chronos*-Zeit darstellten. *Chronos* aber ist ein Bruder des Todes. Jedes »Schon jetzt« und jedes »Noch nicht« enden chronologisch im »Nicht mehr«. *Chronos* wird aber unterbrochen durch den *Kairos* und endgültig überwunden im eschatologischen *Augenblick* der Totenaufweckung. Es war Bultmanns Irrtum, dass er Kierkegaard folgte und den *Kairos* in der Zeit (2 Kor 6, 2) als den »eschatologischen Augenblick« auffasste, während Paulus doch erst den Augenblick der Totenaufweckung (1 Kor 15, 52) den eschatologischen »Augenblick« nennt: »Plötzlich in einem Augenblick.« Wer den *Kairos* in der Geschichte für das Ende der Geschichte hält, lässt die Weltgeschichte im sinnlosen Nichts enden und hat jede Hoffnung für die Welt aufgegeben.

7. Zum Schluss

Wir wenden uns zum Schluss einigen Grundideen einer trinitarischen Eschatologie zu:

7.1 Wir in Christus – Christus in uns

Verstehen wir Christus perichoretisch als Person und als Raum, dann können wir in dieser Formel sowohl die Christusgemeinschaft wie den Lebensraum Christi entdecken. Sind »wir in Christus«, dann ist Christus der Lebensraum der Glaubenden und ihr Raum der neuen Schöpfung. Mit Christus ist der göttliche Raum gemeint, in dem die Glaubenden mit Herz und Seele sind. Sie leben nicht mehr egozentrisch in sich selbst, sondern exzentrisch in Christus. Christus ist ihre neue Lebensmitte und ihr göttlicher Lebensraum.

»Doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir,« sagt Paulus (Gal 2, 20). Mit diesem Bekenntnis sind wir schon auf der anderen Seite: »Christus in uns«. Hier ist Christus die Person und wir sind sein Lebensraum. Das kann die Einzelperson eines Glaubenden oder die Gemeinschaft der Glaubenden sein, wie das Weinstockgleichnis Johannes 15 sagt: »Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben, wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viel Frucht« (15, 5). Doch das Einwohnen Christi geht über das menschliche Leben hinaus und will die ganze Schöpfung zu seinem Lebensraum machen.

Ist Christus der göttliche Lebensraum, in dem wir existieren, dann müssen wir uns diesen Raum als einen bewegten und bewegenden Raum vorstellen. Im Blick auf das kommende Reich Gottes (1 Kor 15, 28) ist der Christusraum zukunfts offen wie ein Vorraum. »Euer Leben ist verborgen mit Christus in Gott. Wenn aber Christus, euer Leben, sich offenbaren wird, werdet ihr mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit.« (Kol 3, 3.4) Der auferstandene Christus nimmt uns mit auf seinen Weg in seine Zukunft. Wer also »in ihm ist«, ist in seinem Bewegungsraum.

»*Christus in uns*,« das macht »uns« zur Avantgarde der erlösten Menschheit und zur Ouvertüre der Neuschöpfung aller Dinge.

»Wir in Christus«, das bringt uns in den Bewegungsraum des kommenden Reiches Gottes.

7.2 Wir im Geist – der Geist in uns

Zusammen mit der Christusgemeinschaft und ähnlich in der Struktur erfahren wir die Gegenwart des Heiligen Geistes. Auch in den genannten Ortsangaben ist der Geist Gottes Person und Raum zugleich. Es entsteht unsere Perichoresis mit dem göttlichen Geist.

Finden wir uns »im Heiligen Geist«, dann spüren wir den göttlichen Geist als das vitalisierende Kraftfeld, das unsere Lebenskräfte lebendig macht. Wir sehen den göttlichen Geist als das Licht, das alles erleuchtet, als den herzerwärmenden Strom der Liebe in uns und als den Sturmwind, der uns ergreift. Der Pfingstgeist ist derselbe Geist wie die *ruah Jahwe*, die Leben in der geschaffenen Welt erweckt. In den Energien des Heiligen Geistes erfahren wir nach Hebr 6, 5 »die Kräfte der zukünftigen Welt«. Der Lebensraum des Heiligen Geistes ist der Vorraum der zukünftigen neuen Welt und das Realsymbol der kommenden Schönheit Gottes, die die Welt erlösen wird.

Sehen wir auf die andere Seite, dann entdecken wir den göttlichen Geist »in uns«. Hier ist der Geist Person und wir werden zu seinem Lebensraum in der Welt: Tempel und Leib des lebendigen Geistes. »Ihr seid der Tempel des lebendigen Gottes, wie Gott spricht: 'Ich will unter ihnen wohnen ... und sie sollen mein Volk sein'« (2 Kor, 6, 16 nach 3 Mos 26, 12). Hier ist die *Schechina*-Verheißung an Israel auf die Einwohnung des Gottesgeistes in der Gemeinde Christi bezogen. Doch der Geist will weiter, will nicht nur die Menschen, sondern »alles Fleisch«, d. h. alles Lebendige, ewig lebendig machen. Die ganze Schöpfung soll zum Tempel der einwohnenden Energien des Geistes werden und in charismatischer Leibesfülle selig werden.

»Wir im Geist«: hier sind wir die Personen und der Geist unser Lebensraum.

»Der Geist in uns«: da ist der Geist Person und wir ihr Lebensraum und ihre Wohnung.

7.3 Alles in Gott – Gott in allen

Die Nähe Gottes des Vaters – Abba – wird überall dort gefunden, wo Menschen in der Christusgemeinschaft die Lebenskräfte des Geistes erfahren, denn in der Christusgemeinschaft finden sie den Vater und erleben den Geist, so wie sie im Geist Christus und den Vater finden. Das ist der Grund, warum zuletzt die Lebensräume Christi und des Geistes in den vollendeten Raum der neuen Schöpfung führen, in der Gott sein wird »alles in allen« (1 Kor 15,28).

Worin aber besteht diese Vollendung? Wird zuletzt Gott zum ewigen Lebensraum seiner Geschöpfe oder wird die neue Schöpfung zu seinem endgültigen Lebensraum »wie im Himmel so auf Erden«?

»Wir wissen nicht, ob Gott der Raum seiner Welt ist oder ob Seine Welt sein Raum ist. Aber aus dem Vers 'Siehe es ist ein Raum bei mir' (2 Mos 33, 21) folgt, dass der Herr der Raum seiner Welt ist, dass aber Seine Welt nicht sein Raum ist,«

sagt der alte Madrash Rabbah (Jammer 1953, 30). Mir scheint diese Antwort einseitig zu sein, weil sie die Erfahrung der *Schechina* Gottes in seinem Volk übergeht. Ist auch Gott der Vater Person und Raum zugleich, dann können wir sein ewiges Reich besser in perichoretischen als in monarchischen Begriff verstehen:

»*Alle Dinge in Gott*«: hier ist Gott der Lebensraum seiner Welt, der alle Dinge annimmt und aufnimmt. Alle Geschöpfe finden dann in Gott ihren »weiten Raum, in dem keine Bedrängnis mehr ist«. Wie Psalm 139 sagt, umgibt Gott seine Geschöpfe von allen Seiten. Der Name Gottes ist hier MAKOM.

»*Gott in allen Dingen*«: Da findet Gott seinen Lebens- und Wohnraum in seiner neuen Schöpfung: »Und Gott wird bei ihnen wohnen,« und alle Geschöpfe werden an der einwohnenden Lebendigkeit Gottes teilnehmen. Die neue Schöpfung wird in der einwohnenden Gegenwart Gottes zur ewigen Schöpfung werden. Der Name Gottes ist hier SCHECHINA.

Ich möchte darum die alte rabbinische Frage so beantworten: Die erlöste Schöpfung findet in Gott ihren ewigen Lebensraum, und Gott findet in ihr seinen ewigen Wohnraum. Die Welt wird in Gott auf weltliche Weise einwohnen. Gott und Welt werden sich gegenseitig durchdringen, ohne sich zu zerstören oder ineinander aufzugehen. Das ist die eschatologische Perichoresis von Gott und Welt, Himmel und Erde, Ewigkeit und Zeit. In der ewigen Freude Gottes über seine erlöste Schöpfung und in dem ewigen Lobgesang aller Geschöpfe endet jede Eschatologie.

Ich schließe mit dem Hinweis auf ein Bild der perichoretischen Trinitätslehre: Es ist die wunderbare Ikone von Andrei Rublev aus dem 15. Jahrhundert im orthodoxen Moskau: Die drei göttlichen Personen sitzen am Tisch. Durch die innige Zuneigung ihrer Häupter und die symbolische Gestik ihrer Hände zeigen sie die tiefe Einigkeit an, die sie eins sein lässt. Der Kelch auf dem Tisch weist auf die Hingabe des Sohnes auf Golgatha für die Erlösung der Welt hin. Ihre Situation ist der Augenblick vor der Menschwerdung des Sohnes zur Erlösung der Welt. Das Bild stammt aus der Geschichte (Gen 18), in der Abraham und Sarah, »drei Männer« aufnehmen, sie reichlich bewirten und von ihnen die göttliche Sohnes-Verheißung bestätigt bekommen, über die Sarah freilich ihres hohen Alters wegen lacht. Sie hatten unwissend »Engel« aufgenommen, sagt die spätere Deutung. Ihnen ist der dreieinige Gott begegnet, erklärte die spätere christliche Theologie. Rublev ließ Abraham und Sarah weg und malte die »drei Engel« so, dass man nicht erkennen kann, wer den Vater, den Sohn und den Geist darstellt. So entstand dieses wunderbare soziale Bild des unabbbildbaren dreieinigen Gottes.

Referenzen

Barth, Karl. 1927. *Christliche Dogmatik im Entwurf*. München.

---. 1931. *Kirchliche Dogmatik*. Bd. 1/1. Zürich.

---. 1953ff. *Kirchliche Dogmatik*. Bd. 4/1–4. Zürich.

Boff, Leonardo. 1987. *Der dreieinige Gott*. Düsseldorf: Patmos.

Bultmann, Rudolf. 1958. *Geschichte und Eschatologie*. Tübingen: Mohr.

Dalferth, Ingolf U., und Eberhard Jüngel. 1981. Person und Gottebenbildlichkeit. In: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 24. Freiburg: Herder.

Deneffe, August. 1923. Perichoresis, circumincens-

- sio, circuminssessio. *Zeitschrift für katholische Theologie* 47:497–532.
- Disandro, Carlos Alberto.** 1984. Historia semantica de perikhoresis. *Studia Patristica* 15:442–447.
- Freudenthal, Gideon.** 1982. *Atom und Individuum im Zeitalter Newtons*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Greshake, Gisbert.** 1997. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. Freiburg: Herder.
- Hasumi, Kazuo.** 2002. Jürgen Moltmanns Theologie und das Nichts. In: Jürgen Moltmann und Carmen Rivuzumwami, Hrsg. *Wo ist Gott? Gottesräume – Lebensräume*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Hilberath, Bernt Jochen.** 1994. Kirche als communio. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung? *ThQ*, 174:45–65.
- Iwand, Hans Joachim.** 1955. *Die Gegenwart des Kommenden: eine Auslegung von Lukas 12*. 2. Aufl. Siegen.
- Jammer, Max.** 1953. *Das Problem des Raumes*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Janowski, Bernd.** 1993. *Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*. Bd. 1, *Gottes Gegenwart in Israel*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner.
- Johnson, Elizabeth A.** 1992. *She who is: the mystery of God in feminist theological discourse*. New York: Crossroad.
- Jüngel, Eberhard.** 1965. *Gottes Sein ist im Werden*. Tübingen: Mohr.
- Kehl, Medard.** 1992. Die Kirche: eine katholische Ekklesiologie. Würzburg: Echter.
- Koschorke, Klaus,** Hrsg. 2004. *Wege zu einer trinitarischen Eschatologie Festakt zur Feier des 75. Geburtstages von Wolfhart Pannenberg durch die Evangelisch-Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität*. München: Utz.
- LaCugna, Catherine Mowry.** 1991. *God for us. The Trinity and Christian life*. San Francisco: Harper.
- Meeks, M. Douglas.** 1989. *God the Economist. The Doctrine of God and Political Economy*. Minneapolis: Fortress Press.
- Moltmann, Jürgen.** 1980. *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*. München: Kaiser.
- . 1991a. »Ich glaube an Gott den Vater«. Patriarchalische oder nichtpatriarchalische Rede von Gott. In: *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, 25–45. München: Kaiser.
- . 1991b. »Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes«. Zur trinitarischen Pneumatologie. In: *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, 90–105. München: Kaiser.
- . 1997. *Die Quelle des Lebens: der Heilige Geist und die Theologie des Lebens*. München: Kaiser.
- Nitsche, Bernhard.** 1999. Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der kommunialen Struktur von Kirche In: Bernd Jochen Hilberath und Franz Xaver, Hrsg. *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, 81–114. Freiburg im Breisgau, Dunaj: Herder.
- Osthathios, Geevarghese Mar.** 1979. *Theology of a classless Society*. London: Kennikat Press.
- Pannenberg, Wolfgang.** 2004. Der eine Gott als der wahrhaft Unendliche und die Trinitätslehre. In: Ingolf Dalferth, Hrsg. *Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre. Festschrift für Eberhard Jüngel zum 70. Geburtstag*. Tübingen: Siebeck.
- . 1988. *Systematische Theologie*. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rahner, Karl.** Der Dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte. In: *Mysterium salutis*, Bd. 2, 317–401. Einsiedeln: Benziger Verlag.
- Rosenzweig, Franz.** *Der Stern der Erlösung*. 3. Aufl. Heidelberg: Lambert.
- Schmaus, Michael.** 1927. *Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus*. Münster: Aschendorff.
- Sorč, Ciril.** 1998. Die perichoretischen Beziehungen im Leben der Trinität und der Gemeinschaft der Menschen. *EvTh* 58:100–118.
- . 2004. *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*. Münster: Lit.
- Thompson, Thomas R.** 1996. *Imitatio Trinitatis. The Trinity as Social Model in the Theologies of Jürgen Moltmann and Leonardo Boff*. ThD Diss. Princeton.
- Volf, Miroslav.** 1996. *Trinität und Gemeinschaft: eine ökumenische Ekklesiologie*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verl.
- . 1998. The Trinity is our Social Program. The Doctrine of the Trinity and the Shape of Social Engagement. *Modern Theology* 14, 3:403–423.
- Weber, Otto.** 1962. *Grundlagen der Dogmatik*. Bd. 2. Neukirchen.
- Wilson-Kastner, Patricia.** 1983. *Faith, Feminism and the Christ*. Philadelphia: Fortress Press.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 70 (2010) 2, 185-193
 UDK: 1Hegel G.W.F.:27-31
 Prejeto: 05/10

Piero Coda

Il Cristo di Hegel e il grido della fede Nei duecento anni della *Fenomenologia dello Spirito*

Riassunto: L'articolo, stilato in occasione dei 200 anni della *Fenomenologia dello Spirito* (1807), tocca tre punti: un breve quadro storico per delineare il *kairos* storico dell'hegelismo, il suo »momento«; la focalizzazione del tema centrale della cristologia hegeliana – l'uomo-Dio, Cristo, e insieme il Cristo senza Dio; un confronto fra il Cristo di Hegel e noi, guardando al grido del Crocifisso, »Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?«, espressione paradossale ed estrema della libertà della fede che vince la seduzione di una ragione che si vuole assoluta.

Parole chiave: Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Christo, Dio, *kairos*, fede, ragione

Povzetek: **Heglov Kristus in krik vere. Dvesto let *Fenomenologije duha***

Članek, napisan ob priložnosti dvestoletnice izida Heglovega dela *Fenomenologija duha* (1807), se dotika treh točk: kratek zgodovinski okvir, ki oriše zgodovinski *kairos* hegllovstva, njegov »trenutek«; obravnava središčne teme hegllovskе kristologije – človek-Bog, Kristus in skupaj Kristus brez Boga; soočenje med Heglovim Kristusom in nami ob pogledu na krik Križanega »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?«, protislovni in skrajni izraz svobode vere, ki premaga zapeljevanje razuma, ki hoče biti absoluten.

Ključne besede: Hegel, *Fenomenologija duha*, Kristus, Bog, *kairos*, vera, razum

Abstract: **Hegel's Christ and the Scream of Faith. Two Hundred Years of The Phenomenology of Spirit**

The paper written on the occasion of the 200th anniversary of *The Phenomenology of the Spirit* (1807) deals with three issues: a short historical framework to outline the historical *kairos* of hegelism, its »moment«; focusing on the central theme of Hegelian christology – man-God, Christ and together Christ without God; confrontation between Hegel's Christ and us watching the scream of the Crucified, »My God, my God, why have you forsaken me?«, a paradoxical and extreme expression of the freedom of faith that overcomes the seduction of a reason wanting to be absolute.

Key words: Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, Christ, God, *kairos*, faith, reason

Non tratterò in generale di Hegel e il cristianesimo, ma più concretamente della figura di Cristo nella filosofia di Hegel, assumendo come punto discriminante di lettura il grido della fede lanciato da Gesù sulla croce: »Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato?« – vera pietra d'inciampo per la ragione e insieme per la fede.

Questo tema mi occupa da anni: da *Il negativo e la Trinità* (1987) al recente *La percezione della forma. Cristologia e fenomenologia in Hegel* (2007)¹. Perché? perché mi pare che la figura di Cristo in Hegel rappresenti una tappa cruciale nel cammino del pensiero occidentale che, bene o male, ha sempre di fronte a sé, o dietro di sé, o davanti a sé, a seconda dei casi, la figura di Cristo.

L'interpretazione che Hegel ne ha dato è senz'altro figura discriminante del pensiero occidentale dal punto di vista teoretico, sin quasi a trasformarsi in un archetipo psicologico e sociologico. Basti pensare all'umanesimo antropocentrico di L. Feuerbach, all'ateismo postulatorio di K. Marx o alla rivolta lancinante di F. Nietzsche, ma anche a numerosi esiti della teologia contemporanea, esiti da una parte radicalmente demitizzanti, come quelli della teologia della »morte di Dio«, che ha fatto furore all'inizio degli anni '60 del secolo scorso, dall'altra più schiettamente teologici, come quelli della teologia del Crocifisso di J. Moltmann ed E. Jüngel.

D'altro canto, sul piano storico-politico, il Cristo di Hegel è paradossalmente sullo sfondo dei totalitarismi, di diverso e persino opposto segno, che il XX secolo ha crudelmente sperimentato. I *lager* e i *gulag* hanno segnato l'ambiguo trionfo di un Anticristo che subdolamente ha succhiato il sangue dalle vene della cultura occidentale, passando anche attraverso l'interpretazione che di Cristo ha dato Hegel. Ma allo stesso tempo, la figura di Cristo tracciata da Hegel ha suscitato anche una critica opposta a quella totalitaristica, anti-ideologica e libertaria: come in E. Bloch, per altri versi in G. Lukács e nella Scuola di Francoforte.

Questo per dire che il Cristo di Hegel, con un'evidenza difficilmente contestabile al leggere gli esiti contraddittori del suo pensiero, è strutturalmente un Giano bifronte: Cristo e Anticristo, dialetticamente, libertà e seduzione insieme.

Libertà, innanzi tutto, perché Hegel ha voluto pensare una filosofia della libertà, invero teoretico e prassistico del verbo cristiano, o meglio del Verbo che carne si è fatto (Gv 1,14), in quell'evento che – per tanti versi, ma senza esclusivismi – è senz'altro all'origine della cultura occidentale. Il Cristo di Hegel vuol essere la figura di quest'origine e di qui la norma, il criterio, il cuore di una filosofia e di una prassi di libertà. »Religione della libertà« ha definito Hegel la religione di Cristo.

Nello stesso tempo, il Cristo di Hegel è anche *seduzione*. Perché l'interpretazione che Hegel ha offerto di Cristo ha dato origine alla seduzione più insidiosa e

¹ *Il negativo e la Trinità: ipotesi su Hegel. Indagine storico-sistemica sulla »Denkform« hegeliana alla luce dell'ermeneutica del cristianesimo* (Roma: Città Nuova, 1987); *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel* (Roma: Città Nuova, 2007). A questi due testi rinvio per le citazioni contenute nel presente articolo; mentre, per una contestualizzazione, mi permetto rinviare alla voce Cristologia da me redatta per il *Dizionario del Cristianesimo*, edit. P. Coda – G. Filoramo, vol. I (Torino: UTET, 2006).

anticristiana del XIX e del XX secolo: la seduzione della ragione che fagocita la fede, dell'umanesimo che umanizza senza residui Dio, del tutto, l'anonimo tutto, la collettività, lo stato etico, che schiacciano il volto ogni volta irripetibile dell'uomo, di questo, di ogni uomo. In una parola, la figura di Cristo in Hegel è anche figura dell'Anticristo, del dragone dell'Apocalisse che mentre lo riconosce vuol inghiottire il Dio fatto uomo.

Cerchiamo allora di capire il Cristo di Hegel, per capire quanto di questa figura c'è stato e c'è ancora nella cultura dell'Occidente contemporaneo.

Toccherò tre punti soltanto: 1) un brevissimo quadro storico per delineare quello che direi il *kairos* storico dell'hegelismo, il suo «momento»; 2) la focalizzazione del tema a mio avviso centrale della cristologia hegeliana – l'uomo-Dio, Cristo, e insieme il Cristo senza Dio; 3) un confronto fra il Cristo di Hegel e noi, guardando al grido del Crocifisso, «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?», espressione paradossale ed estrema della libertà della fede che vince la seduzione.

1. Il *kairos* storico dell'hegelismo

Quando parlo di un *kairos* storico dell'hegelismo, intendo dire che Hegel e il suo pensiero si collocano in un tornante sociale e culturale per tanti versi decisivo dell'età moderna. Siamo alla fine del '700, agl'inizi dell'800, in anni gravidi di eventi spirituali e sociali, basti pensare alle due rivoluzioni che avvengono in questo periodo: la «rivoluzione copernicana» del Kant della *Critica della ragion pura e pratica* (il soggetto umano al centro del cosmo scientifico ed etico) e la rivoluzione francese. Entrambe le rivoluzioni sono figlie dell'illuminismo, ed entrambe, proprio nel momento in cui, alla fine del '700, celebrano i loro massimi fastigi, recano in sé il principio del loro subitaneo capovolgimento.

L'illuminismo che s'esprime in questi eventi, da una parte, è la reazione della ragione al principio di autorità e tradizione, a una verità intesa e vissuta dogmaticamente, è emancipazione da ogni tutela che impacci dall'esterno la libera realizzazione dell'uomo – per dirla con Kant: è l'uscita dalla minorità per giungere all'età adulta.

Ma proprio per questo, dall'altra parte, la ragione illuminista ricaccia ciò che non è catturabile dalla ragione ai margini del pensiero e del vivere sociale. Così è anche della figura di Cristo. Nel migliore dei casi, dalla ragione illuminista egli è ridotto a figura d'insuperabile maestro della morale illuminista e borghese, ma niente più. Ed è per questo che l'illuminismo può rischiare persino di banalizzare l'uomo, il mistero ch'egli è a se stesso, spingendo, mentre lo nega, nella direzione della ricerca e dell'apertura all'ulteriore. Basti pensare alla *Religione nei limiti della pura ragione*, dove lo stesso Kant, alla fine, s'arrende di fronte a quel qualcosa che non è catturabile dalla ragione: il «male radicale».

E allora esplode dal cuore dell'esperienza illuminista, alla fine del '700, esplode e diventa sempre più prorompente via via che ci avventuriamo lungo i sentieri dell'800, l'interesse per la figura di Cristo in tutto ciò che ha di diverso e non riducibile alla razionalità dei lumi: Herder, Fichte, Schelling, Hölderlin, Schleierma-

cher, Hegel appunto. Dall'entusiasmo per la rivoluzione francese, con l'episodio dei giovani Hegel, Schelling e Hölderlin, che studiano nel seminario teologico luterano di Tübingen e che alla notizia dello scoppio della rivoluzione erigono l'albero della libertà nella cittadella universitaria e per questo son messi a pane e acqua in cella; da quest'entusiasmo per il »verbo illuminista« che si fa carne in Kant e nella rivoluzione francese, in un batter d'occhio si passa a una ricerca persino spasmodica per ciò ch'è mitico e religioso, per ciò che è tradizione e storia rispetto al razionale e al concettuale: gli occhi si concentrano sulle insondabili, misteriose, contraddittorie profondità dello spirito e della storia dell'uomo.

In questi anni, assistiamo così all'incontro e allo scontro di illuminismo e ritorno alla greicità, di razionalismo e poesia, di fede e sentimento, di cristianesimo ed esoterismo. Incontro/scontro che costruisce il pensiero di questi pensatori, non in tutti raggiungendo, certo, la profondità lancinante di un Hölderlin, con la sua esperienza di lucida follia: ma in ogni caso l'opzione che questi uomini si sentono chiamati a dover fare di fronte a Cristo, segna il loro pensiero e la loro ricerca, e segna anche il corso successivo della storia dell'Occidente.

In proposito scriveva il pensatore italiano Sergio Quinzio, nel suo *La croce e il nulla*: »La tragedia di quegli uomini sta nel fatto che l'Assoluto è inattingibile per loro, e insieme il relativo è invivibile. Due pazzie sono veramente profetiche: quella di Hölderlin che non poté attingere l'Assoluto, o che solo così poté attingerlo; e quella di Nietzsche che non poté vivere o solo così poté vivere, il relativo.«

Ebbene, Hegel vive e interpreta precisamente questo *kairos* storico ed epocale, così intenso e così gravido di eventi. Sin dai primi scritti, egli è alla ricerca della chiave che permetta di coniugare l'assoluto e il relativo, l'infinito e il finito, l'immutabile e la storia. Potremmo riassumere la sua riflessione attorno a due parole: da una parte, »separazione«, »scissione«, *Trennung*, concetto in cui Hegel sintetizza tutto ciò che il reale ha di contraddittorio, d'irriducibile alla ragione illuminista – un altro nome per dire quello che Kant chiamava »il male radicale«; e, dall'altra, »riconciliazione«, *Versöhnung*, che esprime l'anelito dell'uomo alla pacificazione e l'intuizione dell'Assoluto come il luogo, anche storicamente efficace, di essa.

La parola »riconciliazione«, di cui Hegel fa uso, è in realtà parola tipicamente cristiana, usata spesso da Paolo: Cristo è per l'Apostolo il riconciliatore, e l'annuncio cristiano è annuncio appunto della riconciliazione, della ricapitolazione anzi in Cristo.

Ma l'anelito alla riconciliazione è presente in ogni universo religioso e come tale lo qualifica. Cito solo un'espressione di un mistico indiano, Kabír, che ne descrive l'anelito come il cuore dell'esperienza religiosa e metafisica dell'uomo: »A chi lo confiderò, Signore, se non a Te! Io ho ricevuto una ferita dolorosa, il pugnale della separazione da Te ha trafitto la mia anima; notte e giorno mi tormenta; chi può conoscere il dolore che io soffro? Non c'è medico più grande di Te, né ammalato più grande di me. La sofferenza mi possiede tutto. Come posso sopravvivere separato da te?«

2. Separazione e riconciliazione: l'uomo-Dio e il Cristo crocifisso in Hegel

Hegel avverte la durezza e la drammaticità della separazione, della scissione, non solo a livello metafisico e religioso, ma a livello storico, etico, sociale, dove la separazione intacca e piaga la realtà della vita quotidiana dell'uomo. Da schietto spirito speculativo qual è, egli sa però che la separazione presuppone per definizione l'unità – come *alfa* e come *omega*.

E allora quale cammino imbocca? Rigetta la «vacuità» dell'Illuminismo, com'è-gli stesso la chiama; ma rigetta anche quella che chiamerà poi, nella *Fenomenologia dello spirito*, «la via della coscienza infelice», la coscienza religiosa di chi, affidandosi a un Dio trascendente e beato nell'iperuranio, fugge dalla storia e attende la liberazione per l'aldilà, mentre nell'aldiquà non può che invocare e gemere.

E allora quale strada? Come Hölderlin, come Schelling, sia pure in forma ciascuno originalissima, persino contrapposta, Hegel sceglie la strada di Cristo, e, sin dall'inizio, della sua morte di Croce.

In questo Hegel è certamente erede di Lutero, il grande riscopritore, nell'età moderna, della Croce; ma anche di Meister Eckhart («*da haben wir ja, was wir wollen*» – confesserà Hegel a Franz von Baader che lo incontra a Berlino), e più ancora, direi, di una tradizione gnostica sotterranea, sempre presente come un torrente carsico nella cultura occidentale, che ha in Jacob Böhme uno dei suoi maggiori rappresentanti nella Germania della Riforma protestante: per Hegel il «*philosophus teutonicus*» per antonomasia.

Nella morte di Dio in Cristo Hegel, sin dall'inizio, scorge quello che chiama (siamo nel 1802, nel saggio programmatico *Glauben und Wissen, Fede e sapere*), il «venerdì santo speculativo», che definirà poi, nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*: «l'intuizione speculativa». Ecco il «Dio è morto», *Gott ist tot, Gott selbst ist tot*, parola che spezza il cammino del pensiero moderno, parola che precede Hegel e che riprenderanno Nietzsche, Heidegger, Altizer, Sartre, ma che in Hegel, per la prima volta, vuol assumere dignità «speculativa».

Nel «venerdì santo» Hegel vede il paradosso dell'epifania di Dio, la manifestazione della «storia» di Dio nella storia dell'uomo e, per questo, la chiave di volta della riconciliazione di Dio e dell'uomo, dell'assoluto e del relativo, dell'uno e del separato. Cristo è questa riconciliazione in quanto è il Figlio incarnato, il Dio-uomo, la congiunzione di infinito e finito; ma lo è in quanto crocifisso: quando – scrive Hegel in *Fede e sapere* – egli sperimenta la durezza dell'assenza di Dio, «*die Härte der Gottlosigkeit*».

Per Hegel, la riconciliazione scaturisce da questo: dal fatto che l'Assoluto, l'uno e l'identico, si fa l'altro e il diverso, si cala nella separazione, la assume, anzi è la separazione e perciò è la riconciliazione.

È interessante – e per questo rapidamente lo faccio – leggere due o tre passi dove Hegel spiega la sua «intuizione speculativa». Prendiamo ad esempio la prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*, in cui scrive: «La vita di Dio e il conoscere

divino potranno ben venire espressi come un gioco dell'amore con se stesso [il Dio trascendente, immutabile, eterno], ma questa idea degrada fino all'edificazione e addirittura all'insipidezza quando mancano la serietà, il dolore, la pazienza e il travaglio del negativo.»

O ancora, più avanti: »La vita che sopporta la morte e in essa si mantiene, è la vita dello spirito [lo spirito è l'assoluto, il *Geist*]. Esso [lo spirito] guadagna la sua verità solo a patto di ritrovare sé nell'assoluta devastazione; esso è questa potenza, ma non alla maniera del positivo che non si dà cura del negativo, come quando di alcunché diciamo che non è niente o che è falso, per passare molto sbrigativamente a qualcos'altro; anzi lo spirito è questa forza solo perché sa guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di lui; questo soffermarsi è la magica forza che volge il negativo nell'essere.»

È questo, in realtà, il filo rosso di tutto il pensiero hegeliano, che affonda appunto le sue radici in un'originale interpretazione della figura di Cristo.

Possiamo leggere, parafrasandola, ancora una pagina in certo modo finale del percorso di Hegel, che troviamo nelle già citate *Lezioni sulla filosofia della religione*: »La morte di Cristo è l'intuizione dell'unità nel suo grado assoluto [dell'unità – l'assoluto è l'uno – che ha assunto in sé la separazione e ha superato in sé la separazione]. La morte di Cristo è la più alta intuizione dell'amore poiché l'amore consiste nel rinunciare alla propria personalità, ai propri beni ... La morte di Cristo è l'intuizione stessa di questo amore assoluto, la divinità è appunto in questa identità universale con l'alterità, con la morte. Questa è l'intuizione speculativa.»

Si comprende perché Hegel possa dire con convinzione, sempre nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*, che la morte di Cristo è »il punto centrale intorno al quale ruota il tutto«. Oppure ancora – ed è un'affermazione strettamente collegata alla precedente che ritroviamo nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* –, che »colui che non sa di Dio che è Trinità non ha capito niente del cristianesimo, perché questo principio è il cardine su cui ruota la storia del mondo«.

Per Hegel, Croce e *Deus Trinitas* sono indissolubilmente congiunti. Perché la riconciliazione è reale appunto in quanto l'Assoluto stesso si fa, »è« la separazione. Cristo sulla Croce è l'evento della separazione e della riconciliazione. Ciò è possibile, e dunque reale, perché l'Assoluto è l'identico, il diverso e l'unità dell'identico e del diverso: quelli che, nella »rappresentazione« (*Vorstellung*) religiosa, si chiamano Padre, Figlio incarnato e crocifisso, e Spirito.

Di qui la domanda fondamentale: secondo Hegel, la riconciliazione è avvenuta *ephápax*, »una volta per tutte«, come scrive la *Lettera agli Ebrei*?

Già nella pagina che prima citavo di *Glauben und Wissen*, del 1802, con sentimento quasi di trionfo, nelle ultime righe del saggio, Hegel scrive: »È solo da questa durezza [dalla durezza di Cristo che si fa il separato e quindi sperimenta la lontananza da Dio], è solo da questa durezza che la suprema totalità, il reale in tutta la sua serietà e dal suo più riposto fondamento, abbracciando tutto contemporaneamente e nella più serena libertà della sua figura, può e deve risuscitare.« Ecco il venerdì santo speculativo! il portare a consapevolezza speculativa l'evento del venerdì santo storico accaduto in Cristo è realizzare la riconciliazione.

Questo risuscitamento del reale, questa risoluzione delle sue contraddizioni, a livello teoretico, è il sistema di Hegel¹; a livello pratico, è la storia universale.

Ma proprio queste conseguenze, che Hegel deduce dall'interpretazione ch'egli dà della figura di Cristo, ne rivelano immediatamente la dialettica insormontabile e persino tragica, a dispetto della possente volontà riconciliatrice dispiegata teoreticamente da Hegel.

Da una parte, Hegel è il filosofo moderno che forse più seriamente ha voluto tener conto del negativo, della separazione, e per farlo ha preso sul serio la croce di Cristo. Anche teologi di peso affermano che non dobbiamo temere di riconoscere – lo afferma ad esempio E. Jüngel, che forse è il teologo evangelico contemporaneo più rigoroso – che abbiamo imparato proprio da Hegel a centrare così decisamente la Croce di Cristo come rivelazione della «storia» trinitaria nella storia dell'uomo.

D'altra parte, però, Hegel interpreta la croce di Cristo in modo tale che la separazione, il negativo, il dramma, la contraddizione, la lacerazione reale che piagano la storia dell'uomo sono dissolte o, peggio, giustificate nella loro stessa datità. Basta rifarsi alla nota affermazione della prefazione alla *Filosofia del diritto*: «Riconoscere – dice Hegel – la ragione come la rosa nella croce del presente [cioè la giustificazione a priori della contraddizione del reale] e godere di questa, tale riconoscimento razionale è la riconciliazione con la realtà che la filosofia consente.»

Ecco l'Hegel Giano bifronte: la libertà è necessità, il male è momento di Dio, Cristo s'identifica con l'Anticristo, il negativo è assorbito dall'Assoluto, anzi l'Assoluto si identifica col negativo e dunque ... si nientifica come assoluto! Da una parte, l'assolutizzazione della storia, dello stato, della classe; dall'altra, lo spalancarsi del baratro del nichilismo sotto i piedi d'argilla del panlogismo hegeliano o del panprassismo post-hegeliano.

3. Il Cristo di Hegel e noi, di fronte al grido dell'abbandono

Ma perché questo? perché quest'ambiguità indecidibile nella figura di Cristo proposta da Hegel? perché quest'identificazione, alla fine, tra Cristo e l'Anticristo? sì, Cristo per Hegel è l'Anticristo: perché è il massimo della separazione (il *diá-bolon*, il separatore, l'Anti-Cristo), il massimo del rifiuto dell'Assoluto ... qual'è, in definitiva, il significato dell'avventura hegeliana? il Cristo di Hegel dissolve per sempre il Cristo della fede? il Cristo di Hegel è solo Anticristo?

Un grande teologo, uno dei più grandi del XX secolo, Karl Barth, ha detto di Hegel, nella sua *Storia della teologia protestante*: Hegel è in fin dei conti «un grande problema, una grande delusione, ma forse anche una grande promessa.» Problema, perché? perché è questo Giano bifronte. Delusione, perché? perché l'hegelismo intrinsecamente addirittura si dissolve. Promessa, perché e di che cosa? Barth non lo dice, chiude l'esame della filosofia di Hegel con un punto interrogativo. Io direi che la promessa che c'è in Hegel è la stessa promessa che c'è, in modi

diversi, in Hölderlin e Schelling: è una promessa di cui siamo ancora alla ricerca, è un'esigenza che portiamo anche noi dentro.

È l'aver voluto prendere sul serio il negativo guardando al Cristo crocifisso, l'aver voluto prendere sul serio il silenzio di Dio nell'evento della Croce del Figlio: l'imprescindibile della fede cristiana come chiave di lettura, nella luce del Risorto, dell'esistenza e della storia. Se questa è la promessa, l'esigenza che c'è al fondo dell'interpretazione di Cristo offerta da Hegel, quale ne è l'ambiguità decisiva? In una parola, direi che è l'aver catturato Cristo nella ragione, in una certa ragione, già data, presupposta all'incontro con lui.

In Kant, nella *Religione entro i limiti della ragione*, restava fuori dal confine del razionale il male radicale. In Hegel, il peccato delle origini, il diavolo, il rifiuto di Dio, l'Anticristo, sono gnosticamente l'altra faccia dell'identico Cristo. E questo perché? perché la ragione hegeliana non fa spazio all'a(A)lterità.

Non, dunque, la figura di Cristo è la misura di verità del pensiero hegeliano, ma la ragione hegeliana si erge a misura di verità di Cristo.

E così lo dissolve nel momento in cui si confronta con quella profondità dell'evento di Cristo che forse non era stata così tematizzata dalla precedente tradizione cristiana.

In conclusione, dall'avventura hegeliana che cosa possiamo imparare, in riferimento a Cristo? Prima di tutto possiamo imparare che se la ragione si fa misura totalizzante della verità di Cristo, Cristo e Anticristo, paradossalmente, non sono più scindibili. Ma soprattutto, Hegel ci pone così di fronte a due domande ineludibili: la domanda su che cos'è la fede, e la domanda che scaturisce dal grido di Cristo in croce: »Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato?«

Due domande inscindibilmente coniugate nel *kairos* storico del nostro tempo. E – dobbiamo riconoscerlo – al fatto che queste due domande siano intimamente congiunte nella carne del nostro pensiero, nella carne della nostra fede oggi, ha certamente contribuito proprio l'avventura hegeliana.

La domanda della fede, innanzi tutto. E prendo due definizioni di fede abbozzate da un pensatore italiano di oggi che si vuole non credente, e che ben conosce Hegel, Massimo Cacciari: non possedere Dio, ma essere da Lui posseduti; non avere un saldo fondamento, ma essere »appesi« – come dice Agostino – alla croce.

Se la fede è un essere posseduti che va di pari passo col farsi possedere, la fede è proprio il contrario della ragione hegeliana. Per questo, Hegel ci pone la domanda della fede: perché la ragione hegeliana è cattura dell'A/altro, non essere posseduti, ma voler possedere l'A/altro.

La fede si mostra come l'altra possibilità di approccio alla verità da conoscere e da fare che Cristo propone (ed è); è l'esperienza che il Nuovo Testamento chiama *agape*, l'esser posseduti perché ci si apre e ci si fa possedere. L'essere posseduti – meglio – che è identico al farsi possedere. È proprio qui la specificità, l'originalità della fede cristiana: l'essere posseduti non è il contrario di possedere! Se il possedere della ragione hegeliana è il fagocitamento dell'A(a)lterità, il farsi pos-

sedere da Dio, nella fede, non è alienazione di sé nell'A(a)ltro, ma è quell'essere posseduti che nasce dal farsi liberamente possedere e che porta al libero e gratuito dono di sé che nasce dall'accogliere l'A(a)ltro in sé.

Nell'evento della fede (che è credere e vivere dell'amore, come spiega San Giovanni nella sua lettera prima), essere posseduti e possedere sono suscitati l'uno dall'altro, e sono direttamente proporzionali.

Ed ecco la seconda domanda con cui Hegel c'interpella: *il grido di Cristo*, il «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» Per Hegel è la riconciliazione della separazione, in un gioco dialettico che finisce col dissolvere il reale in ciò che è presunto come il razionale *tout court*. In realtà, questo grido, per Cristo, non è rivolta che giustifica la contraddizione, ma fede pura, massima espressione della fede. Perché? perché è farsi liberamente possedere nel momento in cui crolla e sparisce nel vuoto, nell'abisso, ogni spinta e ogni appoggio che possano giustificare l'affidamento.

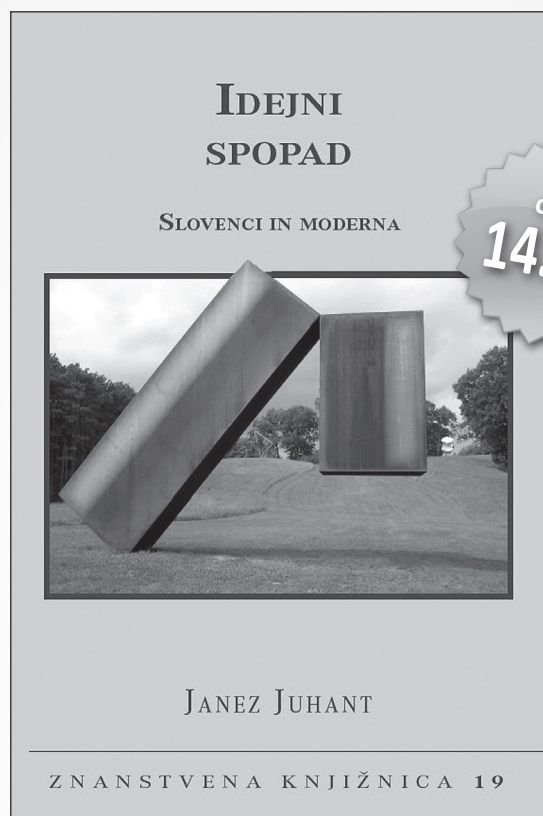
Per questo è fede pura. È – come scrive Chiara Lubich – «la fede». Per usare un'immagine, il grido di Cristo è rivelazione che il baricentro del proprio essere non è più in sé, ma nell'Altro, nel Padre.

Perciò il grido della croce, nel momento in cui sembra manifestare la lacerazione dell'unione del Figlio incarnato e crocifisso con Dio/*Abbà*, è invece il momento che manifesta tale unione a partire dalla massima distanza tra i due. È libertà ed è amore.

Ma ancora – e concludo – il grido della croce è anche attestazione che Dio, il Dio di Gesù Cristo, si è fatto separazione. Per dirla con Agostino, il Dio di Gesù Cristo è entrato nella «regione della dissomiglianza»; si è fatto – e qui lo dice Nietzsche – la «dissonanza», o, per dirla con Paolo, è stato trattato da «peccato», da «maledizione». Ma ciò non perché non potesse fare altrimenti, perché allora torniamo ad Hegel, e non sarebbe vero né il peccato né l'amore di Dio che si fa peccato, perché tutto è necessità. Ma si è fatto separazione, si è fatto peccato, perché Dio è in se stesso essere posseduto e farsi possedere, essere in sé ed essere fuori di sé, e per questo può liberamente farsi separazione, distanza ... può farsi uomo. Non per assorbire integralmente l'altro in sé, ma per trasformare la separazione in via alla riconciliazione: nella distinzione, nella libertà.

Il grido della croce è allora identico con l'atto della fede vissuta nella storia, alla sequela di Cristo. Non è cancellare la separazione, non è fuggire dalla separazione, dalla distanza, dall'abbandono, dalla contraddizione, ma è, in Cristo – parlo da credente –, vivere e assumere la separazione, la distanza, l'abbandono, la contraddizione per gridare di lì, dall'abbandono assunto, verso il Padre il grido degli abbandonati facendolo proprio per sanarlo in unione con Cristo.

Ed è sperimentare il dono invocato e accolto dello Spirito. Il grido di Cristo in Croce non solo è l'atto di fede, ma è lo stato permanente della sequela cristiana e la porta d'accesso, sin d'ora, alla profondità del Regno, che è riconciliazione donata e pagata nella storia concreta degli uomini, sotto gli occhi del Padre, nel cammino drammatico del tempo. «E che voi siete figli – attesta l'apostolo Paolo – ne è prova il fatto che lo Spirito del Figlio in noi grida: *Abbà*, Padre!» (Gal 4,6)



Janez Juhant
IDEJNI SPOPAD
Slovenci in moderna

V študiji se vrstijo monografske predstavitve velikih Slovencev. Pred nas stopajo *Andrej Einspieler, Anton Mahnič, Frančišek Lampe, škof Anton Bonaventura Jeglič, Janez Ev. Krek, France Kovačič*. Poleg njih pa je predstavljena še neosholastika in pomembnejši prispevki iz revije *Dom in svet*. Prejšnji prelom stolatja nam v marsičem razkriva dogajanja v zadnjem prelomu.

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

Fanika Krajnc - Vrečko

Rajhmanova antropologija kot iskanje božjega okolja v človeku

Povzetek: Rajhmanovo razumevanje človeka kot svobodnega, po božji podobi ustvarjenega bitja, ki se zaveda svoje soodgovornosti za stvarstvo, izhaja iz razmer, v katerih je živel in delal. V odnosu Bog – človek Rajhmanu Bog ostaja skrivnostni, usmiljeni, vsemogočni. Njegovo območje je območje človeškega, sklanja se k človeku in človek more k njemu prek molitve in služenja sočloveku. Rajhmanov človek kot vrh in središče božjega stvarstva je telesno in duhovno bitje, sprejema se kot grešnika in takšnega ga sprejme tudi Bog. Živi v prijateljstvu z Bogom in odgovor na svoje vprašanje o opravičenju najde v veri, v popolni predanosti božjemu usmiljenju in v človeku. Možnost božjega območja je v območju človeka, in to tistega človeka, ki ga srečaš na svoji poti, ki ti je poslan, ki ti je dan kot tvoj bližnji, kot mož, kot žena ali revež in ubogi. Prijateljstvo z Bogom človeku pomeni pot iskanja in upanja, saj ga vodi želja po končnem in neskončnem. V ozadju vse Rajhmanove teološke misli so temeljni teološki razmisleki o globini človekovega doživljanja božje bližine in odnos med Bogom in človekom.

Ključne besede: teološka antropologija, Bog in človek, človek v odnosu, Božja bližina, Božje okolje, slovenski teologi, Jože Rajhman

Abstract: **Rajhman's Anthropology as Searching for Divine Milieu in Man**

The conditions of Rajhman's life and work shaped his understanding of man as a free being created in God's image, who is aware of his co-responsibility for the creation. For Rajhman, God in his relation to man remains mysterious, merciful and omnipotent. His milieu is human milieu, God bends down over man and man can reach Him by prayer and service to his fellow men. Rajhman's man as the peak and the centre of God's creation is a physical and spiritual being, he accepts himself as a sinner and so does God. He lives in friendship with God and finds the answer to his question concerning justification in his faith, his complete surrender to God's mercy and in his fellow man. The possibility of the divine milieu lies in the milieu of man, of the one you meet on your way, who is sent to you, who is given to you as your neighbour, your husband, your wife, a poor or a needy man. For man, the friendship with God is a way of search and hope since he is led by his desire for the finite and for the infinite. The background of Rajhman's theological thought lies in his basic theological insights as to how deeply man experiences God's closeness and about the relation between God and man.

Key words: theological anthropology, God and man, man in relation, God's milieu, Slovenian theologians, Jože Rajhman

1. Uvod

Človek se v različnih življenjskih situacijah sprašuje o bistvu in smislu bivanja. Vprašanje, od kod je, kam gre, kakšen je smisel njegovega zemeljskega potovanja, je staro toliko, kolikor je staro človeštvo. Vedno znova se o tem sprašuje in to prastaro vprašanje »vznemirja njegovo prihodnost. Z njo se mora spoprijeti, saj drugače ne more premagovati sedanjosti.« (Rajhman 1980, 25) Razmišlja o sebi in se na miselni ravni postavlja za predmet svojih misli, na čustveni ravni pa se doživlja v pestrosti svojih doživetij. Sodobne znanosti o človeku se skušajo dokopati do spoznanj o njegovih bivanjskih danostih, vendar so vse v svojih spoznanjih omejene in nobena od njih ne more najti dokončnega odgovora na vprašanje, kaj oziroma kdo je človek (Lah 2003, 206). Družboslovci preučujejo človeka kot predstavnika vrste, odvisnega od družbenega okolja, pri tem pa je najpomembnejše, da se bivanjski problem človeka »oblikuje v človeški zavesti: v zavesti posameznika, ki se je individualirala (poosebila) v določenem telesu in se skozi družbene procese razvila v osebo« (Luckmann 1999, 12). Na drugi strani pa se »ne moremo ogniti osnovnemu filozofskemu problemu, da je govorjenje o človeku kot celoti oziroma govorjenje o človeku kot osebi filozofsko vprašanje« (Juhant 2003, 29). Zgodovina vprašanja o človeku je zaznamovana z različnimi spoznanji, ki so usmerjala celotni tok človeške zgodovine, hkrati pa je bilo vprašanje o človeku vedno tudi neločljivo povezano z vprašanjem o Bogu. Njegova povezanost, občestvo z Bogom mu daje človeško dostojanstvo, ki ga, drugače kakor žival, dviga na raven človeka. Če je človek od Boga ustvarjeno bitje, sta Bog in človek v nenehni povezanosti in soodvisnosti. Paralela človek – Bog daje možnost iskanja smisla v vseh svetovnih religijah, tako tudi v krščanstvu, v katerem se s celostnim pogledom na človeka ukvarja teološka antropologija, ki svojih spoznanj ne gradi »mimo konkretnih individualnih določil človeka, temveč v povezavi z Bogom, ki se razodeva v zgodovinski danosti vsakega posameznega človeka prav v njegovi specifični bivanjski situaciji« (Lah 2003, 207). In prav v luči teološke antropologije skuša ta razprava ovrednotiti delo slovenskega teologa in filologa Jožeta Rajhmana (1924–1998), čigar duhovno-teološke spise je mogoče združiti pod imenovalcem človeka, saj je s svojo duhovnostjo močno poudarjal človekovo bivanjsko razsežnost, ki se kaže v odvisnosti, nemoči, občestvenosti in v človekovi etični odgovornosti, in to v okolju božjega.

2. Odnos med Bogom in človekom

Jože Rajhman je svojevrstna podoba slovenskega pokoncilskega teologa, ki je s svojim razumevanjem človeka v okolju božjega nakazoval izviren odnos med Bogom in človekom. Rastel in živel je iz 2. vatikanskega koncila, zgledoval se je po evropskih teologih, kakor sta bila M. Eckhart in Teilhard de Chardin, med sodobniki pa K. Rahner, H. Küng, R. Guardini in prva generacija slovenskih pokoncilskih

teologov. Izšel je iz »šole« slovenskih teologov in mislecev, ki so že naznanjali koncil; to so bili filozofa J. Janžekovič in A. Trstenjak, biblicista J. Aleksič in S. Cajnkar in ekleziolog in ekumenist F. Grivec. Sam je imel velik vpliv na mlajše teologe, ki so povzemali njegovo teološko misel, tudi kadar so polemizirali z njim. Ob primerjavi delovanja druge pokoncilske generacije slovenskih teologov z Rajhmanovo antropologijo pa je mogoče trditi, da je ta generacija črpala tudi iz Rajhmanove antropološke misli, zato naj nakažemo le nekatere temeljne smernice v razumevanje njegove antropologije.

3. Človek v svetu

Svet, kakršnega doživljamo danes, je svet nenehnih zapletov, nasprotij in napestosti. Nič ni samoumevno prijaznega, vse je nekako robato in neka grozeča negotovost preti posamezniku in človeštvu. Tudi človeka, ki živi v tem svetu, zaznamujejo različni vplivi okolja in pereči problemi sodobne družbe ga postavljajo v nov položaj: sodobni človek je v vse večji eksistencialni stiski in sooča se s problemi, povezanimi z demografsko rastjo in s tehnološkim razvojem, z brezposelnostjo, z draginjo, z informacijskim razosebljanjem in s svetovnim terorizmom. Lakota, vojne, stiske in beda – na eni strani in čezmerno bogatenje, blišč zabavnštva, človekovo poseganje v stvarstvo z genskim inženiringom – na drugi strani človeka vedno pogosteje postavljajo pred vprašanje smisla. Ob splošni krizi vrednot si posameznik ustvarja podobo o sebi, ki pa ni stalna, temveč se nenehno menja, čeprav se vedno vrača k istemu vprašanju: kaj sem, kaj mislim sam o sebi? V podobi samega sebe je večkrat navzoča podoba, obremenjena z manjvrednostnim kompleksom, ker se posameznik prepogosto primerja z drugimi. V menjavi časov spreminja svoja stališča glede na okolico in glede na vplive splošnega stanja v družbi. Bolj je pomembno imeti kakor biti. Človek se vrača k individualizmu, k »novemu narcizmu«. Počuti se izpostavljenega, nesvobodnega, izigranega in razosebljenega (Rajhman 1979, 159). Ta temeljna bivanjska kriza povzroča poleg občutka nesmisla tudi patološke reakcije na krizo, kakor so nasilje, oblastništvo, porabništvo vseh vrst, beg iz življenja v smrt ali mysticizem in v liberalizem. Oropan transcendence in zakopan v imanenco, je človek postal enodimenzionalen: na mesto Boga postavlja samega sebe. Vse to je vidno v begu pred odgovornostjo in nesposobnost za odpoved in žrtev se kaže tudi kot nesposobnost za ljubezen do bližnjega. Vprašanje človeka kot osebe se zrcali v vprašanju človekovih medosebnih odnosov in njegove lastne identitete (Kralj 2009).

Iz takšnega miselnega sveta izhaja teolog in filolog Jože Rajhman, ko se sprašuje o Bogu in o človeku v njunem medsebojnem odnosu in o danostih, izvirajočih iz tega odnosa. O svetu, v katerem živi sodobni človek, si ne dela utvar: moderni svet je sekularizirani svet in v tem sekulariziranem svetu nastaja nov tip človeka. V njem gleda Rajhman kristjana in vernika vedno v dialoškem odnosu do nekristjanov in nevernikov, nikoli pa ne kot osamljenega in zgolj vase zazrtega. V tem smislu gleda širše, saj pozna tudi del ateistične populacije, s katero se srečuje zunaj cerkvenih okvirov. Sekulariziran pa za Rajhmana ni samo svet, temveč se vse bolj kaže tudi sekularizacija krščanstva. S tem ko »sveto« ni več izključna domena

religije, ampak se vse bolj seli na področje profanega in v svet, je človek tudi z ljudsko vernostjo začel iskati nov tip človeka, ki postaja vedno bolj človek domišljije, ustvarjalnosti, simbolike in svetega. Na eni strani se torej kaže paradoks v tem, da človek doživlja krizo identitete znotraj svojega bivanjskega prostora, na drugi strani pa išče izhod v novem tipu človeka, ki ga oblikuje sveto.

4. Človek v občestvu Cerkve

Rajhmanov človek živi v občestvu Cerkve, ki se resda zanima za človeško stisko, vendar ne more vplivati na materialni napredek in na napore družbe, da bi zmanjšala ekonomsko krizo. Rajhman vidi rešitev v viziji Cerkve, v kateri je pou-darek na delu z mladimi, tudi tistimi zunaj Cerkve. Mladi se zanimajo za delež Cerkve pri uresničevanju prizadevanj za mir v svetu, ker želijo biti svobodni. Zavzemajo se za odkritost in poštenost tistih, ki jim govorijo, naj bodo to učitelji, predstavniki države ali predstavniki verskih skupnosti. Mladi so pripravljeni sprejemati sveto, doživeti hočejo enakost in bratstvo, zavračajo avtoriteto, ki je zgolj avtoriteta, hočejo se pogovarjati, začutiti, da so partnerji v dialogu. Odbijajo jih nestrpnost, fanatizem, prepričevanje, da smo kristjani »več«, zato hočejo dejanj, ne besed.

Rajhman v svojem delu kaže občutljivost in izvirnost v zaznavanju družbenih problemov, s katero predpostavlja svojega človeka v občestvu z Bogom in s sočlovekom. Njegovo prilagajanje dojemanju sodobnega človeka ne glede na to, ali je veren ali ateist, izhaja iz spoštovanja človekove svobodnosti. Hkrati zahteva prilagajanje sodobni družbi, ki je v svojih nazorih oddaljena od zahtev Cerkve. Prizadeva si, da bi občestvo, v katerem se razvija vse pastoralno delo, rastlo v edinosti, ki je vedno pluralistična, ker si edinosti ne moremo zamisliti kot mehanizem brez življenja. Rajhmanov človek živi v družbi, ki se spreminja, in ni vedno v skladu z vzorcem krščanskega poslušajočega človeka. V tej perspektivi se Rajhmanova družbena teologija implicitno razkrije kot kritika družbe, v kateri živi. Vendar ta kritika ni ne politična ne sociološka, ampak je pomembna navzočnost Duha v družbi, ki istočasno vabi to družbo k spreobrnjenju. Njegova kritična beseda do prepočasne pokoncilске prenovе v Cerkvi na Slovenskem je hoté ali nehoté kritika družbe, v kateri živi. Človek v tej družbi ima svoje potrebe in tudi nazore, ob vsem pa se vedno znova sprašuje, od kod prihaja, kam gre in kakšna je vrednost oziroma kakšen je pomen njegovega življenja.

5. V odnosu z Bogom

Na temeljno vprašanje: »Od kod si, človek?« daje Rajhman preprost odgovor: »Človek, ti si od Boga.« (Rajhman 1980, 39) Če izhajamo iz te paradigme, moramo kmalu ugotoviti, da pri Rajhmanu ne moremo ločeno govoriti o Bogu in o človeku, ampak ju lahko vedno obravnavamo le skupaj, v medsebojni povezanosti in odvisnosti. Vprašanje o Bogu si lahko zastavlja samo človek in samo člo-

veku se Bog razodeva, zato sta v nenehnem odnosu. Človek si ustvarja svojo podobo Boga, tako tudi Rajhman postavi Boga v odvisnost, ki si jo je v svojem miselnem svetu ustvaril človek. Njegova podoba Boga izvira iz podobe mistikov, ki so v zgodovini Cerkve bolj ali manj »hodili po robu«, ko so sprejemali evangelij v njegovi svobodi in tvegali usodni korak v zakulisje božjega dogajanja (Rajhman 1977, 121). Njegov Bog je Bog Cerkve, ki je »hkrati sveta in vedno potrebna očiščevanja ter nikoli ne preneha s pokoro in prenavljanjem« (C 8). Svetu priča za resnično podobo Boga, ki je vedno Bog ponižanih, razžaljenih, trpečih in vedno odhaja v smrt, da bi jim s svojim trpljenjem in s svojo smrtjo olajšal njihovo trpljenje in njihovo smrt in jim dal slutiti, da je zadnja podoba njegove Cerkve on sam. Rajhmanov Bog je Bog kategoričnega imperativa, ki se mu v pokoncilski dobi razkriva v vse bolj človeški podobi, ko sprejema tudi bolj »človeško« razmerje do greha in do njegovih posledic. Njegov Bog živi v človeku in človek živi v Bogu. Živeti v Bogu pomeni zanj nenehno spraševanje in nikoli dokončno odkritje skrivnosti, ko pravi: »Vem, da v nezavednem odkrivanju svoje lastne podobe odkrivam vse pogostejšo podobo Boga, ki v meni prebiva. Bog živi v meni ... v meni živi Kristus.« (Rajhman 1996, 22) Nenehni stik z Bogom je zanj življenje v Jezusu Kristusu in tako lahko, končno, trdimo, da je Rajhmanov Bog – Bog Jezusa Kristusa, ki se v njem s Pavlom »giblje, živi in je« (Apd 17,28).

Katekizem katoliške Cerkve govori v prvem poglavju prav o tem življenju v Bogu, saj je po njem človek »zmožen Boga«. Ta zmožnost »je zapisana v človekovo srce, kajti človek je ustvarjen od Boga in za Boga; in Bog ne neha pritegovati človeka k sebi, in samo v Bogu bo človek našel resnico in srečo, ki je ne neha iskati« (KKC 27). Težnja po človekovem iskanju Boga izvira iz njegove poklicanosti v občestvo z Bogom, kakor o tem govori 2. vatikanski koncil: »K pogovoru z Bogom je človek povabljen že od začetka svojega bivanja: saj biva le zato, ker ga je Bog iz ljubezni ustvaril in ga vedno iz ljubezni ohranjuje; in človek tudi ne živi v polnosti skladno z resnico, če ne priznava svobodno te ljubezni in se ne izroča svojemu Stvarniku.« (CS 19,1) Svobodnost ljubezni, o kateri govori Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu in ki jo Rajhman vedno znova poudarja, je v zgledovanju po njem, čigar podobo nosi in čigar posinovljenec je (Ef 5,1–2). S to trditvijo smo se dotaknili človekovih razsežnosti, kakor so ustvarjenost, bogopodobnost in svobodnost, ki ga opredeljujejo kot človeka.

6. Bog je ustvaril človeka po svoji podobi

Rajhman na vprašanje, »od kod je človek«, odgovori, da je človek »od Boga«. V opredelitvi človekove zgodovinskosti preuči in predstavi teorije nastanka človeka, ki jih ponujajo sodobne znanosti o človeku in s katerimi osvetljuje njegovo bivanje. Iz njegovih razprav je mogoče spoznati, da se je poglobljal v znanosti o človeku – v psihologijo, v sociologijo, v kulturno in socialno antropologijo, predvsem pa v filozofijo in v lingvistiko.

To dela s posebnim namenom: tudi Katekizem katoliške Cerkve govori, da nas odkritja znanosti toliko bolj vabijo k občudovanju veličine Stvarnika, k zahvaljeva-

nju za vsa njegova dela in za razumnost in modrost, ki jo daje učenjakom in raziskovalcem (KKC 283). Med teorijami Rajhmana najbolj vznemiri Teilhardova antropologija, po kateri je človek bitje z očitno dvema teženjema – navzgor in navzdol, se pravi: v transcendenco in v imanenco. Človek živi v zgodovini, zato se Teilhard ukvarja s pojavom človeka v njegovih začetkih, da bi lahko odkril njegovo »uganko« v prihodnosti (Teilhard de Chardin 1978, 11).

Teilhardovska evolucijska vizija predpostavlja »Človeka«, ki ima »Predživljenje, Življenje in Misel«, da bi se to izlilo v »Nadživljenje«, zato je v svojo obravnavo ob »Materiji« vključil tudi »Duha«. Teilhardov »Človek« je človek¹ – ne kot mirujoče središče sveta, kakor je bilo dolgo v veljavi, temveč kot os in puščica Razvoja. Njegova vizija o človeku je na meji eksperimentalne znanosti in teologije, vendar, po Rajhmanu, morda prav zato ne izgubi aktualnosti, ne zastari, kakor zastarevajo teorije, ki so zgrajene skoraj izključno na eksperimentu (Rajhman 1980, 33). In kot razlago za človekovo zgodovinskost Teilhard prav na koncu *Pojava človeka* ponudi vizijo, ki se srečuje z Duhom sveta, s tistim, ki oživlja Materijo.

Rajhman v Teilhardovi razlagi pojava človeka izpostavi krščansko stališče kot eno od možnosti, vendar dopušča razlage drugih religij, filozofskih sistemov in posebej nevernih. S tem pokaže spoštovanje do različnih mnenj in do človekove svobodne izbire. Sam se odloči za teološko vizijo nastanka človeka, ki temelji na argumentu vere v stvarjenje, ki je temeljni nauk krščanstva: »Stvarjenje je temelj 'vseh odrešenjskih božjih zamisli', 'začetek zgodovine odrešenja', ki dosega svoj vrhunec v Kristusu.« (KKC 280) Na zgodovino odrešenja gleda Rajhman v danosti človeka kot voljnega bitja, ki oblikuje svojo zgodovino in ima svojo »enkratno in neponovljivo preteklost. Ne loči se samo od živali, temveč se tudi oddaljuje od tistega 'retortnega' človeka, ki naj bi ga ustvarjali serijsko, kajti pri vsakem poskusu spreminjanja sodeluje tudi človek sam. Izoblikuje svojo lastno zgodovino.« (Rajhman 1980, 30–1) Bog zagotavlja odrešenje in zveličanje celotnemu človeštvu in posameznikom na zgodovinski način, in to prek vrste dogodkov, ki človeka izživajo k odločitvam, k zavzemanju za stališča in k dejavnosti na podlagi teh stališč. Tako je človek postavljen v konkretno stanje v zgodovini, v katero posega Bog kot prvotni dejavnik. Zgodovina odrešenja ni le vrsta dogodkov, ki jih je treba opisati, ampak kategorija, ki jo je treba uporabljati pri razlagi celotnega pojava človeka. »Zgodovina je sad človeške svobode, toda ko se človek odloča glede različnih reči, se odloča glede na sebe in posredno za ali proti Kristusu. V vsaki človekovi odločitvi more biti vsebovana odločitev za Kristusa, katero podpira božja milost.« (Ladaria 1999, 24) Ustvarjanje zgodovine gledamo v luči stvarjenja, s katerim je Bog človeka poklical v bivanje in mu tako dal tudi »nadstvarjenjsko razsežnost«, to pa pomeni, da je »od Boga in za Boga«. Ta njegova vloga postavlja pogoj, da vse, kar dela ali ustvarja (dobro ali slabo), dela v odnosu do Boga, ki je po stvarjenju njegov Oče. V tem smislu bi moralo, po Rajhmanu, vsako delo ali ustvarjanje voditi k Bogu, da bi potrjevalo človekovo sostvarjenjsko vlogo v svetu, pri tem pa prezre

¹ »Človek je že od začetkov svojega obstoja živ spektakel samemu sebi. Njegov pogled se skozi zadnjih nekaj deset stoletij ustavlja edino na sebi. In vendar bi rekli, da se je znanstveni vidik človekovega pomena v Fiziki Sveta komaj dobro zastavil. ... Človek, ki hoče v sebi do konca odkriti Človeka, /bo/ nujno potreboval vrsto posebnih 'čutov'; njihov nastanek in razvoj je ... zaobsežen in označen z zgodovino človekovega Duha in njegovih bojov.« (Teilhard de Chardin 1978, 11)

zlo v svetu, ki je prav tako navzoče v človekovem ustvarjanju. Idealni pojem dela je zanj takšno delo, ki je »božja služba«; to naj bi bilo resda »delo za ta svet«, vendar mora biti usmerjeno tako, da se človek v njem »počloveči« in tudi »poboži«.

7. Odnos med Stvarnikom in ustvarjenim

Človek je zanj bitje, odprto za ta svet, čeprav je njegovo delovanje omejeno v prostoru, ujeto v čas in zgodovino, navezan je na vidno in slušno področje svojega okolja in dejavnosti, z moderno tehnologijo premaguje razdalje med vidnimi in nevidnimi stvarmi v svetu, med zvokom in tišino. Ko njegov človek živi v svetu, je hkrati v razsežnosti božjega, deležen je božjega življenja. Rajhman to deleženje imenuje preplavljanje Boga (Rajhman 1976, 185) in zanj je deležen Boga tisti, ki Boga dojema v veri, kakor pravi Pavel: »Saj jim je to, kar je mogoče spoznati o Bogu, očitno: sam Bog jim je namreč to razodel.« (Rim 1,19) Vendar lahko človek zaradi svobode, grešnosti in zagledanosti vase Boga tudi prezre in odkloni. Ko razumsko in z »usposobljenostjo za vero«, ki jo ima zaradi milosti, zaznava zvezo med Bogom in svetom, v tej zvezi zazna tudi svojo osebno povezanost z Bogom prek sveta.

Rajhman gleda na svet in na človeka v njem kot na stvarstvo, ki ga človek soustvarja in je zanj odgovoren svojemu Stvarniku. Vse človekove sposobnosti za delovanje v tem stvarstvu izvirajo iz njegove posebne poklicanosti v občestvo z Bogom kot določujočim počelom njegove ustvarjene biti. Stvarstvo je izročeno človeku, da ga »obdeluje in varuje« (1 Mz 2,15). Njegovo delovanje se izraža prek zaznavanja zunanjega sveta, pogoj pa je notranje doživljanje kot posledica delovanja Duha v njem; to je tista božja realnost, po kateri se Bog razodeva človeku in ga napravlja deležnega božje ustvarjalnosti. Po Pavlu so različni »milostni darovi, Duh pa je isti. Različne so službe, Gospod pa je isti. Različna so dela, isti pa je Bog, ki dela vse v vseh.« (1 Kor 12,4) Rajhman pravi, da si človek s svojim delom »pri-dobi pravico«, da sebe imenuje »ustvarjalca«, ko iz »brezoblične snovi« ustvarja estetsko delo, to pa v njem poraja tudi veselje nad ustvarjenim. To veselje se kaže v sprejemanju odnosa med Stvarnikom in ustvarjenim, v katerem človek spozna-va, da svet in Bog nista nasprotujoči si danosti, ampak sta v konkretnem razmerju. Ni pomembno človekovo gospodovanje nad svetom, temveč njegovo spoznanje o svetem, o božjem, ki je imanentno v svetu in ta svet »poboži«. S tem razmišljanjem Rajhman sledi nauku Cerkve, ki pravi: Bog je namreč hotel stvarstvo kot dar, naslovljen na človeka, kot dediščino, ki je namenjena in zaupana človeku (KKC 299). Stvarstvo je namenjeno človeku in je za človeka, ker je božja podoba (1 Mz 1,26).

Rajhman povzema nauk cerkvenega učiteljstva, ki utemeljuje človeka kot eno-to, hkrati telesno in duhovno bitje. Zanj je najkrajši in najbolj jedrnat nauk o človeku in njegovem življenju predložil sv. Pavel v pismu Tesaloničanom, ko pravi: »Sam Bog miru naj vas posveti, da boste popolni. In vse, kar je vašega, duh, duša in telo, naj bo ohranjeno neoporečno, dokler ne pride naš Gospod Jezus Kristus.« (1 Tes 5,23) Stvarjenje človeka po božji podobi in prihod Jezusa Kristusa sta del

odrešitvenega božjega načrta, ki vse preustvarja. Vere v stvarjenje ne moremo razumeti brez središčnega dogodka naše vere, brez Jezusa Kristusa, po katerem je Bog vse ustvaril in je vse naravnano nanj ter ima v njem svoj obstoj (Kol 1,16–20). Bog sam je cilj vsake ustvarjene stvari, saj je vse poklical v bivanje, vse ohranja, spremlja, jim je zvest, daje trajno ustvarjanje, zvestobo, pozornost v njihovem razvoju. Po Rajhmanovem razumevanju je človek ustvarjen po božji podobi in z odgovornim ravnanjem soustvarja in sooblikuje svet ter je kot ustvarjeno bitje zanj soodgovoren. V nadaljevanju pogledjmo, kako gleda na ustvarjenega človeka, ki je poklican v bivanje oziroma občestvo z Bogom, in na njegovo središčno vlogo v stvarstvu.

8. Človek kot vrh in središče božjega stvarstva

Bog je iz ljubezni svet in človeka poklical v bivanje. Po starozaveznem nauku o stvarjenju je Bog videl, da je bilo vse, kar je ustvaril, dobro. Človek je bil ustvarjen po božji podobi, kot moški in ženska, in Bog mu je dal nalogo, da gospoduje preostalemu stvarstvu (1 Mz 1,26–31). S tem je človek prejel posebno dostojanstvo in na podlagi bogopodobnosti presega vse stvari. Poklican je v bivanje v občestvu z Bogom in bogopodobnost je temeljno počelo, ki uravnava tudi medčloveške odnose (1 Mz 9,3). Starozavezno pojmovanje bogopodobnosti je bolj v funkcionalnosti in naravnosti k cilju kakor v nekakšnih bitnostnih določilih, manj v posameznostih in bolj v celovitosti človeka. V novi zavezi pa je človek podoba Kristusa, kolikor odseva Gospodovo slavo, in ni toliko pomembna božja podoba v človeku od stvarjenja, temveč predvsem novost človekovega življenja od Kristusovega vstajenja dalje. Vstali Kristus omogoča novo človekovo podobo že v tem življenju. Ta podobnost pa je v resnici uresničenje ljubezni, pri kateri ima človek delež in ki je ontološki temelj njegove bogopodobnosti. Po ljubezni je človek podoba troedinega Boga. Človekova bogopodobnost je najtesneje povezana z nalogo izpopolnjevanja stvarstvo (CS 34–39), življenja v službi nove zemlje in novih nebes, uveljavljanja Kristusovega gospostva nad vsem, dokler ne bo »Bog vse v vsem« (Ladaria 1999, 69–74; Lah 2003, 254–8).

Tudi človek, kakor ga razume Rajhman, je središče in vrh božjega stvarstva, je v odnosu z Bogom in to, kar je v človeku največjega in dobrega, ne prihaja le iz človekove sposobnosti, ampak iz delovanja Boga v njem po stvarjenju in po milosti. Rajhmanov človek kot središče in vrh božjega stvarstva dejavno živi v svetu in se v svoji etičnosti zaveda središčne vloge, ki mu jo je dal Bog s stvarjenjem, zato je zavzeto dejaven v zgodovini in v družbi. Človek je več kakor le osamljeno bitje. »Je član naroda, 'družine', ki je vse človeštvo. Ko sprejema to stvarnost, si zagotavlja lastno polnost in svoje človeško dostojanstvo. Tako človek ne izgublja svoje osebne identitete, nasprotno, prav to dobiva v stiku s svetom, v katerem živi. V svetu, v katerem živi kristjan, ko se čuti odgovornega zanj, bo ustvaril svet ljubezni. Ljubezen združuje. Njene skrite sile bodo zedinile jaz-ti-mi v enoto. Ko bo človek zorel v tej perspektivi, bo z njim zorelo tudi človeštvo.« (Rajhman 1981, 1) Vloga, ki jo pripisuje človeku v svetu, in zavzemanje za stik s svetom in z njegovimi zemeljskimi stvarmi, potrjujeta Rajhmanovo gledanje na človeka kot celoto v njegovo-

vih psihofizičnih in duhovno-socialnih danostih. V moči ljubezni, ki edina lahko človeka povezuje v občestvo, izraža njegove duhovne razsežnosti, vendar prav tako poudarja njegovo telesnost. Človek kot enota telesa in duha je ustvarjen za drugega, da svoje izpolnitve ne išče zgolj v sebi, ampak prek drugega in tudi D drugega. Svojo izpolnitev more človek doseči v sobivanju z drugimi, s katerimi sestavlja občestvo, ki naj bi odsevalo občestvo božjih oseb. Njegova občestvenost mu omogoča, da dozoreva v osebnost po ljudeh, ki so tudi sami trdne osebnosti in ki je z njimi v odnosu. Zaradi temeljne določenosti z odnosom se človeška oseba v polnosti uresničuje samo toliko, kolikor se podarja, kolikor postavlja svoje središče zunaj sebe, saj je človek naravnan na sprejemanje in na dajanje. Njegova družbena razsežnost je pogoj za bivanje v družini, v družbi in v Cerkvi in odseva občestvenost Svete Trojice. Odnos Svete Trojice je najbolj enakovreden odnos, ki ga odseva socialna razsežnost človeka, izvirajoča iz stvarjenjskosti in dopolnjujoča se z odrešenijskim vidikom.

Pomemben občestveni vidik pomeni človeška skupnost kot par: človek kot moški in ženska, ki se poraja iz neposredne stvariteljske božje volje (1 Mz 1,27). Človek se zaveda svoje dvospolnosti kot enkratno naravno bitje; vé tudi za drugi spol, sam ni in ne more biti ta drugi spol. Vsaka človeška oseba je vedno oseba bodisi samo kot moški bodisi samo kot ženska in od tod tudi medsebojna privlačnost spolov. Dvospolnost je navzoča v vseh rasah in v vseh evlucijskih stopnjah. Govorimo o enakosti moškega in ženske v osebnem dostojanstvu in v bogopodobnosti. Človek se že kot deček ali deklica začne zavedati svoje spolne istovetnosti in drugačnosti, ki ju postavlja družba v posameznih vzorcih vedenja, oblačenja ipd., in z odraščanjem se razlika veča. Vsaka človeška oseba ima v drugem spolu vedno pred očmi osebo, drugačno od sebe, ki ne more biti on sam. Doživetje dvospolnosti postane tako prapodoba vsakega izkustva transcendence, ki se kaže kot trden odnos v absolutni nedosegljivosti. Najpomembnejši vidik dvospolnosti je starševstvo, ki ni izključna naravnanost na jaz – ti, ampak je usmerjeno v pluralnost svojih odnosov, ki se razširi na brate in sestre, na vrstnike in na celotno družbo. V teološkem smislu pa je dvospolnost nujna za »genetski« odnos z Bogom kot svojim očetom, saj je učlovečenje zadnji smisel človeške dvospolnosti (Henrici 2006, 255–62). Spolnost je konstruktivna prvina v občestveni razsežnosti človeške osebe, zato je mogoče najti povezavo med človekovo spolnostjo in bogopodobnostjo.

Tisti, ki veruje, kristjan, živi v občestvu in se, po Rajhmanu, zaveda, da ni izbravec, ni nad drugim človekom, prej nasprotno, v smislu Mt 20,28 se mora ponižati in v tem spoznati svojo »vzvišenost« nad zgolj zemeljsko stvarnostjo. V tem svetu igrata pomembno vlogo eros in človekova erotična ljubezen (Rajhman 1976a, 440). Že Visoka pesem in vsa podoba bibličnega sveta tudi o ljubezni spregovorita vse bolj življenjsko in s tihim spoštovanjem do vsega, kar poimenujemo z besedo ljubezen, saj eros v sebi nosi mistično hrepenenje po Bogu. V ljubezni je končni smisel vsega človekovega hrepenenja po rasti in popolnosti. Eros naj bi imel neposredno vlogo pri spočetju človeka. Če je v prvotnem smislu edino tako mogoče ustvariti človeka, je ta ustvarjalna moč nenehno navzoča v človekovem dejanju. Tako govorimo na eni strani o počlovečujoči moči človeške razsežnosti ljubezni in na drugi strani o stvarjenjski razsežnosti erotike: »Eros je nadvse pomembna člove-

kova bivanjska resničnost, položena v njegovo bitje s stvarjenjem. Je izraz božjega stvariteljskega erosa, s katerim edini Bog, Stvarnik, kliče stvari in človeka v bivanje in ga hkrati, kot dobri pastir ovco, išče na poteh življenja, ga vabi k sebi, da bi ga kot neukročen ljubimec v strastnem zanosu vpletel v mreže svoje ljubezni. Zato eros nosi v sebi naravnost, naboje, hrepenenje po drugem in po božanskem. » (Lah 2006, 399) Če Rajhman govori o »ustvarjalni moči erosa«, poudarja Lah »stvarjenjsko razsežnost erotike«, oba pa razglabljata o počlovečujoči moči ljubezni, ki je božja in človeška. Rajhman sklepa, da resnično ljubi lahko samo človek, ki je bil tudi sam ljubljen. Hkrati more človek ljubiti in postati sam izvir ljubezni tedaj, ko se napaja pri božjem izviru. Človek kot oseba se more v polnosti uresničiti v dajanju in sprejemanju, torej v agapični in erotični ljubezni, ki jo uresničuje kot mož ali žena, kot laik, posvečen ali v odnosu do sočloveka sploh, v družbi oziroma svojem bivanjskem okolju. Moč erosa se kaže v agapični ljubezni, katerega ta nadgrajuje.

9. Človek v prijateljstvu z Bogom

Rajhmanov človek je sad stvariteljskega božjega delovanja, ki v svoji bivanjskosti živi v dialoškem razmerju s sočlovekom, kot družbeno bitje s širšim družbenim okoljem in v občestvu z Bogom. Njegova duhovnost in religioznost ga počlovečujeta, zavest o grešnosti pa mu omogoča spoznanje neskončne božje ljubezni, ki dosega svoj vrh v Odrešeniku Jezusu Kristusu. Ob priliki o farizeju in cestničarju (Lk 18,11–13) razmišlja o skrivnosti pravičnosti in greha, o nujnosti, ki spremlja vsako človeško dejanje, a dejanje mora biti ovrednoteno v luči te prilike. Človek je grešnik, zato je ponižen in pričakuje od Boga pomoči in predvsem usmiljenja (Rajhman 1975, 28). Usmiljenje je drugo ime za božjo milost ali božjo naklonjenost, v območju katere živi človek, ustvarjen po božji podobi v Kristusu, po katerem je bilo vse ustvarjeno. Z opravičenjem, ki pomeni preustvarjenje ali novo stvarjenje, postane temelj človekovega bivanja novi odnos, ki opredeljuje naše bitje tako, da smo božji otroci. Bog nam iz ljubezni odpušča in spremeni naše stanje odtujenosti in grešnosti v stanje božjih ljubljencev. Če je po stvarjenju človeka temeljna odlika bogopodobnost, je po odrešenju njegovo preustvarjeno stanje božje otroštvo.

Rajhmanov človek živi v božjem območju in se zaveda svoje grešnosti. Zavedanje o svoji lastni grešnosti je možno zaradi božje navzočnosti v človeku; ta navzočnost človeku omogoča, da premaga greh in zaživi v polnosti. Njegov mistični človek po neposrednih padcih, ki jih prizna pri spovedi, prihaja do spoznanja, da bo ostal grešen človek. Vendar to spoznanje zanj ni uničujoče, saj upa v božje usmiljenje, ki grešniku vendarle daje možnost, da se osvobodi (Rajhman 1975, 3). Rajhmanova praktična usmerjenost ob vprašanju opravičenja pojasnjuje njegovo držo do človekove zavestne odločitve proti grehu. V luči Petrove izpovedi: »Pojdi od mene, Gospod, ker sem grešen človek!« (Lk 5,8) razume človekovo zavest grešnosti in pripravljenost za kesanje. Kesanje je po svoje povezano s Kristusom in z njegovim križem, zato je v znamenju srečanja s Kristusom, je dejanje ustvarjalne svobode in pomaga uresničiti novo rojstvo človeka iz Boga. Sad kesanja je novo življenje v

Kristusu, zato je človek v Kristusu svoboden in živi v prijateljstvu z Bogom. Na rob celotnega nauka o opravičenju Rajhman postavi vprašanje opravičenja in zveličanja v luči neskončne božje skrivnosti. Človek se sprašuje po človeških kriterijih, Bog pa odgovarja po božjih kriterijih in človek more to skrivnost doumeti samo v popolnem zaupanju v skrivnost samo. Človek (in Rajhman) se zaveda svoje omejenosti in nemoči, vendar odgovor na svoje vprašanje najde v veri in v popolni predanosti v božje usmiljenje, hkrati pa – to je znova značilno zanj – v človeku. Rajhman kaže možnost božjega območja v območju človeka, in to tistega človeka, ki ga srečaš na svoji poti, ki ti je poslan, ki ti je dan kot tvoj bližnji, kot mož, žena ali revež in ubogi. Vloga posameznika v tem okolju pa ni pasivna, ampak aktivna, torej bo njegov človek z vso etično odgovornostjo v odnosu do sočloveka dejaven, ne bo zavračal dobrih del, ampak jih bo uresničeval v svetu, in to skupaj z molitvijo. Z dejavnim življenjem v svetu in z molitvijo išče človek potrditev za svoj smisel, po katerem se sprašuje vse življenje. Poleg vprašanja o smislu svojega bivanja si zastavlja tudi vprašanje o smislu trpljenja, in to osebnega ali trpljenja, ki ga doživlja človek skozi vso zgodovino. Rajhman ob smislu trpljenja v ospredje postavlja križ, ki je simbol odrešenja. Poudarja solidarnost z ubogimi, ki so v svetu podoba Boga, kakršno si je izvolil. Bog dopušča trpljenje, vendar ob tem trpi tudi sam. Človeku dopusti, da ga z grehom žali, a mu pušča svobodo. Nase prevzema podoba otroka, trpečega, preganjanega, tudi podobo norca, in s tem človeku ves čas izkazuje svojo neskončno ljubezen in naklonjenost. Smisel hoje za Kristusom postaja smisel služenja in solidarnosti z ubogimi in trpečimi. Iz vprašanja solidarnosti izhajamo pri vprašanju greha, ko govorimo o povezanosti vseh ljudi in o njihovi solidarnosti pred Bogom. Iz solidarnosti vseh ljudi pred Bogom in iz božje iniciative izhaja odrešenje kot dejanje izključne božje zastonjske ljubezni, ki je dejanje za vse človeško občestvo. Odrešenje je, po Rajhmanu, v vzpostavitvi novega odnosa: telesa do duše in duše do telesa in vzpostavitev novega odnosa pomeni očiščenje človeka po stanju, ki je posledica greha. Rajhman ne govori o novem stanju, temveč o novem odnosu, to pa potrjuje njegovo razumevanje človeka, ki je v odnosu in od vsega začetka poklican v bivanje v občestvo z Bogom. V svojem celovitem pogledu na človeka potrjuje pogled teološke antropologije, ki gradi na prepričanju, da »samo v novem Adamu«, to je »samo v skrivnosti učlovečene Besede res v jasni luči zasije skrivnost človeka« (CS 22). Novi odnos človeka je v njegovi svobodi, zato je človekovo bivanje v prijateljstvu z Bogom tesno povezano prav z vprašanjem njegove svobode. Rajhman človekovo svobodo in odgovornost povezuje z dostojanstvom njegove vesti: človek je etično bitje, za svoja dela je odgovoren in reagira celostno. Sebe razumeva kot božjo podobo, ves je božji, ne le v posameznem delu, temveč v celoti. Vendar mora človek kljub svoji bogopodobnosti računati s svojo nepopolnostjo in zato tudi z božjo pomočjo (Rajhman 1980, 10). Vse, kar je v njem dobrega in resničnega, teži k Bogu, to pa skuša uresničiti v srečanju z drugim, s sočlovekom, s človekom Jezusom Kristusom, v izkustvenem srečanju z Bogom.

Reference

- Cajnkár, Stanko.** 1977. Bog Jezusa Kristusa. V: Rudi Koncilija, ur. *Bog v človeški zavesti in življenju. Zbornik predavanj s teološkega tečaja za študente in izobražence o aktualnih temah 1976–77*, 81–100. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Eckhart, Mojster.** 1995. *Pridige in traktati*. Prev. Gorazd Kocjančič. Celje: Mohorjeva družba.
- Henrici, Peter.** 2006. Človekova dvospolnost. *Communio* 16, št. 3:255–62.
- Juhant, Janez.** 2003. Človek v iskanju svoje podobice: *Filozofska antropologija*. Claritas 30. Ljubljana: Študentska založba.
- Katekizem katoliške Cerkve [KKC].** 1993. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Koncilski odloki.** 1980. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Kralj, Albin.** 2009. *Teologija osvoboditve in slovenski katoličani*. Ljubljana: Nova revija.
- Küng, Hans.** 1974. *Christ sein*. München-Zürich: Piper & Co.
- Ladaria, Luis.** 1999. *Teološka antropologija*. Ljubljana: Društvo študentov teologije.
- Lah, Avguštin.** 2000. *Bog Oče*. Družina: Ljubljana.
- . 2003. Teološka antropologija. V: Ciril Sorč, ur. *Priročnik dogmatične teologije*. Ljubljana: Družina.
- . 2006. Samo agapični eros in erotični agape počlovečuje. *Bogoslovni vestnik* 66:397–409.
- Luckmann, Thomas, in Peter Berger.** 1999. *Modernost, pluralizem in kriza smisla: orientacija modernega človeka*. Ljubljana: Nova revija.
- Rajhman, Jože.** 1975. Simul iustus et peccator: Lutrova teza v katoliški luči. *Bogoslovni vestnik* 35:26–33.
- . 1976. Meje razuma. *Znamenje* 6, št. 5:379–87.
- . 1976a. Teologija nežnosti. *Znamenje* 6, št. 5:440–1.
- . 1977. Bog mistikov. V: Rudi Koncilija, ur. *Bog v človeški zavesti in življenju. Zbornik predavanj s teološkega tečaja za študente in izobražence o aktualnih temah 1976–77*, 115–29. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- . 1979. Človek v krščanskem zakonu. *Znamenje* 9, št. 2:158–60.
- . 1980. Od kod si, človek? V: Rudi Koncilija, ur. *Živeti za smrt? Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1979–80*, 25–39. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- . 1981. Krščanska morala v sodobnem svetu. Zv. 2. Skripta. Maribor: Teološka fakulteta.
- . 1980. Kristjanovo osebno življenje. Skripta. Maribor: Teološka fakulteta.
- . 1996. *Božje okolje v človeku*. Ljubljana: Družina.
- Sorč, Ciril idr.** 2003. *Priročnik dogmatične teologije*. Zv. 1. Ljubljana: Družina – Teološka fakulteta.
- Teilhard de Chardin, Pierre.** 1978. *Pojav človeka*. Celje: Mohorjeva.
- Turnšek, Marjan.** 1999. *Najdragocenejše: Samo Jezus iz Nazareta je Kristus*. Ljubljana: Družina.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
BV 70 (2010) 2, 207-216
UDK: 17.023.33: 1Arendt H.
17: 314.12
Prejeto: 03/10

Anton Mlinar

Pojem »rojstvenosti« pri Hannah Arendt in bioetika: refleksija

Povzetek: Hannah Arendt je z *natality* (prevajam kot »rojstvenost«) označila čudež novega začetka, ki ga v biološkem smislu pomeni rojstvo, v političnem in v etičnem (odraslem) svetu pa rojstvenost. Čeprav je Arendtova izraz uporabljala v kontekstu svoje politične teorije, je z njim pokazala tudi na nepojasnjeno razmerje med vertikalno in horizontalno osjo simbolne moči moralnih načel. To zasluži pozornost. Omenjeni vidik je v nedavni preteklosti motiviral nekaj novih pristopov v etiki. To novost nekako predstavlja tudi bioetika. V razpravi bom pokazal na možnosti, ki jih daje rojstvenost današnji razpravi o etiki v bioetiki oziroma biofiliji. Zanima me predvsem pomen rojstvenosti kot trajne sedanjosti (transcendence) oziroma zgodovinskosti etike in njenih argumentativnih postopkov, ki se ne opirajo na avtoriteto moralnega spoznanja, ampak na razumevanje odgovornosti med ljudmi (inter homines esse).

Ključne besede: Hannah Arendt, avtoriteta, *natality* (rojstvenost), etika, bioetika, biofilija, odgovornost, svoboda

Abstract: Hannah Arendt's Concept of Natality and Bioethics: A Reflexion

By the term *natality*, Hannah Arendt denoted the miracle of a new beginning, which, on the one hand, is represented by biological birth, whereas in the political and ethical (adult) world this is *natality*. Although Hannah Arendt used the term in the context of her political theory, she thereby also indicated the non-explained relation between the vertical and horizontal axes of the symbolical power of moral principles. This deserves special attention. In the recent past, this aspect has already motivated some new approaches in ethical debate. In a certain sense, bioethics is one of them. The paper shows some possibilities that *natality* gives to the present debate on ethics in bioethics or biophilia. Of special interest is the meaning of *natality* as a permanent present time (transcendence) or as the historical aspect of ethics and its argumentative procedures that are not based on the authority of moral knowledge but on the understanding of responsibility within the living community (inter homines esse).

Key words: Hannah Arendt, authority, *natality*, ethics, bioethics, biophilia, responsibility, freedom

1. Uvod

Glede na to, kako poglobljeno refleksijo je sprožil pojem *natality* pri Paulu Ricoeurju (2007) v kontekstu zgodovinske etike, in tudi glede na renesanso bioetike v zadnjih letih v kontekstu tako imenovane nevroznanstvene kritike etike (Damasio 2004; Gazzaniga 2005) je treba razčistiti temeljno vprašanje o konceptu etike v znanostih. Medtem ko se dejstvo, da bioetika po toliko letih še ni priznana kot samostojna znanost, zdi ovira njenega razvoja, je na drugi strani kriza tradicionalnih etik priložnost, da se bioetika izrazi kot paradigma (na primer v obliki biofilije) in kot kritično stališče do normativnih (deontoloških, teleoloških) in deduktivnih modelov, obremenjenih s kulturnimi in religioznimi predsodki. Spričo možnosti, ki jih ponuja paradigmatični premik, zajet v *rojstvenosti*, bi bila bioetika v ustaljenem okviru le ena od variant in brez spremenjenega načina razmišljanja komaj omembe vredno zaznavanje etičnih dilem. Normativna paradigma je v nenehni zamudi, ne more sodelovati pri sooblikovanju »človeškega« sveta in se zanaša na zelo omejeno razumevanje avtonomije in pravičnosti, nič bolje pa ji ne gre pri klasičnih načelih neškodovanja in dobrotelčnosti. Resda ni nima opazovalka dogajanja, a na dogajanje nima vpliva. Michael Gazzaniga predlaga, naj etične zgodovine 20. stoletja ne beremo le kot obdobje, ki so ga bolj kakor druga zaznamovali »problematični« znanstveni dosežki, ampak tudi kot dobo, v kateri je bila etika večinoma v opoziciji in ni prevzemala odgovornosti za svoj položaj. Tudi ni prepoznavala *naravne* etičnosti znanstvenikov, ko so postavljali resna vprašanja. V tem obdobju se nista vedli »objektivno« samo naravoslovna in tehnična znanost, ampak tudi celotni kompleks humanistike in družboslovja, ki je nekako spregledal usodnost *kulture zanikanja* (Kitcher 2010). Philip Kitcher je predlagal, da bi spremenili sistem razvrščanja znanosti, kajti v sedanji (Laplaceovi) razvrstitvi nekatere znanosti igrajo dvoumno vlogo (Kitcher 2003).

Ob koncu obdobja moderne je znanstveno-tehnični razvoj očitno kazal težnjo, da etike ne potrebuje. V zahodnem svetu se je v tem času rodila »utemeljitvena« odločitev, da se bodo človekove dejavnosti podrejele izključno ciljem gospodarstva in politike. Pri tem je bil bistven prevzem pravice poveljevanja. Etika in morala sta ostali večinoma domena verstev in manjšinskih kultur; nista mogli skriti načina prebujanja čuta dolžnosti, ki je bil podoben formalnim pravilom znanosti kot izvirnosti etike. Paul Ricoeur v *mali etiki* s tem v zvezi pokaže na takšen zgodovinsko neposrečen maneuver utemeljitve legitimnosti učiteljstva s Svetim pismom – in utemeljitve legitimnosti Svetega pisma z avtoriteto učiteljstva; pri tem ni bilo pomembno le posnemanje modernih znanosti, ampak tudi rimski način utemeljevanja prava (*ab urbe condita*) z vlogo religije: religija je forma posredovanja utemeljitvene energije politične moči. Legitimnost se je povezala z močjo (Ricoeur 2007, 20 sl.).

Šele v šestdesetih letih 20. stoletja so začeli posamezniki opozarjati, da je vzpostavljane avtoritarnih vzorcev tautologija. *Göttingška izjava* (1957) nemških atomskih fizikov je opozorila, da atom ni v varnih rokah (Weizsäcker 1988, 384–387). Ko je Rachel Carson leta 1962 objavila *The Silent Spring*, so se ji kolegi posmehovali. Inicijativa bioetike v začetku sedemdesetih je pokazala na nove vrzeli med znanostjo in razumevanjem smisla nekaterih posegov v medicini in v biologiji. V osemdesetih letih je o pomanjkljivosti deklarativnih zahtev spregovorila strategija trajnosti. *Etika skrbi* je opozorila na pomen nevidnih del (Irigaray 2010). V zadnjem desetletju po-

rabi človeštvo vse več energije za gašenje kriz in za razvijanje protislovnih modelov privajanja na obdobje, ko bo razpoložljivih virov manj oziroma bodo manj dostopni (Orr 2009). Večina jih ne kaže sposobnosti, soočiti se z idejo *rojstvenosti*.

Izbira *rojstvenosti* kot izhodišča refleksije o etiki (bioetiki, biofiliji) nima namena, vnašati nove vsebine v razpravo, ki jo je H. Arendt v *The Human Condition* (HC) posvetila politični teoriji, ampak pokazati na naravo etike kot sprotnosti in možnosti spremembe. Arendtova je pokazala na nepojasnjeno razmerje med vertikalno in horizontalno osjo simbolne moči (moralnih) načel, ki jo ponazarja podoba »izstreljene puščice«: ta puščica ne more spremeniti smeri. Rojstvenost zadeva *človeško* prebujenost v konkretnih zgodovinskih razmerah. Razprava kaže nekatere možnosti, ki jih daje ta paradigma v etiki življenja.

2. Arendtova in rojstvenost

Hannah Arendt o rojstvenosti ni pisala v kontekstu etike. Tudi posredna prevedba politike v »družbeno razsežnost etike« ne bi povsem ustrezala kontekstu, v katerem je nastal izraz. Prav tako je rojstvenosti pri H. Arendt pretirano pripisovati širšo simbolno (utemeljitveno) vrednost, saj jo je opredelila v kontekstu svoje politične teorije. Na drugi strani izraža trajno sedanost tega vprašanja spričo marginalizacije nekaterih vprašanj, povezanih s šibkostjo argumentov, vezanih na biološka dejstva, na primer na rojstvo in rojenost. Moderna je poskušala rojenost nadomestiti z »narejenostjo«; šele ta je pokazala na deprivilegiranost preprostih bioloških dejstev vse od spočetja dalje.

Hannah Arendt z *rojstvenostjo* razume splošni pogoj človeškega življenja. Kar človek stori v življenju, je nekako povezano z rojstvom. Ker Arendtova vprašuje, *kdo* je človek, se rojstvo spremeni v izvirni dogodek, rojstvenost. Z rojstvenostjo je Arendtova interpretirala Heideggerjevo *umrljivost* (*Sterblichkeit*) kot eksistencialni dogodek, povezan z načinom razumevanja »živetega življenja« (Weizsäcker 1946). V rojstvenosti je zakoreninjeno vse, kar človek počne, posebno specifična človeška dejavnost, ki ji Arendtova pravi *action* – »dejavnost, ki teče neposredno med ljudmi in za katero človek ne potrebuje niti orodja niti snovi« (HC, 7) – in je namenjena temu, da bi človek postal domačin sveta, to pa je lahko le sredi ljudi (*inter homines esse*). Rojstvenost označuje možnost dejavnega življenja; ne preoblikuje snovi, ampak sebe.

Rojstvo je možnost, da človek izrazi samega sebe in postane domačin tega sveta, drugačen od drugih. Rojstvenost preobrazi rojenost, da se *lahko* človek zave svoje drugačnosti. Arendtova vidi preobrazbo v *svobodi* in *pluralnosti* (*plurality*), ki je *biti-med-ljudmi* (*inter homines esse*, živeti-z-ljudmi). To je zavestno *drugo* rojstvo in *praktična identiteta*. Arendtova s svobodo ne misli le na sposobnost (ali možnost) izbiranja (*liberum arbitrium*), ampak na nujnost odločitve (Bonhoeffer 1995, 191 sl.), na sposobnost, začeti nekaj novega in nepričakovanega. Ni sistema, po katerem bi bilo lahko »etično« dejanje izraz navajenosti ali vsiljenosti. V rojstvenosti je tako na eni strani zajeto biološko dejstvo, ki si ga človek deli z vsemi živimi bitji (*rojenost*), na drugi strani pa njegova prebujena zavest, kaj pomeni *biti človek*: uresničiti svobodo, biti odgovoren. Dejanje ni ponovljivo, toda mogoče ga je rekonstruirati v zgodbi.

Rojstvenost je možnost avtentičnega življenja. Drugače od Heideggerja, ki je razvijal podoben koncept odgovornosti z vidika smrti, a je smrt že kot možnost vnašala v življenje tesnobo (Heidegger 1997), da bo človek popolnoma izginil, je Arendtova razvijala pomen *novega*. Zajeti ga je mogoče z izkušnjo navzočnosti, s transcendenco, z dejanjem. Čeprav je mogoča razprava o simbolnem pomenu (prvega) rojstva, genetske edinstvenosti posameznika, je Arendtova pozornost usmerila na možnost in željo, da človek razkrije samega sebe z dejanjem (HC, 176). Ta želja, identična s svobodo, motivira posameznikovo »razodetje« v skupnosti. Tako pojem plurarnosti (*plurality*) pri H. Arendtovi kaže na človekovo specifično različnost od drugih, ki se je človek zaveda v pripovedi svoje zgodbe. Različnost ne poteka samo po bioloških označevalcih, toda biološki označevalci različnost povsem podpirajo. Dejanje (*action*) uresniči oboje, svobodo in pluralnost, in s tem pokaže na zakoreninjenost obojega v rojstvenosti.

V tem je pomen človekovega *človeškega* položaja v svetu, ki ga Arendtova povezuje s skupnostjo (*plurality*). Politika ni *conditio sine qua non* preživetja družbe, ampak *conditio per quam*, izkušnja, da je dejanje nekaj med ljudmi, za ljudi in z ljudmi. Politika torej ni orodje vladanja, sploh ni orodje ali rezultat materialne ustvarjalnosti, ampak je neposredni izraz *življenja-z-ljudmi* kot temeljnega človekovega položaja.

Podobno tudi etika ni orodje, metoda vodenja ali navodilo za življenje, ampak neposredni izraz dejstva, da ljudje živimo z ljudmi. Premik od predmetnega odnosa (odnos *do*) k osebnemu (odnos *z*) pove, da množstvo ljudi (*plurality*) ni večje telo, ki deluje po vnaprej danih pravilih in je pomembnejše kakor posameznik (korporativizem), ampak je izraz neposredne izkušnje *življenja-z-ljudmi*: ljudje so med seboj enaki šele po poprejšnji ugotovitvi drugačnosti in nezamenljivosti; nihče ni isti kakor nekdo drug, kakor je bil ali kakor bo katerikoli drug človek (HC, 8).

Človek se rodi kot tujec s sposobnostjo, da začne nekaj znova (HC, 8). Rojenost (*nativity*) opredeljuje človekovo sposobnost delovanja med ljudmi, z ljudmi in za ljudi. Navzoča je v vsem, kar dela. Na poseben način pa je povezana z *dejanjem*, ki je *differentia specifica* človeka kot tujca in državljana sveta. *Dejanje* izrazi novost, ki jo pomeni *novi* človek. Kadarkoli stori kaj nepričakovanega, se to zgodi v luči njegove rojenosti, *ne-narejenosti*. Luce Irigaray vidi v tem vrnitev k najbolj prvotni različnosti, ki jo zares razume samo ženska mati (Irigaray 2008).

Arendtova je izbrala rojstvenost za »osrednjo kategorijo političnega razmišljanja« (HC, 8) iz epistemoloških razlogov, da jo je razlikovala od metafizike in od psiholoških in analitičnih načinov spoznanja. S tem je izpostavila, da je *živeti med ljudmi* (*inter homines esse*) način nenehno na novo nastajajočega človeškega položaja. Pri tem *action* ni le aktivnost kot takšna, ampak je človeška izkušnja skupnosti (*communio*), ki omogoča človeku, da si postavi smiselno vprašanje. »Zato so ljudje, ne glede na to, kaj počnejo, vedno pogojena bitja.« (HC, 8) Arendtova stopnjuje pomen te stvarnosti, ko na *biti človek* ne gleda kot na nekaj, kar je človek po naravi; *človekovemu življenjskemu položaju* (*human condition*) bi bolj ustrezala *opozicija* naravi. Jedro vprašanja je v svobodi, v edinstvenem prostoru (kakor zemlja v vesolju), ki človeku dovoljuje dihanje brez večjih naporov, to pa v ničemer ne spremeni dejstva, da je človekova rojstvenost zavestno dojeta šele v dejanju *inter homines*.

Z rojenostjo, ki si jo človek deli z vsemi živimi bitji na svetu, in z dejanjem (*action*) se pokažejo kritične točke znanstvene, politične, družbene in etične epistemologije povsod tam, kjer so njeni rezultati orodje povsem predvidljivega ravnanja, obvladovanja in iskanja izhoda v *kulturi zanikanja*. Problem je tem večji, kolikor manj se posameznik zaveda, da postaja človek *skupaj z drugimi ljudmi*, in ko postaja etika izraz prikrite moči načel in ne-zgodovinske lojalnosti. Problem je v spoznanju o samem sebi. Vprašanje, kdo je, si človek postavlja pred drugim človekom, ki ni on sam in ga ni mogoče skrčiti na nobeno doslej znano definicijo o človeku (Irigaray 2008). Zunaj konkretne skupnosti človek le deloma vé, *kaj* je, in še manj, *kdo* je in kdo bi lahko postal, čeprav pa nedvomno vé dovolj, kakor meni Arendtova, da bi v rojstvenosti videl možnost resnične spremembe in njen pomen v medčloveškem prostoru (*inter homines*). Ricoeur razlikuje med *etičnim* in etiko, med *moralnim* in moralo in namiguje na težavo prevajanja, ki jo pozna vsak. »Kjer-koli se pojavi tujec, se pojavi tudi boj zoper nekomunikacijo.« (Ricoeur 2007, 23)

Hannah Arendt na tej podlagi analizira revolucijo kot *novost*, nepredvidljivo in neprevedljivo dejanje (Ricoeur). Medtem ko je revolucionarno nasilje dejavnost lojalnega človeka (*homo faber*), ki (še) ni dojel rojenosti in je vodljiv – in zato nasilje ni nič novega –, si Paul Ricoeur prizadeva razumeti pomen *inter homines esse* kot bistveno sociabilnost, človečnost, ki se lahko izrazi tudi med drugače na videz opozicijskima *revolutio* in *revelatio* (HC, 178–180; 217). S podobnim vprašanjem se je ukvarjal Lezsek Kolakowski (1995), ko je analiziral *antropološko* naravo evropske kulture. Na tej točki si pri Arendtovi sposojam prevedbo *rojenosti* v *rojstvenost* (*birth to natality*), ki je pomembna v razumevanju etike kot rekonstrukcije življenjske zgodbe.

Človek ni absolutno neodvisno bitje, tako da je odvisnost (situiranost) bistvena. Paradoks je v tem, da temeljni okvir življenja, kamor sodijo rojstvenost (in umrljivost), družbenost (*plurality, communio*, družina), zemlja (planetarnost), drugost itd., ne pojasni tega, kaj je, niti tega, kdo je človek, vendar pa to vprašanje podpira in ga odpira v *dejanju*. Vedeti, kdo je človek *brez* dejanja (nepredvidljivosti), spremlja bistvena pomanjkljivost: ahistoričnost. Ne glede na to je pomemben kontekst, v katerem se postavlja to vprašanje. »The miracle that saves the world, the realm of human affairs, from its normal, 'natural' ruin is ultimately the fact of natality, in which the faculty of action is ontologically rooted. It is, in other words, the birth of new man and the new beginning, the action they are capable of by virtue of being born. Only the full experience of this capacity can bestow upon human affairs faith and hope, those two essential characteristics of human existence, which Greek antiquity ignored altogether, discounting the keeping of faith as a very uncommon and not too important virtue and counting hope among the evils of illusion of Pandora's box. It is this faith and hope for the world that found perhaps its most glorious and most succinct expression in the few words with which the Gospels announced their 'glad tidings': 'A child has been born unto us.'« (HC, 247)

S tega zornega kota Arendtova razume dvojnost novega veka in dvoumnost človekovega domnevnega osamosvajanja od sveta (in oblikovanja *umetnega* okolja, ki naj bi predstavljal človekovo neodvisnost). Novi vek (*modern age*) se je začel v renesansi. Prinesel je znanstveno kulturo, resnico znanstvenega pogleda na svet, vrzel med znanstveno stvarnostjo in vsakdanjo izkušnjo (govorico). Sedanji novi

vek (atomsko obdobje, *modern world*) se je začel z eksplozijo atomske bombe, ki je doslej najbolj dramatično znamenje človekovega osamosvajanja od sveta (HC, 150). Osamosvajanje se kaže kot vedno večja negotovost in vedno bolj usodno pozabljanje na prihodnost. Najbolj prizadeta je človeška govorica. Če bo človeštvo sledilo znanosti kot kulturi in znanosti pripisovalo kulturne attribute, »bo v zelo kratkem času začelo živeti življenje, v katerem govorica ne bo imela nobenega pomena« (HC, 4). Znanstveni jezik števil in podatkov, ki ni prevedljiv v nobeno človeško govorico, je razlog, zakaj je treba podvomiti v razsodnost in etiko znanstvenikov; razlog ni v njihovem značaju – »da niso zavrgli razvoja atomskega orožja« – ali v njihovi naivnosti, temveč v »dejstvu, da so prestopili v svet, v katerem je govorica izgubila vsakršen pomen« (4).

Smiselno je le to, o čemer lahko človek govori z drugim človekom. Resničnost onkraj je morda pomembna za človeka kot posameznika – kolikor ne živi z drugimi ljudmi –, človek v družbi pa lahko doživlja pomen le, kolikor je *inter homines*. H. Arendtova je mislila na osupli molk (in neodzivnost) javnosti po eksploziji prve atomske bombe in ga poleg avtomatizacije imela za zavestno pozabljanje prihodnosti. Avtomatizacija se je iz prvotne želje po osvoboditvi od dela in napora spremenila v njuno povečevanje, to pa je imelo hude posledice za človekovo različnost, ki jo pomeni dejanje. »Soočamo se s prihodnostjo družbe delavcev brez dela, to je brez edine dejavnosti, ki mu je bila prepuščena.« (5) Čeprav je več prostora namenjenega človeku, se sodobnik tudi v svoji najvišji dejavnosti vidi kot *homo faber*. Primer karikira predsednik vlade, ki svoje delo v javnosti prikazuje kot narporno (*labor*), se pravi niti ne kot ustvarjalno delo (*work*).

Rojstvenost je zato okvir »razmišljanja o tem, kaj počnemo« (5). Govorimo o neki posebni prednosti ženske, ki se vrača k sebi, razume naravo rojstva in v tej luči analizira (moško) iluzijo človekovega osvobajanja od sveta, ki se konec koncev konča vedno znova z odtujenostjo in begom. Čeprav so pomembne vse oblike dejavnosti, od truda za preživetje in ustvarjalnega dela do uresničevanja svobode, pa je rdeča nit do izvora le pot *dejanja* kot novega začetka, možnost njegove rekonstrukcije. Človeški kapital je v rojstvu kot takšnem (seveda lahko govorimo tudi o spočetju), v dejstvu, ki si ga človek deli z vsemi drugimi živimi bitji in ki pri vseh bitjih pomeni nov začetek. Uganka, »da se je začelo nekaj novega, česar ni bilo mogoče predvidevati tudi ob poznavanju vsega, kar se zgodilo prej«, pomeni temelj upanja in vere, da se to dejanje lahko rodi znova, »da je to nepričakovano mogoče pričakovati od novorojenega, četudi je še tako neverjetno« (Weizsäcker 1956). To je mogoče, ker »z vsakim rojstvom pride na svet nekaj povsem novega« (HC, 177 sl.). Dejanje se prikaže »od nikoder ..., najmanjše dejanje ... [lahko] spremeni celotni sestav resničnosti« (190).

Začetek sega onkraj dolžnosti; na novo opredeljuje javni prostor in temeljne medčloveške odnose. Arendtova to pokaže ob Sokratu (12), Luce Irigaray pa v Marijini zgodbi (Irigaray 2010). Dejanje je namenjeno skupnosti, da prebudi podobne vzgibe in se izrazi *inter homines*. Dejanje ni odvisno od ničesar drugega kakor od rojenosti, pa vendar potrebuje človeško okolje, da se lahko zgodi. To resda ne pomeni, da bi bilo dejanje brez navzočnosti drugih brezplodno, vendar pa je notranja značilnost dejanja, da se zgodi med ljudmi, z ljudmi in zanje (Drevet 1984).

3. Rojstvenost in etika življenja

Tu me ne zanima specifičnost zgodovinskega razvoja bioetike in tudi ne razlogi, zakaj je štirideset let po nastanku še vedno ni na seznamu znanstvenih panog, ampak se ukvarjam s povezavo med rojstvenostjo H. Arendtove in kulturnim okoljem, ki omogoča razpravo o etiki in ki bi bilo brez te sposobnosti *začeti nekaj novega* nedvomno bistveno drugačno. Edward Wilson jo imenuje kar biofilija (Wilson 1984). Etika pripovedi se ne napaja pri dejanjih dolžnosti, lojalnosti ali korektnosti, ampak pri dejanjih, ki so izviren prispevek posameznih osebnosti k celotni človeški zgodovini. Ena najpomembnejših trditev H. Arendtove je, da je dejanje (*action*) odvisno od njegove artikulacije v konkretni skupnosti. Ni pomembno le to, da je dejanje »kraljeva pot do človeka« (Weizsäcker 1946), bistveno je, kako dejanje prispeva k etični kulturi. Pripoved (biografija) pomeni najvišjo raven resnice, ki jo lahko človek izgovori oziroma dojame, obenem pa je pomembna zaradi šibkosti argumentativnega postopka – spominjanja. Kultura organiziranega spominjanja – kakor pravi Arendtova skupnosti (*plurality*) – »je organizacija ljudi, ki nastaja, medtem ko delajo in govorijo med seboj, njen pravi prostor pa je med ljudmi, ki živijo skupaj zato, ker se hočejo spominjati, ne glede na to, kaj se bo zgodilo« (HC, 198).

Ni pomembno to, da bi bila družba kot metafora dejanja dovolj močan argument za nastanek kulturnih orodij, ki omogočajo etično razmišljanje in ravnanje. Etika igra na struno najšibkejših argumentov, ki sestavljajo kompleksno biografijo identitete posameznika in širijo področje zavedanja o rojstvenosti na ravni, na kateri je kultura zanikanja najbolj trdovratna. Razprava o etični zavesti se tako dotika enega najtežjih vprašanj sodobnega sveta. Dejstva, da so izobraženi in inteligentni ljudje najbolj spretni v sklicevanju na nedolžnost, ni preprosto pojasniti. To, da je etična zavest niz družbene zavesti in da ne nastopa šele z ljudmi, govori v prid Buberovi tezi, da etika (moral) ni mati, ampak hčerka: »Vselej pa je podarjanje na ravni religioznega, sprejemanje na strani etičnega.« (Buber 2004, 78) Etika sama po sebi ni rodovitna, je pa izraz neposrednosti življenja, pripovedovanje o njem. V tem je najbrž tudi razlog, da Buber *das Ethische* razlaga v glagolskem smislu. Toda če se zdi, da je etika drugo ime za predvidljivo vedènje, pa dosega človeško ravnanje takšno raven kompleksnosti, da etičnega ravnanja ni mogoče zamenjati s kakim predvidevanjem. »Kodifikacija je človeška; pripoved, na kateri temelji, je človeška,« pravi Antonio Damasio (2004, 161). Dejstvo, da je sledove etičnega ravnanja mogoče zaznati med živalmi, nikakor ne ponižuje človeka, ampak izpostavlja dostojanstvo vsega življenja in njegovih mnogovrstnih oblik izvirnosti.

Socialna konstrukcija etike se izogiba neetičnim vsebinam, tako da etika – podobno kakor rojstvenost pri H. Arendtovi – nastopa kot celostni program bioregulacije, ki spodbuja sodelovanje. Zelo verjetno je, da etika kot repertoar mehanizmov in oblik naklonjenosti življenju prispeva v skupni spomin transformativnega vedènja, a etike ne gre obravnavati kot mehanizem ali kodifikacijo. Celotna dediščina, ki se opira na biološko rojstvo (rojstvenost) in vključuje tudi evolucijsko zgodovino genoma, kaže na to, da se etična zavest ne širi samo po ključu na časovni črti, ampak da je to združitev prostora in časa (rojstvo). Rojstvenost je pri H. Arendtovi prebujeno rojstvo. Če se v teku socializacije na biološko dejstvo nalepi tema družbenega čustvovanja in sili v podrejenost, se s tem po negativni poti po-

jasni, da normativna etika ne pomeni pomembnega civilizacijskega dosežka. Zaveštna in inteligentna etika lahko zajame sisteme pravil, a človek se po njih ne more izraziti. »Ti so lahko določujoči, toda ne nujno določujoči.« (164)

Ni presenetljivo, da nevrobiologija (in nevroetika) posega v to razpravo zaradi nekaterih terminoloških korektur. Glede na to, da je rojstvenost zgodovina, ki je postala telo (spojitev časovne in prostorske dimenzije), je mogoče postaviti pod vprašaj različne še vedno veljavne paradigme, ki poskušajo človekov razum ali njegovo etično zavest locirati v nekakšen center v možganih in ki etiko predstavljajo kot avtoriteto. Carl Friedrich Gethmann (2007) zanimivo vprašuje: »Ali možgani delujejo v človeku ali človek deluje po možganih?« Prvi del vprašanja namiguje na to, da bi bili lahko možgani nekakšen center. Vzorec ponavlja staro dualistično paradigmo (telo + možgani), po kateri je človek stroj, poveljujejo pa mu možgani. Razočaranje nad tem, kaj urejajo možgani (urejajo prebavo) in da je »etično ravnanje najbolj čudovit stranski produkt bioloških aktivnosti« (Damasio 204, 165), je razumljivo. Drugi del vprašanja je že odgovor na vprašanje: možgani niso nikakršen center, neuporabno pa je tudi mnenje, da obstaja nekakšen moralni sistem. Bernhard Häring (2001, 234–240) je z moralnimi sistemi opravlil podobno kakor Andrej Tarkowski z rusko revolucijo v Andreju Rublovu (1965).

Hitra »emigracija« bioetike v medicinsko etiko, v kateri je doživela izreden razcvet, je pokazala na vrzeli ozkega razumevanja etičnega prebujanja sredi sveta znanosti v petdesetih in šestdesetih letih 20. stoletja. Težko je ugotoviti vpletenost moralne filozofije, ki je vztrajala pri miselnem vzorcu avtoritete in povsem spregledala dejstvo, da si živa bitja delijo velik del (avtomatskih) rešitev pri upravljanju temeljnih življenjskih nalog in da te niso v nikakršnem nasprotju z bolj kompleksnimi vprašanji, ki se kažejo pri človeku. Čeprav to ne velja za celotni kompleks filozofije, pa zamujena priložnost v filozofiji kaže, kako hitro je mogoče izkoristiti vrzel, ki ustreza dualistični delitvi. Žal ne le filozofija, ampak tudi mnoga druga področja humanistike trpijo zaradi zgodovinske zamude, zlasti spričo znanosti o življenju. Moralna filozofija ni odkrila, da se oblikovanje odraslega življenja ne more zadovoljiti z vnaprejšnjimi rešitvami. Nekateri družbeni procesi so postali tako kompleksni, da jih ni mogoče upravljati brez skrbi za druge in brez upoštevanja dogovorov, ki puščajo rešitvi prosto pot. Pri tem pa nobeden od teh sistemov ni razumljen kot mehanizem upravljanja življenja, saj je njihov domet le podpora življenju v omejenih okoljih, ne pa njegova kontrola.

4. Sklep

Rojstvenost je prag, prek katerega človek stopa v vedno bolj kompleksen svet. Brez preudarnosti, izobraževanja in učenja, brez formalne in neformalne pomoči kulture tako rekoč ne more vanj. Na drugi strani se ne more izgovoriti na pomanjkljivo genetsko podprto znanje, ki bi mu dovoljevalo, da bi ostal pred vrati. S sposobnostjo svobodne odločitve – ko vé, da vé – lahko prebudi celotno biološko dediščino, ki se zna izraziti v dejanju. Toda – kakor pripominja Paul Ricoeur – vse več je znamenj, da je treba svobodo (avtonomijo), ki to omogoči in se v in-

stitucionalizirani etiki kaže kot temeljna trditev (na primer: da je človek moralno bitje po naravi), uvrstiti med zgodovinska, ne med »temeljna« dejstva (Ricoeur 2007, 74). Človeške zgodovine resda ni mogoče povsem primerjati z biološko, toda bistvena pri tem ni primerjava, ampak dejstvo, da si med seboj ne nasprotujeta in sta v posledicah izvirni. Na morebitne trke med njima in na krhkost človeške nadgradnje izročila kažejo nekateri odkloni v bližnji preteklosti (nacizem, razprave o evtanaziji itd.), na katere je konec koncev pokazal tudi nastop bioetike. Nekatera druga znamenja govorijo o tem, da etična zavest postaja bolj razločna sooblikovalka pomanjkljivih znanstvenih konceptov šele kot zgodovinska prebujenost, ne pa kot neki pomožen sistem vrednot, ki bi ga lahko vključili v kritičnih trenutkih. Na drugi strani pa so lahko nekatera znanstvena spoznanja signal upanja, da je kriza etike namišljeno vprašaje, ki temelji na idealnem tipu etike, takšnega tipa pa nikoli ni bilo. Ranljivost vrednostnih sistemov s tem postane manj vpadljiva, njihovo razkrinkavanje pa izguba časa.

Vpletanje bioetike v ta kontekst je poskus obnovitve te zgodbe v današnjem času. Utemeljitelji bioetike so bili zdravniki, ki so bili hkrati filozofi/teologi (in narobe) in so etiko gradili na iluziji avtoritete vrednot. Do nedavnega je veljalo, da je izraz *bioetika* prvi uporabil Van Rensselaer Potter v razpravi o etiki kot *znanosti preživetja* (Potter 1970). Pred nekaj leti pa je Hans Martin Sass (2007) odkril članek Fritza Jahra iz leta 1927, v katerem je ta pisal o bioetiki kot temeljni etični znanosti. Ko je zapisal, da bo v prihodnosti »bioetika [*Bio-Ethik*] najbrž temeljno pravilo naših dejanj, namreč spoštovanja vsakega živega bitja kot nečesa, kar ima cilj samo v sebi«, je izrazil načelno pripadnost Schweitzerjevi tezi o biocentrizmu, razširjenem modelu etike življenja, biofilije. Tudi Albert Jonsen (1998, 13) je ugotovil, da se je pojem rodil že pred letom 1970, ko sta to problematiko obravnavali odmevni konferenci na Dartmouth College v ZDA (1960) in v Londonu (1962). Z vidika Potterjevega koncepta *etike preživetja* je mogoče presojati dogajanja v preteklosti, na katera so vplivali *evgenika* (evgenizem, socialni darwinizem) in druga znamenja krize po prvi svetovni vojni. Izkušnje s posledicami atomske bombe niso bile dovolj, da bi politika in gospodarstvo po drugi svetovni vojni ne stavila na brezkompromisni razvoj. Razmer, v katerih je deloval Fritz Jahr, ni mogoče primerjati z razmerami v medicini in v znanostih o življenju konec šestdesetih let 20. stoletja ali v prvem desetletju 21. stoletja. Izvirna želja *drugega vala* bioetike (po letu 1970) je bila, da bi etika kot avtoriteta *sui generis* umirila (upočasnila) nesorazmerni razvoj na področju znanosti o življenju in v biotehnologiji (Potter 1970). Tega ni dosegla. Premik od človeških vprašanj k tehnološkim je spremljal močan pritisk, da bi lahko delali *brez vrednot*. Ta pojav je zaznala tudi H. Arendtova, ki je v tem videla prej problematičnost zgodovinskega pritiska deklarativne avtoritete, kakršno je po vzoru Rima izvajalo cerkveno učiteljstvo, kakor problem znanosti kot takšne oziroma njene *Wertfreiheit* (Kitcher 2003).

Hannah Arendt namesto z močnimi argumenti nastopa z najšibkejšim, z rojstvenostjo. Razmerje med posameznikom in družbo (med etosom in avtoriteto), ki ga je na videz utelešal grški polis, je bila iluzija že v antiki (Ricoeur 2007: 95). Tudi nekatere zgodbe iz tega časa, na primer Sokratova, pripovedujejo, da je imela zgodovinska razsežnost situacije prednost pred temeljno. Ta vidik je pomemben pri današnji presoji o prostoru in načinu vplivanja etike. Današnja večplastna kriza, ki je tudi

kriza družbenih institucij, zlasti tistih, ki se sklicujejo na avtoriteto etike, je tako torej pojasnjevalne narave. Z njo se ponovno odpirata zgodovinska kriza srednjeveškega krščanstva, idealnega moralnega reda, ki so ga zaznamovali spopadi moralnih sistemov, in kriza moralne avtoritete krščanstva in drugih podobnih družbenih ustanov. Arendtova je glede tega zelo odločna: vrednostni sistemi so po definiciji iluzija; sklicevati se na etiko zaradi zagotavljanja stabilnosti ali trajnosti kake ureditve je zloraba avtoritete. Paradoks je v vzpostavljanju hierarhije med svobodnimi ljudmi, delitev svobodnih na tiste, ki bodo vladali, in na tiste, ki bodo vladani. To je uspelo Rimljanom s pravno teorijo. Rimski imperij je postal vzorec družbene klime, v kateri so se ljudje zavestno podredili *človeškemu izdelku* (pravo), misleč, da so ohranili prvobitno svobodo, ki jim jo zagotavlja njihov status. Zato ni povsem pravilna trditev, da institucionalizirane etike ni več ali da je oslabljen; bolj natančno je reči, da moralna avtoriteta *zgodovinsko* (v smislu *action*) ni nikoli zares obstajala.

Reference in literatura

- Arendt, Hannah.** 1981. *Il futuro alle spalle*. Milano: Il mulino.
- . 1998. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bonhoeffer, Dietrich.** 1995. *Etica*. Brescia: Queriniana.
- Buber, Martin.** 2004. *Božji mrk*. Celje: Mohorjeva družba.
- Carson, Rachel.** 1962. *The silent spring*. London: Penguin.
- Damasio, Antonio.** 2004. *Looking for Spinoza*. London: Vintage.
- Drevet, Camille**, ur. 1984. *Massignon e Gandhi. Il contagio della verità*. Casale Monferrato: Marietti.
- Gazzaniga, S. Michael.** 2005. *The ethical brain*. New York: Dana Press.
- Gethmann, Carl Friedrich.** 2007. *Vom Bewußtsein zum Handeln: das phänomenologische Projekt und die Wende zur Sprache*. München: Fink.
- Häring, Bernhard.** 2001. *Svobodni v Kristusu. Temelji v Svetem pismu in izročilu*. Celje: Mohorjeva družba.
- Heidegger, Martin.** 1997. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Irigaray, Luce.** 2008. *Sharing the world*. London: Continuum.
- . 2010. *Il mistero di Maria*. Roma: Paoline.
- Jonsen, Arthur.** 1998. *The birth of bioethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Kellert, Stephen R.**, izd. 1993. *The biophilia hypothesis*. Washington: Island Press.
- Kitcher, Philip.** 2010. Two forms of blindness: On the need of both cultures. *Technology in Society* 32:40–48.
- . 2003. *Science, truth, and democracy*. New York: Oxford University Press.
- Kolakowski, Leszek.** 1995. Iskanje barbara. *Nova revija*, št. 156/157:160–171.
- Levinson, Natasha.** 1996. *Beginning again: Teaching, natality and social transformation*. http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-Yearbook/96_docs/levinson.html#fn2 (pridobljeno marca 2010).
- Levy, Neil.** 2007. *Neuroethics*. Cambridge: Cambridge UP.
- Orr, David.** 2009. *Down to the wire*. Oxford: OUP.
- Potter, Van Rensselaer.** 1970. Bioethics: The science of survival. *Perspectives in biology and medicine* 14:120–153.
- . 1971. *Bioethics: bridge to the future*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Ricoeur, Paul.** 2007. *Reflections on the just*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1999. Approaching the human person. *Ethical Perspectives* 6:45–54.
- Sass, Hans Martin.** 2007. Fritz Jahr's 1927 concept of bioethics. *Kennedy Institute of Ethics Journal* 17, št. 4:279–295.
- Searle, John R.** 2007. *Freedom and neurobiology*. New York: Columbia UP.
- Vatter, Miguel.** 2006. Natality and bipolarity in Hannah Arendt. *Revista de Ciencia Política* 26, št. 2:137–159.
- Weizsäcker, Viktor.** 1946. *Anonyma*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.
- . 1956. *Pathosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.
- Weizsäcker, Carl Friedrich.** 1988. *Bewußtseinswandel*. München: Hanser.
- Wilson, O. Edvard.** 1984. *Biophilia*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wolf, Maria Andrea.** 2008. *Eugenische Vernunft. Eingriffe in die reproduktive Kultur durch die Medizin 1900–2000*. Dunaj: Böhlau.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 70 (2010) 2, 217-227
 UDK: 271.222-528(470+571)
 Prejeto: 03/10

Alenka Arko

Liturgija – pot oznanjevanja v ruski pravoslavni Cerkvi

Povzetek: Razprava predstavlja osredinjenost pravoslavne Cerkve na obhajanje liturgije, ki je zanjo tudi najpomembnejše in najmočnejše sredstvo oznanjevanja. Poseben poudarek posveča navzočnosti božje besede v bogoslužju, ki je močno prepleteno z njo, ter mestu in razumevanju vloge homilije v njem. Cilj liturgičnega življenja je deleženje božjega življenja, ki se najbolj intenzivno ureničuje prek prejema zakramenta evharistije. Pravoslavni posebej poudarjajo pripravo na prejem obhajila, in to s postom in z zakramentom spovedi. V razpravi je posebna pozornost namenjena zgodovinski situaciji in odvisnosti ruske pravoslavne Cerkve od nje ter možnostim in izzivom za udejanjanje njenega duhovnega bogastva in izročila.

Ključne besede: ruska pravoslavna Cerkev, oznanjevanje, bizantinska liturgija, homilija, obhajilo, askeza, pričevanje

Abstract: **Liturgy as a Way of Preaching in the Russian Orthodox Church**

The paper shows how the Orthodox Church is centred upon the Divine Liturgy, considering it as its most important and powerful means of preaching. A special emphasis is given to the strong presence of God's word in the liturgy and to the position and the understanding of the role of the homily. The aim of liturgical life is to share God's life, which is realized in the most intensive manner by receiving the Eucharist. The Orthodox especially emphasize the preparation for receiving the Eucharist by fasting and confession. In the paper special attention is paid to the historical situation and how the Russian Orthodox Church is conditioned by it as well as to the possibilities and challenges of translating its spiritual richness and tradition into action.

Key words: Russian Orthodox Church, preaching, Byzantine liturgy, homily, Eucharist, asceticism, testimony

Oruski pravoslavni Cerkvi (v nadaljevanju RPC) lahko govorimo šele od druge polovice 15. stoletja dalje, ko se je zaradi turškega napada na nekdanjo bizantinsko prestolnico pretrgala vez kijevske metropolije s carigrajskim patriarhatom oziroma od leta 1589 dalje, ko so vzhodni patriarhi priznali avtokefalnost ruske Cerkve (Nazarenko 2000, 38–41). Versko središče se je zaradi mongolsko-tatarskih vpadov že konec 13. stoletja iz Kijeva preneslo najprej v Vladimir (l. 1299), potem pa v Moskvo (l. 1325), ki je bila tudi politično središče, torej vedno dlje od Carigrada. Kljub vsemu pa je bila Cerkev na območju današnje Rusije in Ukrajine do začetka

16. stoletja metropolija carigrajske Cerkve.¹ Metropolit, pretežno Grke, je imenoval carigrajski patriarh, občasno pa so vodili Cerkev tudi ruski metropoliti, ki so jih proti patriarhovi volji in v svojih političnih interesih imenovali ruski knezi. To je bilo obdobje med koncem 9. in prvo polovico 15. stoletja, dejansko zlata doba te Cerkve, obdobje njenega največjega razvoja in duhovne moči.² Iz tega časa je z redkimi izjemami to, kar danes imenujemo ruska pravoslavna duhovnost in cerkvena umetnost. V poznejših stoletjih je bilo predvsem pomembno ohranjanje tega izročila, saj razmere znotraj Cerkve in zunanji pritiski države niso dopuščali večjega razvoja.³

Za razumevanje pravoslavne duhovnosti, cerkvenega življenja in umetnosti v Rusiji je zato po eni strani pomembno upoštevati dejstvo, da sta pri njihovem razvoju odločilno vlogo igrala bizantinsko izročilo, predvsem meniško, in teologija. Tudi vse reforme v Cerkvi so bile v svojem bistvu prizadevanje za vrnitev k tem virom v njihovem bizantinskem izvirniku. Po drugi strani pa ne smemo pozabiti, da se je evangelij na obširnih evrazijskih prostranstvih legitimno utelesil po »rusko«. Ko govorimo o »ruskem« načinu, mislimo na slovansko kulturo v širokem smislu, ki pa je bila izpostavljena vzhodnim, azijskim vplivom, posebno še mon-golsko-tatarskim, v času od srede 13. do konca 15. stoletja.

Če želimo razmišljati o oznanjevanju evangelija danes, ne smemo mimo dejstva, da prva evangelizacija ruskega naroda ni bila niti temeljita niti celostna. Omejena je bila na višje družbene sloje in na mestno prebivalstvo, tako da že v srednjeveških dokumentih za označbo verske situacije med ljudstvom najdemo izraz *dvoje-verje*, to je formalno pripadnost pravoslavni Cerkvi, dejansko pa vztrajanje pri poganskem načinu življenja (Nazarenko 2000, 43). Še danes, po več kakor tisoč letih od krsta Rusije, smo priče religioznemu sinkretizmu, vraževerju, ki ima kore-nine v dokristjanskem izročilu Slovanov, in fatalizmu ali pa zgolj formalnemu spre-jevanju verskih resnic.

¹ Najstarejši ruski pisni dokument *Zgodovina minulih let* ali *Nestorjeva kronika* iz začetka 12. stoletja pravi, da je knez Vladimir sprejel krščanstvo bizantinskega obreda konec 10. stoletja po »preizkusu ver«, ker mu je bila vera Grkov najbolj všeč. V sodobnem zgodovinopisju pa se je utrdilo mnenje, da so bili tako v novgorodski kakor v kijevski Rus' (rusko zgodovinopisje tako imenuje prvi politični tvorbi na območju današnje Rusije in Ukrajine) že vsaj stoletje prej kristjani ne le navzoči – med njimi je bila tudi Vladimirjeva babica, žena kneza Igorja, sv. Olga († 969) –, ampak je bila v Kijevu konec 9. stoletja tudi že škofija, podrejena carigrajskemu patriarhu, in da je bil krst leta 988 politično dejanje, ki ga bizantinski viri praktično ne omenjajo (Bibikova 2000, 108–109), med ruskim narodom pa je sprožil vrsto uporov. Na obred, na cerkveno življenje, pa tudi na način verovanja je torej od druge polovice 9. stoletja dalje odločilno vplival Bizanc.

² To je čas ustanavljanja in razcveta najpomembnejših ruskih samostanov, v katerih so bili na poseben način združeni različni tipi vzhodnega meništva, puščavniškega in kenobitskega, izročilo ezihazma, pa tudi obdobje razcveta ikonografije.

³ Po odcepitvi od Carigrada je Cerkev postajala vedno bolj podrejena državi. Posebno močno se je to pokazalo po letu 1700, po smrti patriarha Adriana, ko je Peter Véliki prepovedal volitve novega patriarha in organiziral sveti sinod, katerega voditelj je bil cerkveni *oberprokuror*, končno besedo pa je imel sam imperator. Takšna situacija je vladala vse do vseruskega cerkvenega zbora med letoma 1917 in 1918, ko je bil spet izvoljen patriarh (patriarh Tihon, 1917–1925). Cerkevno življenje je bilo tako 200 let v vseh zunan-jih vidikih stvar države. V semenišče so mogli vstopiti praktično le otroci duhovnikov, na teoloških fakultetah so bila predavanja v latinščini, teologija pa sholastična (prim. Peter Mogila in njegovi privrženci). Duhovnik je postal nekakšen državni uslužbenec. Cerkev je prenehala biti pomemben dejavnik soci-alnega in gospodarskega življenja v Rusiji. Več kakor tri četrt samostanov je bilo zaprtih, v odprtih pa je število menihov določala svetna oblast. Obnavljati so se začeli šele konec 18. in v 19. stoletju (Sinicyna 2000, 61–80).

Poleg tega smo danes v Rusiji priče posledicam sedemdesetletne načrtne ateizacije, ki je bila ne le nasilna,⁴ ampak tudi uspešna, tako da po dvajsetletnem duhovnemu prerojevanju in obnavljanju Cerkve še vedno vlada nekakšen religiozni vakuum, ki ga oznanjevanje ne more in ne sme prezreti, če hoče biti učinkovito.⁵ Oznanjevanje zadeva tako znanje o verskih resnicah kakor veliko ranjenost ljudi in neurejenost odnosov, ki zahtevata poseben pristop, če naj posredujeja evangelij v vsej njegovi moči sprave in spremenjenja.

RPC se je v začetku devetdesetih let prejšnjega stoletja znašla pred velikim izzi-
vom: milijoni ljudi so zaprosili za krst in ga tudi prejeli brez potrebne priprave, saj Cerkev zaradi pomanjkanja duhovnikov, pripravljenih na nove razmere, brez litera-
ture, pa tudi zaradi prostorske stiske ni imela možnosti organizirati pastoralno delo, zato je velika večina pravoslavnih danes takšna le formalno, mnogi pa so prestopili tudi v različne sekte (Mud'jugin 1995, 115–116). Na srečanjih na najvišji ravni se veliko govori o nujnosti obnove in vrnitve k prvotnemu bibličnemu in patrističnemu izročilu (*Poslanje jubilejnega arhierejskega sobora Ruskoj pravoslavnoj Cerkvi* 2000). Ta razprava želi osvetliti notranje bogastvo tega izročila, katerega najvišji izraz je bogoslužje, ki je hkrati bilo in je sredstvo oznanjevanja pravoslavne Cerkve.

1. Osredotočenost na liturgijo v pravoslavju

Pravoslavna Cerkev je predvsem Cerkev, ki obhaja bogoslužje. Cerkev je pred-
vsem občestvo ljudi, ki molijo. Bogoslužje je na prvem mestu, dogme in dobra dela pa na drugem. To pa ne pomeni, da je bogoslužje ločeno od dogme in od življenja. Dejansko pravoslavne liturgije ni mogoče razumeti drugače kakor oznanjevanje pravoslavne vere. Oba vidika sta namreč nerazdeljiva (Florovsky 1959, 271).

V pravoslavni literaturi se pogosto poudarja, da je liturgija pričevanje dopolnitve evangelija. V liturgiji se Cerkev dviga k božjemu prestolu, pričuje za božje, pred vernikom se razodeva začetek božjega kraljestva. Bogoslužje je tisti požirajoči in

⁴ V najhujšem preganjanju med letoma 1937 in 1938 je bilo ubitih 100 000 škofijskih duhovnikov in menihov, skupaj pa 1 400 000 ljudi, porušena je bila večina cerkva in samostanov, iz katerih so bile odnesene tudi vse stare ikone, semenišča in duhovne šole so zaprli (Fëdorov 2000, 341). Po drugi svetovni vojni se je stanje nekoliko izboljšalo, ker so Nemci na okupiranih ozemljih odprli nekatere cerkve in jih poveljni oblast ni ponovno zaprla. Po uradnih podatkih je bilo leta 1957 (po Stalinovi smrti, ko so se iz *gulaga* vrnili nekateri škofje in duhovniki) na območju Sovjetske zveze (22 402 200 km²) 13 477 pravoslavnih župnijskih skupnosti, vendar se je v šestdesetih letih pritisk na Cerkev spet povečal zaradi boja proti »religioznim ostankom« v zavesti ljudi, tako da se je do leta 1965 število župnij prepolovilo.

⁵ V času od revolucije pa do konca osemdesetih let so liturgično, teološko in ikonografsko izročilo lahko varovali in ohranjali, ne pa tudi razvijali le redki samostani in duhovni akademiji v Moskvi in v Leningradu, pa seveda RPC v tujini (*The Russian Orthodox Church Outside of Russia*), še posebno v Združenih državah (9 škofij, več kakor 400 župnij, z duhovnim centrom v samostanu Svete Trojice v Jordanvillu (zvezna država New York), ustanovljenem v tridesetih letih 20. stoletja; tam je tudi semenišče). Močna ruska pravoslavna diaspora je bila tudi v Franciji. Med obema Cerkvama je do leta 2007, ko sta se združili, vladalo nezaupanje. Cerkev v tujini je gledala na Cerkev v Rusiji kot na podrejeno ateistični oblasti in zato nesvobodno v odločitvah, Cerkev v Rusiji pa na Cerkev v tujini kot na shizmatično, oblasti so jo imele za protisovjetsko in emigrantsko religiozno-politično organizacijo. Cerkev v tujini je videla svojo nalogo v ohranjanju čistosti pravoslavja tako glede nauka kakor glede liturgične prakse, zato je bila prej kakor ne konzervativna in je obsojala vsakršno sodelovanje s sovjetskimi oblastmi (sergijanstvo) in kakršenkoli poskus dialoga s katoliško Cerkvijo.

spreminjajoči ogenj, o katerem Gospod pravi, da doživlja stisko, dokler se ne razgori, zato je tudi najbolj pristen prostor oznanjevanja. »Pravoslavni kristjan ne more ločiti evangelija od liturgije. Liturgija je središče cerkvenega življenja.« (Hammond 1952, 51) In ne samo središče, liturgija je tudi sredstvo oznanjevanja, širjenja vere.

Ko govorimo o pravoslavnem bogoslužju, imamo v mislih poleg evharistije še večernice, hvalnice, ki so navadno po župnijah združene v eno molitveno uro, na predvečer praznika in nedelje pa obvezno v vsenočno bdenje (*vsenoščnaja*),⁶ ter različne blagoslove in molitve (*treby*).⁷ V postnem času se pogosto opravlja bogoslužje vnaprej posvečenih darov, ki ga v katoliški Cerkvi obhajamo le na véliki petek⁸ in ki ima namen, duhovno okrepiti vernike na poti štiridesetdnevnega telesnega posta, ko evharistijo obhajajo le ob sobotah in ob nedeljah.

2. Bizantinsko bogoslužje v ruski recepciji

V bizantinskem obredu, ki se uporablja v RPC, sta navzoča dva tipa liturgije, stolnični in meniški. Stolnični tip so prvotno obhajali v cerkvi sv. Sofije v Carigradu, zanj je značilno petje antifon iz psalterja, število himn, ki so oblikovale različne *troparije*,⁹ pa je bilo minimalno. Meniški tip se je oblikoval v samostanu Teodora Studita, prav tako v Carigradu. V njem je navzočih veliko himn, ki izvirajo iz Palestine (kanoni in *stihiri*¹⁰), po palestinski meniški tradiciji pa je oblikovana tudi struktura molitvenih ur. Po zmagi nad ikonoklazmom sta se v bizantinski tradiciji oba tipa liturgije začela bodisi združevati ali pa je meniški tip prevladal nad stolničnim. V RPC od samega začetka prevladuje daljši, meniški tip bogoslužja. To je tako, ker se je krščanstvo v prvih stoletjih širilo predvsem iz samostanov, kjer so obhajali meniški tip bizantinskega obreda. Posebno vlogo pri tem je imela kijevsko-pečerska lavra. Tam so obredne knjige tudi prevedli iz grščine v rusko redakcijo stare cerkvene slovanščine oziroma jih priredili na podlagi bolgarskih liturgičnih besedil (prvi prevod je tako imenovani *Tipikon patriarha Aleksija Studita* iz druge polovice 11. stoletja). Prav iz tega samostana je bila na začetku tudi večina škofov, ki so obhajali bogoslužje v stolnicah, zato je jasno, da so podpirali in ohranjali svoje izvorno izročilo.

Čeprav so pozneje nastopile liturgične reforme, ki so uvedle nove liturgične knjige – večji sta bili predvsem dve: v drugi polovici 14. stoletja (uvedba *Jeruzalemskega tipikona*) in v 17. stoletju –, je meniški tip bogoslužja ostal prevladujoč (Pentkovskij 2001, 72–80). To dejstvo pojasnjuje med drugim tudi, zakaj je bogo-

⁶ Tako se imenuje pravoslavno bogoslužje na predvečer praznikov in nedelje, ki združuje večernice, *litijo* (molitev za rajne), hvalnice in prvo molitveno uro. Izvira iz meniškega obreda. Ime »vsenočno« pa je dobilo po tem, ker so ga v samostanih dejansko obhajali vso noč. Danes je takšno prakso mogoče najti le še v samostanih na gori Atos.

⁷ Med *treby* sodi obred redovnih zaobljub (*postrig*), posvetitev cerkve in blagoslovi, med katerimi zavzema posebno mesto blagoslov vode (*maloe i velikoe vodoosvjaščenie*), ter pogrebne molitve.

⁸ V pravoslavni Cerkvi obhajajo takšno liturgijo vsako sredo in petek v postnem času do vélikega tedna in na véliki ponedeljek, torek in sredo.

⁹ *Troparion* je kratka pesem, ki pojasnjuje bistvo praznika ali predstavlja svetnika, v čigar čast se obhaja bogoslužje. Prvi tropariji, iz katerih so se pozneje razvile himne, so nastali v 4. stoletju.

¹⁰ Pesem v rimah, ponavadi na besedilo psalma.

služje v RPC v primerjavi z drugimi pravoslavnimi Cerkvami še do danes tako dolgo. »Celo navadna nedeljska liturgija, ki jo duhovnik obhaja počasi in pobožno in kjer zbor izvaja najbolj nujne pesmi, traja ne manj kot dve uri in pol ali tri, vsenoč-no bdenje pa ne manj kot tri ali štiri ure, na predvečer posebej velikih praznikov pa v mnogih cerkvah in samostanih pet ali več ur.« (Mud'jugin 1995, 48) Dolžina je posledica ponavljanja nekaterih molitev; to ponavljanje samo po sebi ni predpisano v bizantinskem obredu, še posebno ne v liturgiji, ki se obhaja v župnijskih cerkvah (te molitve so: *trisagion*,¹¹ *prošnja* in *mala ektenija*,¹² ki se pri hvalnicah vélikega petka ponavlja dvanajstkrat!). Pri današnjem ritmu življenja, zlasti še v večmilijonskih mestih, to pomeni, da se lahko le malo vernikov udeležuje celotnega bogoslužja, tudi zato, ker so cerkve še do danes večinoma le v središču mest, na vaseh, ki so lahko tudi zelo oddaljene od večjih krajev, pa jih večinoma sploh ni. Dodatno oviro pomeni tudi praksa RPC, da pri celotni liturgiji verniki stojijo.

Problem je tudi bogoslužni jezik. Takoj po krstu Rus' so bogoslužje prevedli v rusko redakcijo stare cerkvene slovanščine, Cerkev pa je skozi stoletja skrbela za njeno posodabljanje, in to v skladu z razvojem ruskega jezika. Poleg tega je bil ta jezik vsaj izobražencem blizu, ker so bili v njem napisani tudi vsi svetni dokumenti. Ko je Peter Véliki na začetku 18. stoletja »odprl« Rusijo na Zahod, v Evropo, so plemiči in višji sloji začeli uporabljati večinoma francoščino in pogosto ruščine sploh niso znali. Tako je ruščina vedno bolj veljala za »nižji« jezik, ki ni bil primeren za bogoslužje,¹³ Cerkev pa je ostala pri stari cerkveni slovanščini kot »visokem« jeziku, ki se od tedaj ni več prilagajal sodobni ruščini in je za ljudi postal vedno bolj nerazumljiv. Danes na ta problem nerazumljivosti cerkvenega jezika opozarjajo mnogi duhovniki in škofje (arhimandrit Zinon 2003, 97–99), nekateri pa so v pastoralni skrbi za ljudi začeli pri bogoslužju po rusko brati vsaj evangelij, sklicujoč se na takšno prakso nekaterih pastirjev še v sovjetskih časih,¹⁴ vendar je to bolj redkost kakor pravilo. Poleg tega mnogi opozarjajo, da je tudi prevod Svetega pisma v ruščino zastarel, saj je bil narejen sredi 19. stoletja, v takratnem knjižnem jeziku, in je danes na nekaterih mestih sodobnemu človeku nerazumljiv (Mud'jugin 1995, 37–38).

3. Vloga evharističnega bogoslužja pri oznanjevanju

V liturgiji je središčnega pomena evharistična daritev. V Rusiji z izrazom *liturgija* ali *služba* mislijo prav nanjo, in ker hočejo poudariti, da to ni kakršnakoli

¹¹ *Trisagion* ali *trisveti* je molitev: »Sveti Bog, sveti Močni, sveti Nesmrtni, usmili se nas.« To je svojevrstno združenje doksologije serafinov (prim. Iz 6,3) in bibličnih imen oseb Svete Trojice, na koncu katerega je dodana prošnja za usmiljenje. Z njo se začenjajo skoraj vsi deli bogoslužja.

¹² *Ektenija* (gr. *ekteinō* »vzklikati«) je poimenovanje za molitev, v kateri je vrsta prošenj, ki jim sledi vzklik: »Gospod, usmili se!« ali pa »Daruj, Gospod!« Moli jih navadno diakon, obrnjen k ikonostasu, in to z dvignjeno desnico, v kateri drži *orar* (liturgična obleka diaconov, podobna štoli). Po vsaki prošnji se prekriža. *Ektenije* so različnih vrst, poleg prošnje in male obstajata še velika in poudarjena (*sugubaja*), pred katero diakon posebej prosi, naj se verniki zberejo in molijo z vso močjo.

¹³ Sodobna knjižna ruščina se je v literaturi začela uporabljati v prvi polovici 19. stoletja, in to na podlagi moskovskega narečja. Za njenega očeta velja Aleksander S. Puškin. Od tedaj se knjižni jezik ni bistveno spremenil.

¹⁴ V leningrajski metropoliji so takšno prakso uvedli v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja (metropolit Nikodim 1975, 58–59).

javna molitev Cerkve, ampak evharistija, dodajajo pridevnik sveta, božja. V skladu s pravoslavno teologijo evharistija vsebuje motivacijo, metodo in cilj oznanjevanja.

Pravoslavno evharistično bogoslužje se prav tako kakor katoliško deli na dva dela: na bogoslužje božje besede (*liturgija katehumenov*), po katerem so z vzklikom: »Sveto svetim!« nekrščeni naprošeni, naj – tako kakor v patrističnih časih – zapustijo bogoslužni prostor, in evharistično bogoslužje (*liturgija vernikov*). Oba dela sta poleg branja odlomka iz evangelija in novozaveznega berila (*Apostol*) tesno prepletena s svetopisemskimi in cerkvenimi pesmimi ter himnami, tako da je dejansko v obeh močno navzoča božja beseda.

V bogoslužnih besedilih je več kakor 25 % svetopisemskih besedil. Največkrat so uporabljeni psalter, Matejev evangelij in Prva Mojzesova knjiga (Constantelos 1966, 78–83).¹⁵ To pomeni, da se posamezna svetopisemska besedila, ki jih berejo ali prepevajo v okviru bogoslužja, ponavljajo vsak teden in morejo tako živo doseči srce vernikov. Poleg tega med vsako liturgijo diakon prinaša na sredo cerkve evangelijsko knjigo, ki je za pravoslavne, podobno kakor ikona in oltar, predmet liturgičnega čiščenja. Evangelijsko knjigo poljubljajo ne le diakon in duhovniki, ki iz nje berejo, ampak tudi verniki, to knjigo kadijo in z njo med vsenočnim bdenjem vsakega vernika posebej blagoslovijo. Branje evangelija je vrhunec in središče tega večernega bogoslužja. Evangelij kot knjiga se uporablja tudi pri škofovskem posvečenju, pri podeljevanju zakramenta sprave in pri bolniškem maziljenju. »To je tako, ker je evangelijska knjiga za Cerkev ubesedena podoba Kristusovega prihoda in njegovega prebivanja med nami, predvsem pa ikona njegovega vstajenja.« (Šmeman 2006, 261) Ko diakon ali duhovnik prinaša v procesiji evangelijsko knjigo izza ikonostasa med ljudi, je to podoba prikazovanja Vstalega in izpolnitve njegove obljube: »Kjer sta namreč dva ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem sredi med njimi.« (Mt 18,20)

3.1 Homilija

Pomembno mesto pri oznanjevanju v okviru evharističnega bogoslužja ima homilija. Po definiciji, ki jo najdemo v sodobnem homiletičnem priročniku RPC, ima homilija dve nalogi: pokazati in pojasniti vernikom razodete resnice krščanske vere in jih vzpodbuditi, da bi oblikovali svoje življenje v skladu s krščanskim naukom (*Nastol'naja knjiga svjaščennoslužitelja* 1986, 7).

Homilija, del liturgije v ozkem pomenu besede, je za pravoslavne teologe dejansko najpomembnejša oblika učiteljske službe Cerkve, ki razodeva tudi globoko povezanost med hierarhijo in laiki. Po eni strani se v homiliji uteleša dar učiteljske službe, ki je zaupana hierarhiji, po drugi pa hierarhija zajema svojo razlago resnice prav iz občestva Cerkve, zbrane v Svetem Duhu, ki varuje in ohranja resnico. Takšno razlago učiteljske službe dajejo že vzhodni patriarhi leta 1848 v svojem odgovoru Piju IX. (*Okrožnica vzhodnih patriarhov*).

Homilija ima tudi vlogo povezovanja *liturgije katehumenov* in *liturgije vernikov*, in to prek razlage evangelija in novozaveznega berila, ki ga Cerkev bere pri bogoslužju.

¹⁵ V preteklosti je bilo svetopisemskih besedil še več, vendar je pozneje vstopilo v bogoslužje veliko »dekadentnega, lahko bi rekli 'baročnega', kar napolnjuje naše bogoslužne knjige, v njih najdemo veliko tautologije na račun smisla, veliko čisto človeških motivov, npr. narodnih in čustvenih (posebej v ruski himnografiji), kar se ne more primerjati s klasičnimi psalmi« (arhimandrit Kiprian 1997, 23).

Berila, ki se berejo pri evharističnem bogoslužju, so v pravoslavnem liturgičnem letu razporejena glede na dva kroga: prvi je odvisen od gibanja zemlje okrog sonca in ima točno določen datum praznovanja božiča in svetniških praznikov, drugi pa je gibljiv in povezan s praznovanjem velike noči. Berila ureja ta gibljivi krog. Če pa posebni dogodki iz Kristusovega življenja (večinoma prazniki, ki imajo določen datum) sovpadajo z nedeljo, se nedeljskim berilom dodajo še praznična berila (Stamulis 1999, 234).

V pravoslavni Cerkvi je splošen in najbolj priznan obrazec homilije patrističen, utemeljen na razlagi božje besede. Kot takšna je homilija »zakrament oznanjevanja«, iz katerega se je rodilo cerkveno izročilo, ki ni nekakšen drug vir vere – poleg Svetega pisma –, ampak razlaga božje besede kot izvira življenja (Šmeman 2006, 267).

V Rusiji so bili po krstu v 10. stoletju med prvimi knjigami prav prevodi zbornikov misli cerkvenih očetov (tako imenovani *toržestveniki*, *izborniki* in *sinaksariji*). Zbiranje in sistematizacija homiletičnih besedil sta bila posebej živa v 19. in na začetku 20. stoletja. Dejansko pa se je v teku zgodovine pravoslavna Cerkve oddaljila od patrističnega obrazca. Duhovnik oziroma škof večinoma razlaga pomen liturgičnih praznikov ali pa ima homilija naravo npravstvenega poduka o grehu in krepostih (Šmeman 2006, 258).

Homilija naj bi sledila branju evangelija, sklenila naj bi liturgijo božje besede, ko se konča bogoslužje katehumenov, saj je tako zagotovljeno, da ti prejmejo potrebni poduk, preden morajo zapustiti liturgično občestvo. Pa tudi za krščene ima homilija, če sledi takoj po evangeliju, večji pomen, daje namreč možnost razmišljanja in priprave na prejem Kristusovih skrivnosti. Kljub temu pa je v mnogih pravoslavnih cerkvah homilija šele ob koncu bogoslužja, a to je samo po sebi nedopustno (Schmemmann 1974, 47). V nekaterih primerih duhovnik pridiga pred obhajilom vernikov, ko v liturgiji nastopi premor zaradi obhajila škofa in duhovnikov. V tem času se največkrat izvajajo pesmi, ki pa niso vezane na samo dogajanje, ampak zapolnjujejo čas nekakšnega »čakanja« na obhajilo vernikov.

»V današnjem življenju Cerkve je mogoče videti nedvomno dekadenco ali celo krizo homilije. Njeno bistvo ni v neznanju govoriti, tudi ne v izgubi 'stila', ne v intelektualni nepripravljenosti pridigarjev, ampak v nečem mnogo globljem: v pozabi tega, kaj pomeni homilija za občestvo Cerkve. Homilija je lahko, in tudi je, še danes, učena, zanimiva, poučna, prinašajoča tolažbo, vendar njeno resnično bistvo ni v teh odlikah, ki dopuščajo ločevati med dobrimi in slabimi pridigarji. Njeno bistvo je v živi povezanosti z evangelijem, ki ga beremo v občestvu Cerkve. Kajti pristna homilija ni preprosto razlaga prebranega, iz ust poznavalca in za to usposobljenega človeka, ali posredovanje teološkega znanja pridigarja poslušalcem, tudi ni 'razmišljanje' na temo evangeljskega besedila. Sploh ne gre za pridigo o evangeliju ('na evangeljsko temo'), ampak za oznanjevanje evangelija. V glavnem je kriza homilije v tem, da je postala osebna stvar pridigarja, o katerem mi tudi govorimo, da ima ali nima dar besede. Resničen dar besede, dar oznanjevanja ni imanenten dar pridigarja, ampak karizma Svetega Duha, ki je dan v Cerkvi in Cerkvi. Pristnega oznanjevanja ni, če ni vere, da je 'občestvo Cerkve' zbrano v Svetem Duhu, kjer isti Duh odpira usta za oznanjevanje in razum ljudi, da bi sprejeli oznanjeno.« (Šmeman 2006, 266) Upoštevanje takšnega pristopa je dejansko obljuba vrnitve k patrističnemu vzorcu homilije.

3.2 Obhajilo – cilj oznanjevanja

Ruska beseda *pričastie*, ki se uporablja med drugim za obhajilo, dobesedno pomeni deleženje. Vzhodna teologija poudarja, da je smisel človekovega življenja v pobožanstvenju, to je v deleženju božjega življenja. V zemeljskem življenju – kakor jasno pokaže že Irenej Lyonski – je to najbolj očitno prav ob prejemu evharistije (*Adv. haer.* IV, 18, 2,17; IV, 18, 5,118). Zato – razumljivo – pravoslavni teologi večkrat poudarjajo, da mora biti vse kristjanovo življenje priprava na evharistijo oziroma da mora biti v ubranosti z njo.

V pravoslavni Cerkvi so zakramenti uvajanja v krščanstvo celota tako za odrasle kakor tudi za otroke, ki tako lahko prejemajo obhajilo že od najzgodnejših let. »Spremenjena življenja vernikov, ki se redno udeležujejo zakramentov, živo pričujejo svetu, da je Kristus tudi danes največja posvečujoča moč na zemlji. Seveda obstajajo tudi izjeme, vendar tisti, ki redno prejemajo obhajilo, opažajo, da je njihova duša v stanju milosti in posvečuje vse, s čimer prihajajo v stik. Mi danes izpovedujemo Kristusa tudi tistim nekristjanom, ki v začetku slučajno pridejo k liturgiji, ter opažamo, da še do danes velika privlačna moč evharistije vodi ljudi k spreobrnjenju. Slučajni obiskovalec postopoma postane stalni, potem začne preučevati osnove nauka Cerkve in prosi za prejem zakramenta krsta.« (George 1975, 69)

V patrističnih časih je bilo normalno, da so verniki pristopili k obhajilu pri vsaki evharistiji. Tudi danes pravoslavni teologi poudarjajo, da ne moremo govoriti o udeležbi pri evharistiji brez prejetja obhajila (Pivovarov 2000), zato so katehumeni, ki ga še ne morejo prejeti, povabljeni, naj pred začetkom evharističnega dela bogoslužja zapustijo občestvo. Če je evharistija obed, na katerega Kristus vabi svoje učence, je nerazumljivo, zakaj se ga ti ne udeležijo, če seveda ni upravičenih zadržkov. V zgodnjem krščanstvu obhajilo ni bilo dejanje osebne pobožnosti in posvečenja, ampak izpoved pripadnosti Cerkvi, ekleziološko dejanje. Prepoved pristopanja k obhajilu, na primer javnih spokornikov, pa je pomenila izobčenje. To izročilo je v pravoslavni Cerkvi zamrlo z razpadom bizantinskega cesarstva, ko se je pravoslavna teologija začela odmikati od patrističnih virov in se je vedno bolj uveljavljalo mnenje o tem, da so laiki nevredni pogostega pristopanja k obhajilu; zato so ga mnogi prejemali le enkrat na leto. Na takšen odnos do zakramenta še danes opozarjajo nekateri pravoslavni pastirji.

Podobno gledanje se bistveno oddaljuje od teologije cerkvenih očetov, ki so poudarjali po eni strani radikalno različnost med človekom in Bogom, zato nikoli ne moremo govoriti o tem, da je človek vreden deleženja božjega življenja, po drugi strani pa, da je prav deleženje tega življenja zdravilo za rane našega srca, pot pobožanstvenja (prim. Jn 6,53). Ko v bizantinski liturgiji duhovnik vzklikne: »Sveto svetim!« Ljudstvo odgovori: »Eden je svet, edini Gospod Jezus Kristus.« Samo deleženje njegove svetosti po prejemanju njegovega Telesa in Krvi nas dela svete.

Med prve zagovornike pogostega obhajila v RPC sodita sv. Serafim Sarovski (1754–1833) in sv. Janez Kronštadtski (1829–1909), ki ga na ikonah prav zato ponavadi upodabljajo s kelihom. Žeja vernikov po obhajilu kot duhovni moči pa se je povečala predvsem v času preganjanj, ko je v *gulagu* in v pregnanstvu obhajilo veljalo za največje možno bogastvo, vendar je dejansko šele v zadnjih dvajsetih

letih mogoče govoriti o prizadevanju za evharistično obnovo med duhovniki in laiki in za pogostejše prejemanje obhajila, zlasti v resda redkih župnijah, kjer posebno skrb posvečajo katehumenatu in katehezi po prejetju zakramenta krsta.

V ruskih samostanih in stolnicah evharistijo obhajajo vsak dan, v župnijskih cerkvah pa navadno le ob nedeljah in praznikih. Duhovniki ponavadi svetujejo vernikom, naj prejmejo obhajilo dvakrat na mesec, saj to zahteva resno pripravo: post, opravljanje posebnih molitev do obhajila in po njem, spoved, udeležbo pri večernicah na predvečer pred evharistijo, pri kateri bo vernik obhajal. Takšna priprava velja tako za duhovnike kakor za laike.

3.3 Post in zakrament spovedi

Priprava na prejem obhajila v obliki posta in spovedi je teološko utemeljena s tem, da je obhajilo višek, h kateremu naj bi težilo vse vernikovo življenje, udejnjanje resničnosti krsta – deležnost Kristusove smrti in vstajenja (prim. 1 Kor 11,29), zato ne more biti nekaj mehanskega, ampak pričakovanje osebnega srečanja s Kristusom. »Kristjan je človek, ki živi med evharistijo in evharistijo, zakramentom spominjanja in zakramentom upanja in pričakovanja. V zgodnjem krščanstvu je šlo prav za tak ritem – življenje v spominjanju prejetega zakramenta in v pričakovanju naslednjega. Takšen ritem pravilno oblikuje krščansko duhovnost, predaja ji pristen pomen: medtem ko živimo v sedanjem svetu, smo že deležni prihodnjega, spreminjanja 'starega' preko 'novega'.« (Šmeman 2002, 28)

Kljub temu pa pravoslavni teologi poudarjajo, da nekatere današnje norme niso v skladu s patrističnim izročilom. Ena od njih je zakrament sprave pred vsakim obhajilom. To pravilo ni prvotno, ampak je posledica bizantinske samostanske prakse, kjer je dovoljenje za prejem obhajila po odkritju vesti vsakemu od menihov dal predstojnik (*igumen*), ki navadno ni bil duhovnik. To je bilo nekakšno duhovno vodstvo, torej ne za zakramentalna spoved (Salaville 1947, 282–298). Konec 7. stoletja, po trulskem cerkvenem zboru leta 692, so zaradi dekadence škofijskih duhovnikov duhovno vodstvo vseh vernikov prevzeli praktično le menihi. Tako je postopno nastala sama po sebi v skladu s tradicijo nedopustna združitev zakramentalne spovedi in duhovnega vodstva, ki smo ji priča še danes in ki je privedla do tega, da je v pravoslavni Cerkvi zakrament sprave pogosto zožen na dovoljenje za prejetje obhajila (Schmemmann 1961, 38–44).

Tudi postna postava pred obhajilom ni prvotna. V RPC je predpisan tridnevni strogi post pred vsakim obhajilom, od polnoči do trenutka prejetja zakramenta pa polna vzdržnost od hrane in pijače. Poleg tega post predpostavlja tudi odpoved ogledu televizijskih oddaj in drugim dejavnostim razvedrilnega tipa. V tem predpisu se združujeta dva vidika posta v pravoslavni duhovnosti: eshatološki pomen posta kot pričakovanja Ženina, ki je neposredno povezan s pripravo na obhajilo – zakrament njegove navzočnosti (prim. Mr 2,18; Lk 5,33; Mt 9,14), in asketski pomen, ki je usmerjen k duhovnemu dozorevanju in rasti, k boju proti zlu (prim. Mt 17,21). V biblični in patristični perspektivi post namreč ni zgolj odpoved hrani, ampak je izziv zakonom narave in hudemu duhu, ki je v začetku zapeljal človeka s tem, da ga je prepričal, kako je naravno in absolutno to, kar je proti Bogu. Nič namreč ne zmanjšuje moči hudega duha tako zelo kakor izkušnja, ki jo človek doživlja v času posta,

da namreč ne živi le od kruha, da bolj kakor hrano za življenje potrebuje Boga, saj je resnično življenje »življenje v Bogu«. Ta zadnji pomen je značilen za obdobje priprave na velike praznike, na božič, veliko noč, praznik sv. Petra in na Marijino vnebovzetje, in je tesno združen z eshatološkim, evharističnim postom. Nujnost upoštevavanja postne postave pa je pogosto ovira za prejemanje pogostega obhajila, zato se v pravoslavni literaturi vedno večkrat poudarja, da je najbolj primerno, če obliko in čas posta kot pripravo na obhajilo določi spovednik, ki vernika dobro pozna.

4. Sklep ali liturgija po liturgiji

Liturgična koncepcija krščanstva bi lahko povzročila napačno predstavo, da je Lto nekakšno zaprto prostranstvo, ki je namenjeno le vernikom, pravoslavnim kristjanom. Vendar liturgija, v katero je zajeta tudi cerkvena umetnost – freske in ikone, ki so v pravoslavnem izročilu razumljene kot teologija v barvah, ter glasba –, ni sama sebi namen, ampak je potrebna za graditev Kristusovega Telesa znotraj odrešenijske ekonomije za vse ljudi vseh časov. Bogoslužje tako pripravlja za pričevanje o prihajajočem božjem kraljestvu, kakor o tem v zadnjem času vedno pogosteje govori vodstvo RPC, pa tudi pravoslavni teologi.¹⁶

Ne le RPC, ampak sploh vsa Cerkev stoji danes pred velikimi izzivi oznanjevanja. In zdi se, da je najmočnejše oznanilo pričevanje (gr. *martyria*) – pričevanje življenja, spremenjenega v moči evharistije in drugih zakramentov, izročene v božje roke. RPC lahko v tem pogledu računa na bogato izročilo in dediščino pričevanja v največji možni meri. Statistični podatki o preganjanjih v času sovjetskega režima so grozljivi, še bolj pa načini, kako je oblast hotela izbrisati vero ruskega naroda. Od konca osemdesetih let 20. stoletja pa do danes je bilo kanoniziranih okrog 1400 mučencev preteklega stoletja – tistih, ki so med milijoni ubitih in preganjanih kristjanov ostali zvesti do konca. Njihovo pričevanje, da je treba Boga bolj poslušati kakor ljudi (prim. Apd 5,29), je danes najglasnejše oznanjevanje, čeprav je sredi nasilja hedonistične kulture, njenega šuma in podob blizu besedam: »Ne bo vpil, ne bo povzdigoval in ne dal slišati svojega glasu po ulicah.« (Iz 42,2)

Da bi bili pripravljeni izpolniti poslanstvo, RPC svojim sinovom in hčeram danes kot šolo pričevanja predlaga predvsem askezo. Prek nje naj bi dosegli očiščenje od egoizma in od prepričanosti vase, dali prostor v srcu bližnjemu, ki ga je sredi grobsti življenja težko srečati, se upodobili po Kristusu, vstopili v božje delovanje in oznanjevanje spreminjajoče moči božje ljubezni. Askeza je začetek procesa spremenjenja človekove narave, začetek bistvenega preobrata vsega bivanja in vsega ravnanja. Da bi ga mogel doseči, mora posameznik oceniti in spremeniti razmerja z bližnjimi in s svetom. V začetku procesa je to lahko radikalna odpoved, potem pa globoka sprememba (Horužij 1998, 64). Arhimandrit Zinon je prepričan: »Brez askeze krščanstvo sploh ni mogoče, brez askeze ni mogoče življenje v Cerkvi. Če človek

¹⁶ Kako RPC vidi svoje poslanstvo v sodobni ruski družbi, je zgovorno povedala razstava, ki je bila odprta v Evropskem parlamentu v Bruslju dne 9. novembra 2009. Med predstavljenimi temami so bile: družina, izzivi globalizacije in sekularizacije, bioetika in ekologija, sodelovanje kristjanov v politiki in v dobrotelnih pobudah.

ne bo omejeval sebe, ni kristjan,« in pri tem ne misli predvsem na upoštevanje postne postave vse predpisane dni, ki jih je v pravoslavni Cerkvi v letu več kakor nepostnih, ampak predvsem na izpolnjevanje zapovedi ljubezni v vseh njenih razsežnostih (2003, 66–69). Ljubezen mora biti namreč utelešena, drugače je ni.

Reference

- Arhimandrit Kiprian (Kern).** 1997. *Liturgika. Gimgnografija i eortografija*. Moskva: Krutickoe Patriaršee Podvor'e.
- Arhimandrit Zinon (Teodor).** 2003. *Besedy ikonopisca*. Moskva: Naše nasledie.
- Bibikova, Marija V.** 2000. Kogda byla kreščena Rus'? Vzgljad iz Vizantii. V: Elena A. Mel'nikova, ur. *Drevnjaja Rus' v svete zarubežnyh istočnikov*, 102–111. Moskva: Logos.
- Constantelos, Demetrios J.** 1966. The Holy Scriptures in Greek Orthodox Worship. *The Greek Orthodox Theological Review* 12, št. 1:78–83.
- Fëdorov, Vladimir A.** 2000. Monastiri v 1918–1945. *Pravoslavnaia ènciklopedija* 0:339–341.
- Florovsky, Georges.** 1959. The Elements of Liturgy in the Orthodox Catholic Church. *One Church* 13: št. 1/2:24. Navaja Timothy Ware. *The Orthodox Church*. Baltimore: Md. Penguin Books, 1963, 271.
- George, M.V.** 1975. Confessing Christ Today. V: Ion Bria, ur. Reports from the Orthodox Consultation on Confessing Christ through the Liturgical Life of the Church Today, Etchmiadzine, Armenia, 16.–21. september 1975, 417–421. Ženeva: WCC Publications.
- Hammond, Peter.** 1952. The Liturgical Movement and Eastern Christendom. *The Christian East* 2:47–56.
- Harvey, W.W.** 1857. Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis libros quinque Adversus haereses. Cantabrigiae: Typis Academicis.
- Horužij, Sergej S.** 1998. *K fenomenologii askezy*. Moskva: Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury.
- Metropolit Nikodim (Rotov).** 1975. Izmenjajuščijsja mir. *Žurnal Moskovskoj Patriarii* 10:56–60.
- Mud'jugin, Mihail N.** 1995. *Russkaja pravoslavnaia cerkovnost'*. Vtoraja polovina XX veka. Moskva: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. Apostola Andreja.
- Nastol'naja kniga svjaščennoslužitelja.** 1986. Zv. 5. Moskva: Izdatel'stvo Moskovskoj Patriarii.
- Nazarenko, Aleksandr V.** 2000. Russkaja Cerkov' v X po pervoj treti XV v. *Pravoslavnaia ènciklopedija* 0, 38–60.
- Okrožnica vzhodnih patriarhov.** 1960. V: Joannes Dominicus Mansi. *Sacrorum Conciliorum, nova et amplissima collectio*. Zv. 40, coll. 378–418. Gradec: Akademische Druck und Verlagsantalt.
- Pentkovskij, Aleksej M.** 2001. Liturgičeskie reformy v istorii Russkoj Cerkvi i ih harakternye osobennosti. *Žurnal Moskovskoj patriarii* 2:72–80.
- Pivovarov, Boris.** 2000. Božestvenaja Evharistija kak osnova duhovnoj žizni i zalog spasenija. *Cerkov' i vremja* 2:11. <http://www.liturgica.ru/bibliot/pivovar.html> (pridobljeno dne 4. marca 2010).
- Poslanie jubilejnogo arhierejskogo sobora Russkoj pravoslavnoj Cerkvi.** 2000. Moskovski patriarhat. Domača stran, 16. avgusta. <http://www.mospat.ru/archive> (pridobljeno dne 20. marca 2010).
- Salaville, Severien.** 1947. Messe et Communion d'après les Typica monastiques byzantins du X au XIV s. *Orient alia Christiana Periodica* 13:282–298.
- Sinicyna, Nina B.** 2000. Russkaja Cerkov' v period avtokefalii, učreždenie patriaršestva. *Pravoslavnaia ènciklopedija* 0:61–80.
- Schmemmann, Alexander.** 1961. Some Reflections on Confession. *Stoletj Vladimir's Seminary Quarterly* 5:38–44.
- . 1974. Liturgy and Life: lectures and essays on Christian development through liturgical experience. New York: Dept. of Religious Education, Orthodox Church in America.
- Stamulis, Iakov.** 1999. Vostočno-pravoslavnoe bogoslovie missii segodnja. V: Vladimir Fëdorov, ur. Pravoslavnaia missija segodnja. Sbornik tekstov po kursu »Missiologija« dlja pravoslavnyh škol i bogoslovskih učebnyh zavedenij, 91–291. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Apostol'skij gorod.
- Šmeman, Aleksandr D.** 2002. *Svjataja svjatym. Zametki ob Ispovedi i Pričastii Svjatyh Tajn*. Kiev: Hram prepodobnogo Agapita Pečerskogo.
- . 2006. *Liturgičeskoe bogoslovie*. Sankt-Peterburg: Bibliopolis.

Monografije FDI - 11

Christian Gostečnik OFM

sistemska teorija  kibernetiski model  regulacija afekta
prenos čustvenih in organskih vsebin  integracijski modeli



cena
18.00€

Sistemske teorije in praksa



Christian Gostečnik OFM
Sistemske teorije in praksa

Različni družinski terapevtski modeli prikažejo družino v njeni funkcionalnosti, nefunkcionalnosti pa tudi patologiji, predvsem pa orišejo načine, kako terapevtsko pristopiti k določenemu simptomatičnemu družinskemu sistemu. Vsak izmed teh modelov pristopa k družini s svojega vidika in zato lahko rečemo, da ti modeli sestavljajo sistemsko celoto, ki je vredna sistematičnega študija. (368 str.)

Knjigo lahko naročite na naslovu **ZBF; Prešernov trg 4; 1000 Ljubljana;**
ali e-naslovu: **zbf@rkc.si**

Christian Gostečnik, Saša Poljak, Tanja Repič
Izkrivljene oblike religioznega doživljanja

Povzetek: Zdrava religija sama po sebi ne more postati zasvojenost, lahko pa postane predmet zasvojenosti, in to zlasti tedaj, ko je posameznik v dobi odrasčanja doživiljal zanemarjenost in zlorabe. Večkrat nato posamezniki v odrasli dobi jezo, bes in včasih pravo sovraštvo prenesejo direktno na Boga in se njemu nadomestno maščujejo za kruta občutja in zlorabe, ki so jim jih povzročili drugi.

Ključne besede: religija, zasvojenost, afektivni psihični konstrukt, agresivna osebnost, spolna zloraba

Abstract: Warped Forms of Religious Experience

Healthy religion in itself cannot become addiction. It can, however, become an object of addiction, especially if the individual experienced neglect and abuse during his growing up. In their adult age the individuals sometimes transfer their anger, rage and even real hatred directly to God and take vicarious revenge on Him for the cruel feelings and abuses caused by others.

Key words: religion, addiction, affective psychic construct, aggressive personality, sexual abuse

1. Uvod

Ko govorimo o izkrivljenih oblikah religioznega doživljanja, vedno lahko trdimo, da je to prava odvisnost, ki se prvenstveno veže na dve glavni obliki. Neka oseba se doživlja kot popolnoma ubogljivo, nemočno spričo svoje bolečine in izredno negotovo vase in se zato vedno znova znajde v okolici, kjer jo zlorablja. Lahko si poišče najrazličnejša zasvojitvena sredstva, ki naj bi jo rešila te notranje bolečine in razklanosti, od katere se ne more ločiti; po drugi strani se lahko oseba doživlja kot hudobno, umazano, razdiralno in agresivno in zlorablja različne substance, morda tudi osebe, v našem primeru na podlagi religioznih idej in moralnih principov, ki so vsekakor prirejeni v skladu z njenimi potrebami. Ti dve skrajni obliki posameznikovega doživljanja sebe se tako lahko hitro naselita tudi v religioznih ritualih in celo v naukih te osebe. Religija namreč prav zaradi globine in večplastnosti ter svoje neprodornosti in nikoli do kraja izrečenih skrivnosti, ki jih predstavljajo in ponujajo podobe Boga, lahko spodbuja takšnega posameznika, da eno ali kar obe obliki tega destruktivnega doživljanja veže na podobo Boga. Zato je za tega posameznika lahko Bog večinoma predvsem sodnik, ki ohranja nepremostljiv razcep med dobrim in slabim. To brezkompromisno in togo stališče tej osebi po-

tem pomeni črno-beli temelj, na podlagi katerega lahko doživlja samo sebe. Temu sledi, da zasvojena oseba večkrat povsem zavrže Boga ali pa postane do njega čisto brezbrizna. Ko namreč zasvojitveno sredstvo ali oseba povsem obvladuje zasvojeno osebo, tako kakor Bog presega vsakega od nas, postane ta Bog sedaj moč, in namesto da bi religiozna oseba izbrala Boga in se na tem temelju rešila zasvojenosti, zavrže Boga in ohrani zasvojenost.

2. Prilagodljiva osebnost

Tovrstna osebnost (Silverstein 2007, 233–235), kakor kažejo raziskave, v skladu s svojim navidezno pokornim in prilagodljivim stališčem izbere podobo Boga, ki je »kozmični zbiralec njenih napak«, oziroma Bog za takšno osebo postane vse tisto, kar v resnici ona sama doživlja v sebi in o sebi (Rizzuto 1998, 55–57). Največkrat so to posamezniki, ki so bili v dobi odraščanja zanemarjeni ali celo zavrnjeni. Ta posameznik si zato tudi ustvari podobo kaznujočega Boga in tako ohranja in doživlja sebe ter ponovno odigra iste oblike vedênja, ki samo še potrjujejo nujnost njegovih nezadovoljivih odnosov z drugimi (Millon in Davis 2000, 213–217). To podobo Boga takšen posameznik uporablja samo za potrjevanje razdiralnega in nevrednega ter zanemarnega sebe, obenem pa ga varuje pred resničnim soočenjem s seboj in s svojo izrazito krhkostjo in izrazito ranljivostjo. Ta oseba se kot posledica tega nezavedno raje počuti krivo oziroma si nezavedno izbere neznošno krivdo in se zato vedno znova samokazuje ali pa ustvarja razmere, v katerih jo kaznujejo drugi (Sperry 2003, 117–125). Jezna in besna je lahko samo na Boga in takšnega Boga zato skuša na vsak način nezavedno izriniti iz svojega življenja. V svoji okolici takšna oseba ostaja prilagodljiva, vendar pa nikoli zares ne zmore zadovoljiti svoje okolice, saj okolica – po njenem – vedno v njej išče samo napake (Silverstein 2007, 233) ali pa ona sama povsod išče krivce za vse, kar se ji dogaja, in tako ostaja skrajno nepotešena. Edina oseba, ki pa jo lahko zavrže, je oseba Boga, kateri se tako nekako maščuje za vse, kar ji je bilo prizadejano. Vendar pa se tudi tega boji, ker jo je strah kazni, in zato še dalje ostaja v skrajnih oblikah notranjega nemira in razklanosti. In kar je najtežje, zanj Bog kot milostna podoba ne obstaja, nanj se ne more zanesti ali pa se noče, ker se boji novega razočaranja.

Tako bo ta posameznik skript, ki ga je začel pisati v odnosu s svojo materjo in očetom ter družino, kjer je čutil, da je na primer odveč, vedno znova odigral tudi v povezavi z odmaknjenim in kritičnim Bogom (Rizzuto 1998, 2004). Lahko celo rečemo, da bo ta posameznik na primer dojemal svojo usodo, zunanji svet in Boga kot zapoved, da mora biti vedno infantilno pasivno pokoren, tako kakor so to od njega zahtevali njegovi starši. Vedno se bo na vso moč trudil, da bi se jim podredil, in to na vseh področjih, in tako upal, da ga bodo morda opazili. Zavrnil ali zanemaril bo svoje samouresničenje, kakor je bil zanemarjen on sam, in se podrejal zahtevam drugih do takšne mere, da bo tudi Boga in religijo dojemal samo še kot skupek vedno novih prepovedi (Rizzuto 2004). Sprevržena podoba religije mu omogoča, da ostaja za vedno poistoveten s prilagodljivim, podrejenim doje-manjem samega sebe. To pa bo povzročilo, da bo ostal za vedno neodziven oziro-

ma da mu nikoli ne bo treba sprejeti ali tvegati sprejeti kakršnokoli odgovornost za svoje samouresničenje (Sperry 2003, 125–130). V sebi bo prepričan, da bi takšna sebičnost povzročila pravi božji bes, in bo to tudi vedno znova doživljal. Na podlagi svojega lastnega izkustva oziroma na podlagi doživetij iz mladosti bo namreč vedel, da ga lahko vsaka njegova iniciativa privede do strahovite bolečine zavrženosti.

V tej areni doživljanja Boga lahko srečamo skrajne pasivno agresivne oblike, osebnosti, ljudi (Millon in Davis 2000, 218; Silverstein 2007, 147–160), ki se na vso moč trudijo biti nadvse prijazni in korektni do okolice in ljudi v njej, medtem ko globoko v sebi dobesedno zavračajo Boga, so nanj jezni in besni ali pa skušajo izražati svoj prezir in bes s skrajnimi oblikami zasmeha in ciničnega odnosa do Boga, ki ne pomaga in se glede na posameznikovo doživljanje zanj ne zanima (Meissner 2000, 93; Meissner in Schlauch 2003). Vsekakor pa je nasprotna oblika veliko bolj pogosta: takšen posameznik se zelo redno udeležuje verskih obredov in dobesedno zasvojen, obsesivno sledi vsem ritualom, medtem ko je lahko velikokrat povsem drugačen v stiku z zunanjim svetom. Zanj bi lahko rekli, da svojo jezo, bes in večkrat skrajni prezir, ki ga goji, zaradi strahu pred kaznujočim Bogom globoko potlači in se zato maščuje ljudem okoli sebe. Drugače povedano: ta oseba je skrajno besna in jezna na milostno podobo Boga, o katerem doživlja, da se zanj ne meni, ga ne varuje in ne rešuje ter mu ne daje osnovne toplote in zavarovanosti. Ne upa pa se razjeziti na Boga in zato obsesivno, a vendar največkrat pasivno sledi ritualu, medtem ko zmore v zunanjem svetu vedno znova izražati svoje grobe misli in čutenja, vendar tudi tokrat pasivno agresivno, torej na podlagi sarkazma, cinizma, sramotenja in poniževanja. To so vsekakor najpogostejši izkazi njegove globoke ranjenosti in prizadetosti, ki pa se izteka v oblike pasivno agresivnih vedenj in čutenj, doživljajo pa jih ljudje v njegovi okolici.

Takšen posameznik bo doživljal že čisto nedolžen upor ali odpor proti še tako smešni zahtevi kakega religioznega rituala kot strah pred globoko zavrženost, ki ga lahko popolnoma pogubi. Zato bo skušal z vso natančnostjo, obsesivno slediti vsakemu pravilu rituala, saj bo drugače doživljal pravo prekletstvo bolečih afektov in bo zato na novo kruto obtoževal samega sebe. Vse to bo uporabil kot obrambo proti nesprejemljivim čutenjem ponovne zavrženosti in predvsem kazni (Winnicott 1988; Millon in Davis 2000, 246–259; Silverstein 2007, 171). Šele ob globokem soočenju s samim seboj bo ta posameznik zmožen poleg sprememb, ki se dogodijo v njegovih odnosih do drugih, tudi na novo ovrednotiti in predelati odnos do Boga, ki piše svojo zavezo v njegovo srce, in ga spodbuditi, da postane osebno odgovoren, namesto da se še naprej prilagaja. Ta njegova povsem izkrivljena podoba Boga namreč nima nobene povezave s pravim Bogom razodetja, ampak je samo njegova stvaritev, ki mu še dalje omogoča, da se mu ni treba soočiti s samim seboj, in zato tovrstnega Boga tudi nujno potrebuje. Tega oziroma takšnega Boga torej nujno potrebuje, saj mu omogoča, da svoje jezne in besne, predvsem pa razdiralne impulze prenese na Boga in se tako zavestno znebi ogrožajočih, sovražnih misli in zlasti čutenj, ki lahko zelo razdiralno vplivajo na njegovo notranjepsihično strukturo. Zato se jih želi na vsak način znebiti in Boga v tem oziru lahko uporabi kot idealno obliko svojih bolečih projekcij.

3. Agresivna osebnost

Raziskave kažejo, da z agresijo zasvojen oseb večkrat svoje nasilje v nasprotju s prilagojevanjem pasivno agresivne osebe kaže z odprto verbalno, pa tudi s fizično brutalnostjo (Silverstein 2007, 143). Tu največkrat govorimo o posameznikih, ki so bili v dobi odraščanja izpostavljeni krutemu nasilju, predvsem čustvenemu, zlasti pa fizičnemu nasilju oziroma zlorabam. V Bogu lahko zato lahko ta oseba celo išče tekmeca, ki ga je treba premagati; tako se bo ta posameznik z njim boril, ga omalovaževal ali pa bo do njega zelo omaloževalen in brezbrizen, pa večkrat tudi nesramno ponižujoč do vseh, ki vanj verujejo (Meissner in Schlauch 2003; Rizzuto 1998, 2004). Tudi ta posameznik bo Boga uporabil kot osebo, ki jo je treba kaznovati za vse, kar so njemu drugi prizadejali. V teh primerih bo Bog – zlasti pa »njegove institucije« – lahko postal pravo zasvojitveno sredstvo, saj se bodo ti posamezniki s tem nenehno ukvarjali, ker v sebi nosijo zelo agresivna in razdiralna čutenja, le da se z njimi ne zmorejo soočiti in jih zato prenesejo – na primer – na Cerkev. Ti posamezniki bodo zato nujno potrebovali sovražnega Boga, postavili ga bodo na prazno mesto, ki naj bi ga drugače zasedali pomembni ljudje v njihovih življenjih, a jih zaradi različnih razlogov ni bilo ali pa so jih zanemarjali ali celo zavrgli v dobi odraščanja (Meissner in Schlauch 2003, 50–57). Ker se torej ne morejo boriti proti njim ali se bojijo izgubiti še zadnji kanček upanja, da bodo od njih kdaj dobili priznanje in ljubezen, bodo sovraštvo premestili na Boga in na »njegove institucije«. Vse to pa nikakor ne pomeni pristne Cerkve, resničnega Boga vere, ki ljubi in se človeku zastonjsko podarja. To je torej temeljna premestitev sovražnih čutenj, ki veljajo ljudem, na Boga in na njegovo Cerkev (Meissner in Schlauch 2003, 53; Rizzuto 1998, 2004).

Vzporedno s tem lahko govorimo tudi o tako imenovani zlorabi religije v sovražne namene, ko posameznik izrablja religijo, da se maščuje drugim. To je tedaj, ko lahko z vsemi sovražnimi silami ti posamezniki pritiskajo na druge, da ne izpolnjujejo religioznih in moralnih zahtev, ki jih seveda znajo tudi zelo spretno in večkrat kar sproti prikrojiti (Meissner in Schlauch 2003, 66). Tako lahko druge dobesedno bičajo s svojimi nepristnimi načeli in so v imenu religije in religijskih načel sposobni celo moriti. Klinične izkušnje kažejo, da so to vedno zelo skrajne oblike izredno jeznih ljudi, polnih agresije, ki je vsekakor ne zmorejo regulirati (Schore 2003, 320), in zato uporabljajo religijo, zlasti pa vse tiste predpise, zakone in prepovedi, ki jih lahko uporabijo kot afektivne psihične konstrukte (Gostečnik 2004, 2010), na podlagi katerih si sami dajo dovoljenje za izražanje svoje agresije navzven. Tako je v imenu Boga možno celo ubijati, se boriti za pravičnost, se maščevati itd., pa čeprav vsaka zdrava religija uči predvsem humanost, solidarnost in celo ljubezen do bližnjega. Poleg tega je tu nujno tudi reči: vsaka zdrava religija predvsem uči in spodbuja posameznika, naj se sooči sam s seboj, da se uresniči, da doživi polnost svobode in ustvarjalnosti in spoštuje drugega v njem samem.

Ni pa seveda vedno nujno, da se zanemarjene, zlorabljene osebe direktno borijo proti Bogu, ga zanemarjajo ali so do njega cinične, saj lahko prizadeta oseba v zasvojenosti najrazličnejših vrst poišče svojo uteho in tako zamenja Boga ali Absolutno za zasvojitveno sredstvo ali substanco. Nekaj podobnega, kakor se dogodi pri osebah, ki so zasvojene z besom, maščevalnostjo, zamerami itd. Tu lahko

govorimo tudi in predvsem o zasvojenostih z odnosi in s spolnostjo, kjer druga oseba postane čisto, kristalno sredstvo za zadovoljitev globokega umanjkanja posameznika, ki je bil zanemarjen in skuša na podlagi zasvojitvenih sredstev in oseb potešiti to praznino (Mitchell 1988; 2000; 2002). Zasvojitveno sredstvo ali oseba tako postane največji in najpomembnejši idol, h kateremu se zasvojena oseba vedno znova vrača; čuti, da brez nje ne more več živeti, in kmalu postanejo ti idoli Absolutno, ki jim nadomesti oziroma zamenja Boga. Vendar pa, paradokсно, ta oseba vedno bolj tone v pravo notranjo razdiralno, destruktivno in samouničevalno stanje, iz katerega se zelo težko reši. Klinične izkušnje kažejo, da postane zasvojenost za te posameznike izjemno močna »religija« z vsemi možnimi destruktivnimi rituali, ki jih samo še dalje zasvajajo brez pravega upanja. Tako se zasvojena oseba – tokrat s svojo lastno destrukcijo – maščuje predvsem sama sebi, in to za vse tiste bistvene komponente čustvene intimne, ki jih nikoli ni v polnosti doživela s svojimi starši (MacFarlane 2004, 126).

4. Zlorabljen osebost

Da je spolna zloraba ena od najhujših zlorab, je povsem očitno, saj prizadene posameznika v njegovi kompleksni celovitosti in lahko izjemno destruktivno vpliva na njegovo celotno psihično, organsko in miselno dimenzijo doživljanja in dožemanja (Repič 2008, 13–16). Spolno zlorabljen osebost se namreč počuti umazano in celo gnusno, čuti, da je z njo nekaj zelo narobe, da sta njena notranjost in tudi zunanost dobesedno zaznamovani s sramom. Te grobe in destruktivne značilnosti jo lahko zaznamujejo za vse življenje. Poleg tega pa se vedno znova krivi, ker ni dovolj naredila, da se zloraba ne bi zgodila, včasih pa celo čuti, kakor da bi svojega posiljevalca dobesedno zapeljala. Zato tudi Boga začne doživljati kot krutega in obsojajočega hkrati: le zakaj je ni rešil te krutosti, kaj je naredila tako zelo narobe, da se celo Bog z gnusom odvrča od nje. Nič čudnega torej, da se ta oseba zelo težko obrne na Boga, da se ob njem počuti nevredno in posuto s krivdo ali pa obsesivno krivi Boga za svojo nesrečo, predvsem pa za vsa groba občutja, ki jih prinese zloraba.

Če pa se že obrne na Boga, potem ga vsaj na začetku velikokrat krivi, zakaj je ni rešil oziroma obvaroval te krute izkušnje. Največkrat tudi od Boga ne pričakuje, da jo bo rešil ali osvobodil teh groznih čutenj, še zlasti če se počuti tako zelo osramočeno in gnusno, da niti Bogu več ne zaupa in ga največkrat niti ne prosi, naj jo reši. To se še prav posebno lahko dogaja tedaj, ko jo je na primer zlorabil oče ali mati ali pa če je to naredil nekdo, ki mu je zaupala brezpogojno. Posebej to velja za duhovnike, redovnike, redovnice, ki so posvečeni Bogu, in če ta posvečena oseba naredi nekaj tako zelo gnusnega, zlorabljen osebost zelo težko poišče tolažbo, sočutje in razumevanje pri Bogu (Gostečnik 2006, 364–381). Ob Bogu namreč lahko čuti, da je tudi Bog zlorabljač, ker jo je zlorabil nekdo, ki je njemu posvečen. Zlasti pa se boji komurkoli povedati, kaj se je zgodilo, saj čuti, da nihče ne bo verjel, večkrat pa celo, da se bori proti Bogu samemu, ker obtožuje njegovega služabnika tako krutih dejanj, pa čeprav so se zgodila. Posamezniki, ki so bili zlorabljeni od posvečenih oseb, so večkrat posuti s krivdo, da so si to sami želeli, oziroma jih o tem prepričujejo osebe, ki so jih zlorabile.

Raziskave kažejo, da celotno dinamiko še bolj otežuje dejstvo, da se lahko spolno zlorabljen osebno pozneje povsem zasvoji s spolnostjo in nenehno ponavlja originalno spolno zlorabo. Vedno znova se znajde v krogu ljudi, ki jo ponovno zlorabljajo, ali pa ona zlorablja druge. V njej je neizprosni krič, pravo kričanje po osvoboditvi, po razrešitvi tega gnusnega izkustva in zato nezavedno skuša narediti vse, da bi se tega občutja znebila. Ob vsem tem pa se zlahka zasvoji s spolnostjo, zasvoji se z nenehnimi poskusi, kako končno srečati nekoga, ki jo bo prebudil v vsej njeni originalni lepoti. Zato se počuti vse bolj gnusno in krivo in tudi še bolj osramočeno (Repčič 2008, 273). Začarani krog se torej samo še povečuje. Nasprotno pa se večkrat tudi zgodi, da se zlorabljen osebno izogiba vsakega bližnjega stika z ljudmi, pa čeprav bi bili ti morda zelo spoštljivi in nežni z njo. S tem strahom in grozo pred bližino z drugim se lahko tako globoko zasvoji, da postane strah njeno osnovno vodilo življenja. Ob vsakem bližnjem stiku se namreč lahko v njej prebudi vsa groza zlorabe, ponovno se počuti gnusno in grdo. Vsekakor ta občutja lahko vzniknejo tudi pozneje v življenju, največkrat potem ko zaljubljenost mine ali pa ko se začno rojevati otroci, ki jih ponovno prebudijo v vsej njihovi travmatičnosti. Bog lahko tudi tej osebi pomeni zgolj nekoga, ki je zelo oddaljen, ki se zanj ne zanima, saj tega niti ni vredna, in to zaradi izjemno globokega občutka gnusa in sramu (Gostecnik 2006).

5. Sklep

Na tem mestu lahko tudi zatrdimo: možno je, da se zasvojena oseba reši svoje zasvojenosti prav prek religioznega preoblikovanja. Da pa zasvojena oseba to doseže, se mora najprej ločiti od svoje zasvojenosti. To pri zanemarjeni in kot posledica tega prilagodljivi osebnosti pomeni, da se mora odvrniti od vdanosti zahtevnemu Bogu, se pravi, da ta oseba preoblikuje svojo osebnost, in to – kakor rečeno – predvsem prek odgovornosti, ki hkrati pomeni in omogoči globok psihološki preobrat od samozaničevalnega in samoponiževalnega ter samodestruktivnega doživljanja sebe do samouresničenja sebe. Če ta oseba sreča nekoga, ki ji bo omogočil, da bo Boga lahko res razumela in začutila kot ljubečega Boga, bo ta podoba odprla prostor tudi psihičnemu preoblikovanju. Ko si bo dovolila verjeti, da je Bog dober, ko se bo Bogu povsem predala, ga poklicala na pomoč kot tistega, ki jo s svojo presežnostjo in stvariteljsko močjo lahko preoblikuje, in če bo to vero poglobljala, bo na podlagi takšne podobe zmogla tudi boleče in težko soočenje s seboj. Ta Bog ni več zahtevni in nadzorujoči oče, ampak Bog, ki spodbuja in spoštuje človekovo iniciativnost. Tudi moralnost ne pomeni več slepo sledenje zahtevam, ampak vključuje razvoj osebne vesti in čuta odgovornosti – in v tem smislu Bog lahko postane temelj moralne avtonomije posameznika.

Seveda pa to notranje preoblikovanje ne pomeni samo preproste in enkratne osvoboditve sebe od kakršnekoli zasvojenosti s tem, da se ta oseba preprosto preda Bogu, ampak je pomembna predvsem stvaritev nove strukture osebnosti, in to največkrat prek temeljne odločitve, da dovoli sebi soočenje s samim seboj, da se sreča z Bogom in potem tudi sprejme empatične odzive iz okolice oziroma od ljudi, ki jih ljubi in jo ljubijo. To je še zlasti pomembno, kadar imamo grobo spolno

zlorabo. Namesto posameznikovega nenehnega ponavljanja oziroma vklapljanja v nepristne odnose, ki zamegljujejo cilj, to je razrešitev teh grobih čutenj, se mora ta posameznik zavestno izročiti božji milosti, da mu pomaga do nadaljnega procesa osvobajanja. Zavestno si mora tudi prizadevati, da si začne iskati drugačno družbo, zdrave ljudi, ki mu lahko omogočijo nova in drugačna doživetja, saj ta posameznik najbolj potrebuje spodbujajoče odnose. V zdravem odnosu z drugim se ne spremeni samo podoba Boga, ampak tudi podoba o človeku in o drugem. Ko zasvojena oseba ob drugem sprejme drugačno podobo o drugem, kakor jo je imela prej, bo prav tako dosegla tisti temelj, na podlagi katerega bo zmožna soočenja s seboj.

Če ta posameznik lahko ohrani vero, da ga drugi ne bo zavrzel, kaznoval, se mu maščeval in prežal na njegove napake, se bo horizont njegovega dojemanja sveta razširil in zahteval sprejetje osebne odgovornosti za dojemanje sebe, sveta in drugih na podlagi novega kriterija, ki je tokrat kriterij jasnih meja, sprejemanja svojega lastnega čutenja in tveganja iskrenosti in pristnih odnosov. Po drugi strani pa takšna poustvarjena psihična struktura omogoča posamezniku, da sprejme in dojame Boga kot do popolnosti uresničeno dobroto, prizanesljivost in usmiljenje, kakor ga je v obrisih spoznal ob drugem. Šele podoba Boga bo ohranila vero v to, da je v religiozni osebi in v drugem vedno potencial dobrega, ljubečega in da se ta potencial lahko uresniči samo na temelju osebne odgovornosti in spoštovanja drugega in samega sebe. Zato je pri takšnem pojmovanju srečevanja z drugim ključnega pomena posameznikova podoba Boga, saj je konec koncev prav od nje odvisno, koliko se bo religiozni posameznik lahko preoblikoval in koliko bo lahko tvegati priznanje svoje odvisnosti in povezanosti z drugimi in začel iskati pot do zdrave soodvisnosti od drugih in do osebne odgovornosti.

Skratka: zanemarjeni, zlorabljeni ali zavrženi posamezniki bodo nagnjeni k dojamu Boga, ki jih nenehno obsoja in s tem v temelju utruje in dokončno opravičuje njihovo prepričanje, da so gnusni, neprimerni, nevredni ljubezni in pozornosti. Tudi verske resnice bodo ti ljudje prikrojili temu modelu, zato bodo posebno pozorni na teme kazni, greha, smrtnega greha, gnusa in sramu in pogubljenja in vsako učenje Cerkve bo zanje samo še novo potrdilo, da so nevredni kakršnegakoli odpuščanja in torej zaslužijo pogubljenje in prekletstvo. Teme odpuščanja in ljubezni bodo vedno postavljali pod vprašaj in prepričevali sebe in druge, da zanje to zagotovo ne velja, in namesto da bi dojemali Boga kot odpuščajočega dobrega Očeta, ga bodo vedno znova doživljali kot nekoga, ki jih bo obsodil in zavrzel. Na tem mestu se zato lahko vprašamo, kaj v posameznikovi psihični strukturi je lahko privedlo do takšnega sprevačanja dejstev. Zakaj normalno inteligentna in razsodna oseba ne zmora razumeti tako preprostih dejstev, kakor je na primer božje usmiljenje? Če se pri tem ozremo še na izkušnje terapevtov, nam bodo ti povedali, da se zlorabljeni posamezniki počutijo krive za zlorabo delno zato, ker čutijo, da so jo sami zakrivali ali da so zapeljali tistega, ki jih je zlorabil. Delno pa ta krivda izvira iz strahu pred popolno izgubo samega sebe in povezanosti z drugimi, zato preobrnejo jezo in bes, ki ju čutijo do osebe, od katere so bili zlorabljeni, nase, da s tem ohranijo vsaj minimalni občutek varnosti in tudi sprejetosti v svetu, ki jih je tako kruto ranil in razvrednotil. Zato pa lahko vedno ta občutja premestijo na Boga – in prav s to premestitvijo se bo moral ta posameznik najprej soočiti.

V terapevtskem jeziku je namreč eden od načinov, kako se zlorabljen osebe znebijo strahovite bolečine in besa zaradi zlorabe, to, da se poistovetijo oziroma dojamajo sebe kot gnusne, grde in zlobne osebe, ki so si pravzaprav zaslužile zlorabo (Gostečnik, Poljak in Repič 2009). To dinamiko bi lahko poimenovali moralni obrambni mehanizem proti zlobnim drugim. Posameznik se raje doživlja kot zlobnega, gnusnega, kakor da bi živel v okolju zlobnih drugih. Tako prevzame nase vso težo zlobe, ki je navzoča v zlorabljalajočih drugih, in s tem ko naredi sebe za zlobnega, obvaruje svojo okolico te zlobe, saj je lažje živeti kot zlobna oseba v dobrem svetu, kakor da bi bil prepuščen na milost in nemilost zastrašujočemu in nepredvidljivo zlobnemu svetu. Lažje je torej živeti v svetu angelov, če si hudoben, kakor biti angel med hudobnimi ljudmi, ki so, kakor doživlja ta posameznik, kruti in zlobni oziroma jih usmerja zlobni bog, ki se za ljudi ne zanima, drugače tega ne bi dovolil.

Jasno je torej, da ta zlorabljaljoča dinamika ne dovoljuje zadovoljitve osnovnih potreb po odnosu niti z Bogom niti z drugo osebo, to pa še nadalje onemogoča razvoj zdrave osebnosti in zato ta oseba ostaja izredno ranljiva in nagnjena k depresiji in notranji razpršenosti. Tudi religija v posamezniku s takšno psihično strukturo ne more proizvesti varnega in empatičnega ozračja v odnosu jaz – ti in večina psihoterapevtov se strinja, da je emocionalna uglasenost zgodnjega odnosa z materjo – in ne kognitivna vsebina – tisto, kar oblikuje ali pa popači razvoj posameznikove osebnosti. Kljub temu da je lahko jezik posameznika z izkrivljeno ali poškodovano osebnostjo jezik ljubezni in odpuščanja, je to vendarle izgovorjeno v kontekstu, obarvanem z jezo in zavračanjem, ki sta temeljni ponotranjeni vsebini posameznikove osebnosti, skozi kateri edino lahko dojema svet in druge.

Tudi če se ta posameznik še tako trudi, da bi v Bogu videl nekoga, ki ga lahko očisti, tega ne zmore, saj je njegova osebna zgodovina za vedno zaznamovana z gnusnim grehom zlorabe, ki postane njegova usoda in preprečuje kakršnokoli globlje zaupanje in možnost, da se sploh kdaj očisti in ozdravi. Zato so potrebni včasih meseci in celo leta intenzivne terapije, preden ta oseba začne doživljati, da jo nekdo, v tem primeru terapevt, razume. Samo v tem kontekstu lahko počasi začnemo razumevati, kaj se je v resnici zgodilo, in razdelovati občutja, ki so povezana s tem. Tako lahko celo leta in leta rednega obiskovanja cerkvenih obredov pri tem posamezniku, ki dojema ves svet skozi očala zlorabe in svoje nevrednosti, samo še utrjujejo vedno globlje samozaničevalsko prepričanje, da mu zares nihče ne more odpustiti. Temeljni problem, ki tu nastane, je namreč to, da ta oseba ni zmožna odpustiti sebi, in to neodpuščanje se pomeša z izredno trdovratnim prepričanjem, da je oziroma mora biti tudi pred Bogom za vedno samo oseba, ki jo preveva gnus in zloba oziroma je včasih kar poosebljeni gnus in zloba, vse dokler se ne izroči v naročje Boga, se prepusti njegovi milosti in dopusti, da jo Bog sam očisti. V tem je ravno paradoks, namreč vse dokler se ne izroči Bogu, katerega resda zavrača, si ne more odpustiti, saj samo Bog zares odpušča; s tem je tej osebi tudi dana možnost, da se notranje preoblikuje in ponovno zaživi.

Možno pa je po drugi strani tudi ugotoviti, da se sprememba zgodi šele takrat, ko se ta posameznik sreča z globljo milostno medosebno izkušnjo, ki lahko postane ponotranjena kot nova psihična struktura, in šele ta nova psihična struktura

lahko naredi možen tudi bolj oseben in bogatejši medosebni odnos. Ta sprememba pa obenem omogoča tudi drugačen odnos do sakralnega, vendar šele potem, ko je posameznik zmožen sprejeti in inkorporirati, da ga Bog razume, in naklonjenost in afektivnost, ki jo zagotavljajo prijatelji oziroma okolica; šele to daje možnost novemu odnosu tudi do sebe.

Drugače povedano, oddaljeni in jezni Bog omogoča tem posameznikom, da obdržijo svoje potrebe odcepljene od zrcaljenja in empatije, ki bi jim jo dajali drugi, in potrebe potlačijo skupaj z bolečinami in jezo, povezano z izdajstvom in zavrženostjo. S tem pa jim je tudi omogočeno, da ostaja ubogljivi, žrtvujoči se otroci v svojih družinah in obenem v religiozni skupnosti, ki ji pripadajo. Ta neusmiljeni zahtevni Bog tako še dalje predstavlja umanjkanje jaz – ti odnosov, nujno potrebnih za razvoj močnega in integriranega jaza, ki bi se lahko na tej podlagi razvil.

Ko so te potrebe s pomočjo drugih ali pa prek milostnega posega božje roke zadovoljene, se razvoj zdrave osebnosti ponovno začne, in to ob skrbi drugega, ki omogoča tudi bolj skrben odnos posameznika do samega sebe, obenem pa, da ta posameznik sprejme pomoč okolice, s tem pa mu je dana možnost, da prepozna svoje sposobnosti in jih začne uresničevati. Tako posameznik ne potrebuje več svoje arhaične navezave na kaznujoče druge in na kaznujočega, krutega Boga, kajti doslej se je vedno znova srečeval oziroma je bil vedno znova gnan k podobnim izkušnjam. Tako na primer zdaj takšna oseba lahko odide od doma in začne zavračati verbalne in druge zlorabe. Tudi religijo dojema na drugačen način, tako, da se odpre novi viziji Boga. Vendar pa je razvoj zdrave osebnosti samo del empatičnega jaz – ti odnosa. Za razvoj integrirane osebnosti je potrebna še bolj empatična jaz – ti navezava; potrebna je namreč tudi empatična notranjepsihična podoba Boga, ki v polnosti omogoča tej osebi, da ne samo odide od doma, ampak se odpre novi viziji Boga, vendar mora to novo vizijo tudi v polnosti vključiti in vgraditi v svoj notranjepsihični svet.

Temu moramo vsekakor dodati še dejstvo, da mora zveza s sakralnim postati odsev posameznikovega notranjega afektivnega odnosa. Tako morajo spremembe v posameznikovem notranjem doživljanju tudi odsevati v preoblikovanju njegovega doživljanja religioznega izkustva oziroma preobrazbe v njegovem notranjepsihičnem svetu morajo odsevati tudi v doživljanju religioznega izkustva Boga, drugače je zelo vprašljivo, ali je ta preobrazba sploh nastopila. Možno je oboje: ali se zasvojena oseba preoblikuje ob samosoočenju in pomoči drugih in se tako tudi podoba Boga preoblikuje ali pa se verujoča, pa tudi drugače neverujoča oseba obrne k Bogu, in ko sprejme Boga in ga ponotranji, ko se v iskreni molitvi začne obračati na Boga, nastopi tudi notranja psihična preobrazba, ta pa nadalje omogoča, da se zasvojena oseba reši svoje zasvojenosti.

Reference in literatura

- Gostečnik, Christian. 2004. *Relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2006. *Neustavljivo hrepenenje*. Ljubljana:

- Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2010. *Sistemske teorije in praksa*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.

- Gostečnik, Christian, Saša Poljak in Tanja Repič.** 2009. Relational therapy with sexually abused couple. V: *Reconciling differences: can family therapy help heal the World? Program and abstract.* Zbornik 17. IFTA kongresa, Potrož, 4.–7. marec 2009, 109. International Family Therapy Association.
- MacFarlane, Malcolm M.** 2004. *Family treatment of personality disorders: advances and clinical practice.* Binghamton, NY: Haworth Clinical Practice Press Inc.
- Meissner, William W.** 2000. *The cultic origins of christianity. The dynamics of religious development.* Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Meissner, William W., in Chris R. Schlauch.** 2003. *Psyche and spirit dialectics of transformation.* Lanham: University Press of America.
- Millon, Theodore, in Davis Roger.** 2000. *Personality disorders in modern life.* Hoboken, NJ: John Wiley & Sons Inc.
- Mitchell, Stephen A.** 1988. *Relational concepts in psychoanalysis.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- — —. 2000. *Relationality: from attachment to intersubjectivity.* New York: Analytic Press.
- — —. 2002. *Can love last? The fate of romance over time.* New York: W. W. Norton & Company.
- Repič, Tanja.** 2008. *Nemi krika spolne zlorabe in novo upanje.* Celje: Mohorjeva družba.
- Rizzuto, Ana Maria.** 1998. *Why did Freud reject God? A psychodynamic interpretation.* New Haven: Yale University Press.
- — —. 2004. *The dynamics of human aggression: theoretical foundations, clinical applications.* New York: Brunner-Routledge.
- Schore, Allan N.** 2003. *Affect dysregulation and disorders of the self.* New York: W. W. Norton & Company.
- Silverstein, Marshall L.** 2007. *Disorders of the self. A personality-guided approach.* Washington, DC: American Psychological Association.
- Sperry, Len.** 2003. *Handbook of diagnosis and treatment of DSM-IV personality disorders.* New York, NY: Brunner-Routledge.
- Winnicott, Donald Woods.** 1988. *Human nature.* London: Free Association books.

Strokovni članek (1.04)
 BV 70 (2010) 2, 239-250
 UDK: 616.831-001-052:615.82/.84
 27-46:616.831-001-052
 Prejeto: 03/10

Veronika Trdan

Pomoč osebam s poškodbo glave in njihovim družinam

Povzetek: Prispevek opisuje raziskavo skupine devetinštiridesetih pacientov s poškodbo glave in njihovih svojcev. Raziskava je obravnavala značilnosti poškodb in njene posledice, družinske odnose, možnosti pridobitve pomoči družini in možnosti socialnega vključevanja poškodovanih oseb. Poškodbe glave in njihove posledice korenito spremenijo življenje preživelim, prizadenejo pa tudi njihove svojce in družbo v celoti. Rehabilitacija je dolgotrajna. Posledice se kažejo na telesnem, duševnem, čustvenem in na vedenjskem področju in povzročajo nemožnost zaposlitve, socialno odvisnost in upad kvalitete življenja ponesrečencev, pa tudi njihovih svojcev. Pomenijo finančno breme za družino in za družbo, zato potrebujejo osebe s poškodbo glave in njihove družine pomoč, svetovanje in sprejemanje. Vzrok poškodb možganov so padci in udarci in prometne nesreče. Pogoste žrtve so pešci, ki jih zbije motorno vozilo, kolesarji, vozniki motorjev in avtomobilov ali sopotniki v vozilu, manj pa je poškodb pri športu in rekreaciji.

Ključne besede: poškodba možganov, posledice, rehabilitacija, resocializacija, družina, pomoč, pastoralno spremljanje družine, vera

***Abstract:* Helping Persons with Head Injuries and Their Families**

Head injuries are one of the largest medical and social problems of modern times. The paper is based on a study of 49 head injury patients and their relatives. It deals with the characteristics of the injuries and their consequences, with family relations, with the possibilities of obtaining help for the families and the possibilities of social integration of the injured persons. Head injuries with their consequences radically change the life of the survivors and also affect their relatives and the society as a whole. The rehabilitation is protracted. There are physical, mental, emotional and behavioural consequences, which result in the impossibility of employment, social dependence and a decreased quality of life for the victims as well as for their relatives. They represent a financial burden for the families and for the society, therefore head injury patients and their families need help, counselling and acceptance. Brain damage is primarily caused by falls, blows and traffic accidents. Common victims are pedestrians hit by cars, cyclists, motocyclists, car drivers and passengers, fewer injuries occur at sports and recreational activities.

Key words: brain damage, consequences of brain damage, rehabilitation, social rehabilitation, family, support, pastoral monitoring of the family, faith

1. Nezgodne možganske poškodbe

O poškodbah glave govorimo, ko poškodovanje možganovine povzroči zunanja mehanska sila. Ločimo med poškodbo in okvaro možganov; okvara možganov je posledica dogodkov znotraj organizma, na primer pretrganje žile, vnetje. Poškodbe so zelo različne, od blagega udarca z minimalnimi posledicami do najhujših poškodb, ki za vedno spremenijo življenje posameznika in njegove družine.

Za delovanje možganov je bistvenega pomena kisik. Če je njegov dotok popolnoma prekinjen za več kakor dve do tri minute, se možgani nepopravljivo okvari-jo. Poškodbo glave navadno označujeta obdobje spremenjene zavesti (do kome) in obdobje amnezije. Možganske poškodbe razvrščamo glede na čas po poškodbi, glede na način nastanka poškodbe, glede na lokacijo poškodbe, glede na stopnjo prizadetosti in glede na vrsto poškodbe.

Raziskava devetinštiridesetih oseb z anketami in intervjuji je pokazala, da so poškodbo glave doživeli:

- moški 78 % (70 % v svojem lastnem gospodinjstvu ali pri starših; 8 % s svojo družino – poročeni);
- ženske 22 % (20 % pri starših – samske, le 2 % jih živi s svojo družino – poročene) (Trdan 2009, 259).

Raziskava je pokazala, da je večina poškodb nastala pri ljudeh v starosti od 15 do 25 let. V tem času je doživelo poškodbo 58 % anketiranih, to pomeni, da to obdobje sodi med najbolj rizična obdobja za težke nesreče.

Večina poškodb glave se je zgodila v prometnih nesrečah (78 %), v vrstnem redu: avto – motor – pešci. Preostali so doživeli poškodbo glave zaradi padca, udarca, zlorabe mamil, zaradi bolezni.

Glede na čas po poškodbi poznamo primarne, sekundarne in tercialne okvare možganov.

Primarna okvara nastane zaradi neposrednega udarca v glavo in povzroči motnjo v delovanju membran živčnih celic in ožilja možganov. Primarne poškodbe delimo na odprte in zaprte poškodbe.

Pri odprtih poškodbah nastane preboj ali zlom lobanjskih kosti in tako lahko vstopi v možgane tujek in pretrga možgansko tkivo. Pri zaprtih poškodbah se možgani poškodujejo, čeprav je lobanja ostala nepoškodovana, pri tem se pokvarijo živčne poti ali se natrga možganovina. Tako nastanejo intrakranialne krvavitve, obtolčenine, zmečkanine.

Sekundarne poškodbe nastanejo kot posledica primarne poškodbe zaradi prekinjene preskrbe s kisikom. Sem sodijo intrakranialni hematomi, edemi in ishemi-ja zaradi zvišanega intrakranialnega tlaka. Prekinitev nastopi v prvih minutah po poškodbi.

Tercialna stopnja okvare nastane nekaj dni ali mesecev po udarcu, navadno zaradi krvavitve ali hematoma in na podlagi nabrekanja zmečkanin.

Poznamo dvojne poškodbe: *žariščne* in *razsejane*.

Žariščna poškodba nastane na mestu udarca. Klinična slika se kaže v nevroloških izpadih, na primer hemipareza (poškodba v eni hemisferi in ohromelost dela telesa), senzorne motnje (izpad vidnega polja), govorne motnje, nevropsihološki izpadi. Med žariščne poškodbe sodijo okvare čelnega, temenskega in senčnega režnja in malih možganov.

Razsejana okvara je posledica številnih okvar. Pri njej se pokažejo različne prizadetosti, na primer sindrom disfunkcij centralnega živčnega sistema, pri katerem sta glavna znaka nezavest in koma.

Za določanje težavnosti poškodbe sta učinkovita kazalca »trajanje kome« in »trajanje posttravmatske amnezije«. Glede na stopnjo težavnosti delimo poškodbe na lahke, zmerne, hude, zelo hude in dolgotrajno vegetativno stanje (Powell 1994, 38).

Koma je izguba ali znižanje zavesti. Človek v tem stanju se ne odziva na zunanje dražljaje.

Komo lahko povzroči neposredna poškodba možganov ali krvavitev znotraj lobanje. Za določanje težavnosti poškodbe je pomembno tako trajanje kakor globina kome.

Naša raziskava kaže, da pri obravnavanih pacientih v veliki večini govorimo o težkih poškodbah. 30 % anketirancev je resda preživel »krajšo komo« (do 15 dni), pri 20 % anketirancev je trajala koma en mesec in pri 20 % dva meseca, preostali pa so preživel daljšo komo do enega leta. Čim daljša je koma, tem počasneje potekajo premiki rehabilitacije.

Trajanje spremenjene zavesti lahko za nazaj ocenimo tudi na podlagi bolnikovega doživljanja vračanja spomina. Interval med poškodbo in trenutkom, ko bolnik jasno in razumsko zazna, kaj se dogaja okoli njega, imenujemo posttravmatska amnezija. V tem obdobju je zmeden in neorganiziran, ne spominja se dogodkov med poškodbo in po njej, ne more sprejemati in uporabljati novih informacij. Posttravmatska amnezija postopoma izgine, ko se vzpostavi kontinuiran spomin o tekočih dogodkih. Iz dolžine posttravmatske amnezije sklepamo, kako težka je poškodba.

V 80 % vseh poškodb govorimo o lahki poškodbi glave. Največkrat so to posledice padcev in blažjih udarcev, pri katerih traja izguba zavesti do 15 minut ali pa je sploh ni. Pri lahkih poškodbah traja posttravmatska amnezija manj kakor uro. Skupino simptomov imenujemo pokomocijski sindrom in zajema slabost, glavobole, slabše ravnotežje, slabšo zbranost, spominske težave, utrudljivost, razdražljivost, občutljivost na hrup in svetlobo, pogosto se pokažeta tesnoba in depresija. Funkcionalne motnje trajajo do štiri dni po izgubi zavesti. Navadno se poškodba pozdravi brez posledic. Te osebe se ne vključujejo v društva in podobne organizacije, zato jih nisem upoštevala v raziskavi.

O zmerni poškodbi govorimo, ko izguba zavesti traja do šest ur, posttravmatska amnezija pa do štiriindvajset ur. Bolnika zadržijo za krajši čas v bolnišnici. Najpogo-

steje nastopijo simptomi: utrujenost, glavobol, vrtoglavica, negotovo ravnotežje. Poškodovanec se težko skoncentrira in najde pravo besedo, pogosto je razdražljiv: kaže znamenja zaskrbljenosti in tesnobe ter nevroloških in psihičnih motenj, ki trajajo približno tri tedne. Tri četrtine bolnikov se pozdravijo brez dolgoročnih posledic. Ta skupina pacientov tudi ni vključena v institucije in ni bila obravnavana v raziskavi.

Pri hudi poškodbi glave traja koma več kakor šest ur in amnezija več kakor štiriindvajset ur. Poškodovanec ostane v bolnišnici in potrebuje specifičen rehabilitacijski program.

O zelo hudi poškodbi govorimo, če traja nezavest več kakor osemindvajset ur in posttravmatska amnezija več kakor sedem dni. Takšna poškodba zahteva zdravljenje v bolnišnici in ima predpisan rehabilitacijski program. V raziskavo je bilo vključenih 88 % oseb, ki so doživele komo do štirih mesecev in zelo hudo poškodbo.

O vegetativnem stanju govorimo, ko je pacient v komi več mesecev ali celo več let in koma lahko preide v persistentno vegetativno stanje z nepredvidljivim končnim izidom. Lahko je ohranjen ritem spanja in budnosti, poškodovanca je možno hraniti, vendar ne govori, se ne odziva na zunanje dražljaje in navodila in ne kaže, da bi karkoli razumel. V razskavi je bilo takšnih 10 % bolnikov, ki so bili v komi nad štiri mesece.

Dolgotrajno vegetativno stanje imenujemo tudi apalični sindrom (Dečman 1996, 13). Apalični sindrom ni definitivno stanje, marveč pomeni stopnjo posttravmatskega stanja razvoja. V resnici je tem izrazitejši, čim težja je poškodba možganskega debla in čim dlje je trajala koma. Vzroki apaličnega sindroma so težka poškodba možganov, encefalitis, intoksacija in odstop od možganskega tkiva. Koliko časa bo trajalo takšno obdobje, je težko napovedati. Pri apaličnem sindromu je tudi v postapalični dobi le v redkih primerih okrevanje popolno. Ponavadi nastopijo fleksija, nihajoči gibi, intelektualne okvare, spastična tetrapareza, dizatrija, disfoniya, ataksija in tremor.

Razvoj vegetativnega stanja po možganski poškodbi je redek (1–12 %) in napoved končnega izida je zelo negotova. Izkušnja uči: če ni nobenih sprememb v pol leta, jih tudi po dveh letih komaj še lahko pričakujemo (Wiegard 1993, 13). Pri poškodovancih s podaljšano komo ali dolgotrajnim vegetativnim stanjem nastopi smrt v približno 70 % primerov v treh letih, 30–40 % pa jih preide v persistentno vegetativno stanje z nepredvidljivim končnim izidom. V tej »budni komi« (Bienstein 1994, 14) so navzoče elementarne vegetativne funkcije, na primer dihanje, utrip srca, prebava, potenje. Preproste motorične aktivnosti (žvečenje, sesanje, grizenje, prijemanje) potekajo avtomatično. Močni bolečinski dražljaji se kažejo z grimasami in odpiranjem oči, brez fiksiranja pogleda, povečuje pa se stabilizacija vegetativnih funkcij. Roke in noge so uklonjene, zvite, bolečinski dražljaji povzročijo premike, nastopijo preprosti motorični premiki, mišični tonus in refleksi pa se okrepijo. V nadaljnjem poteku nastopi spastičnost na rokah, v zapestjih in na nogah, posledica je skrajšanje mišic. Pacient ni sposoben govoriti.

Čim daljše je trajanje kome, tem težje so posledice, ki se pokažejo na fizičnem, psihičnem, vedenjskem in na kognitivnem področju, pogosto pa tudi na področju komunikacije. V raziskavi sem obravnavala 2 % takšnih bolnikov.

2. Posledice, ki ostanejo po končanem zdravljenju poškodbe možganov

Posledice travmatske možganske poškodbe se ocenjujejo v različnih obdobjih. V akutnem obdobju se izvajajo raziskave za ugotavljanje stanja in predvidevanja okrevanja. Izid okrevanja je odvisen od teže in mesta poškodbe, od starost ob poškodbi, od biološke stabilnosti in zdravstvenega stanja, od dodatnih zapletov in od človekovih sposobnosti in osebnostnih značilnosti. Družina kot primarno okolje igra ključno vlogo pri rehabilitaciji. Pacient najhitreje okreva v prvem mesecu po poškodbi, precej hitro še v nadaljnjih šestih mesecih, nato pa se proces upočasni.

Možne posledice so lahko smrt, budna koma ali persistentno vegetativno stanje, huda prizadetost in invalidnost ali lažja prizadetost.

Smrt pri zelo hudih poškodbah lahko nastopi takoj ali zaradi zapletov pozneje. Pri poškodovancih s podaljšano komo največkrat nastopi smrt v prvih treh letih po poškodbi.

Persistentno vegetativno stanje ali budna koma je stanje nizke odzivnosti. Takšno stanje lahko nastopi in ostane tudi več mesecev ali celo več let. Zaradi pasivnosti pacienta je rehabilitacija zelo zahtevna in lahko poteka le v majhnem obsegu. Navadno poteka v obliki pasivnega razgibavanja, fizioterapije, masaže, senzornega spodbujanja, respiriranja, hranjenja in osebne nege. V tem stanju sta ostala 2 % anketiranih oseb.

Pacient s hudo prizadetostjo ali invalidnostjo je resda pri zavesti, vendar potrebuje nenehno pomoč pri vsakodnevnih opravilih, zaradi obračanja pa tudi ponoči. Ponavadi govorimo o motorični okvari in o intelektualnem primanjkljaju. Navadno nastopijo nepokretnost, inkontinenca in nesamostojnost. Po poškodbi se mora bolnik ponovno naučiti osnovnih vedenjskih, življenjskih in delovnih vzorcev in dojeti smisel dogajanja okoli sebe. Pogosto je afazičen, ima velike težave v sprejemanju in obdelavi novih informacij zaradi motenega spomina in miselnih procesov, to pa se kaže v večji ali manjši zmedenosti. Fizično, čustveno in zaznavno je prizadet. Edini odgovor na to so različne oblike agresivnosti. Njegova osebnost in sposobnost za vzpostavljanje stikov in odnosov sta zelo spremenjeni, zato mora biti tudi terapevtski pristop individualen. Ko pacient sprejme svoje spremenjeno stanje in omejitve, se agresivnost, prizadetost in depresija precej zmanjšajo. V tem stanju je ostalo 64 % obravnavanih oseb (Trdan 2009, 333).

Zmerno prizadeta oseba po poškodbi lahko skrbi zase in se giblje, ne more pa opravljati nekdanjih del in se ne more aktivno vključevati v socialno okolje. Govorimo o izpadih na kognitivnem, emocionalnem, osebnostnem in na vedenjskem področju. Čeprav so ti hendikepi manj vidni in težje prepoznavni, so za pacienta pogosto zelo dramatični, za družino in svojce pa izjemno zahtevni in naporni. V takšnem stanju je ostala približno tretjina poškodovancev. Zmerno prizadetost in nezmožnost zaposlitve in šolanja je bilo opaziti pri 26 % anketiranih oseb.

Oseba z lažjo prizadetostjo ima motnje v manjšem obsegu na gibalnem področju, občasne glavobole, hitreje se razburi itd., vendar se lahko vključi v nor-

malno delovno okolje, šolanje in družbo. Po končani rehabilitaciji je ostala lažja motnja 8 % obravnavanih oseb.

3. Vrste posledic

Pri hudi poškodbi glave vedno ostanejo posledice. Nekatere so vidne takoj in se sčasoma zmanjšajo, druge se pokažejo ali poglobijo šele pozneje, večinoma so to trajne posledice. Največkrat ostanejo funkcionalno prizadeta vsa področja delovanja, to pa povzroči trajne spremembe v družini in v drugih socialnih kontekstih (Košorok 2005, 27).

Pri poškodbi glave so znane tri velike deviacije, ki nastopajo v različnih kombinacijah: telesne, kognitivne in vedenjsko-čustvene.

Telesne posledice zajemajo medicinske in ortopedske zaplete. Med ključnimi posledicami možganskih poškodb je spastičnost. Pacientu manjka natančnost koordinacije, gibi ekstremitet so počasni in omejeni, grobi in togi. Zaradi ponavljanja napačnih pozicij v gibanju sčasoma nastanejo v mišicah kontrakture, na kosteh pa deformacije.

Apraksija je nesposobnost za izvajanje hotenih telesnih gibov. Ataksija povzroča probleme z ravnotežjem in z gibalnimi občutki ter s koordinacijo hotenih gibov. Gibi so nezanesljivi in nerodni (26,5 % anketiranih).

Tremor povzroča tresenje telesa, ki se v nekaterih situacijah poslabša. Zaradi nehotenih gibov in težav pri usklajevanju gibov človek težko stoji, težko zanesljivo hodi in težko vzdržuje ravnotežje.

Pravilna drža glave po poškodbi možganov je za nekatere zelo težka naloga (12 % anketiranih).

Problemi z očmi se pokažejo, če je bil poškodovan zatilni del. Izpad enega dela vidnega polja (levega ali desnega) se imenuje hemianopsija in unilateralni vid. Zato ima pacient težave z branjem (28,6 % anketiranih).

Če je bila poškodovana senzorična skorja, nastopijo motnje v delovanju posameznih čutov – vida, sluha, vonja, okusa, dotika –, čeprav posamezna čutila niso okvarjena. Posledica je lahko tudi motnja telesne temperature; pacientu je vroče, čeprav je v prostoru mrzlo, in narobe (8,2 % anketiranih).

Med pogoste neprijetne posledice sodijo še hitra utrujenost, izguba telesne kondicije in izčrpanost. Vzrok je poškodba tistega dela možganov, ki nadzira zavest, budnost in ritem spanja. Povečano utrujenost čuti 36,7 % anketiranih.

Približno četrtnina ljudi po prestopu poškodbi glave ima dve leti po poškodbi še glavobole.

Med zdravljenjem vstavijo pacientu v mehur kateter, po njegovi odstranitvi pa je treba bolnika ponovno naučiti, da zazna potrebo po izločanju in jo sporoči. Težave z mehurjem in izločanjem ima 30,5 % anketiranih oseb.

Akutno stanje po možganski poškodbi spremlja odsotnost govora in glasu, to pa je posledica pareze laringalnega rekurensa, polipa. V raziskavi je 62 % anketirancev potrdilo motnjo in težave govora.

Tudi motnje požiranja in žvečenja so posledica poškodbe možganov. Za to motnjo trpi 22 % anketiranih oseb.

Epilepsija je pogosta, če je bila poškodba penetrantna, se pravi, da je košček kosti predril možgane, poškodoval njihovo površino in povzročil brazgotino (16,3 % anketiranih).

Pri poškodbi glave so pogosto prizadete kognitivne in zaznavne sposobnosti, zlasti hitrost razmišljanja, spomin, razumevanje, koncentracija, reševanje problemov in uporaba govora. Naš kognitivni sistem tvori šest sestavnih delov: spomin, pozornost in koncentracija, hitrost predelave podatkov, načrtovanje ter organizacijske in izvršilne funkcije, predelava vidno-prostorskih informacij ter jezik in govor. Takšne posledice je možno zaznati več mesecev ali celo več let po poškodbi. Te težave je potrdilo 50 % anketiranih oseb.

Ločimo tri stopnje spomina in tri vrste spominskih motenj: takojšnji ali senzorični spomin, kratkotrajni ali delovni spomin in dolgotrajni spomin. Motnje spomina pa so: retrogradna amnezija, posttravmatska amnezija in spominske motnje kratkotrajnega oziroma delovnega spomina. Za spominskimi motnjami toži 79,6 % anketiranih.

Nastajajo tudi problemi s kratkotrajnim ali delovnim spominom in s pomnjenjem novih informacij; povzročajo težave pri učenju, na delovnem mestu in v življenju nasploh. V dolgoročnem spominu so uskladiščene vsebine osebnih doživetij, izkušenj in znanje (80 % anketiranih).

Motnje koncentracije vodijo v dezorganizacijo, zmedenost in bizarnost. Kažejo se z vedenjskimi problemi, kakor so impulzivnost, perseveracija, dezinhibicija, slabo razpoloženje, nemir in zapiranje vase. Za to motnjo trpi 48,9 % anketiranih.

Upočasnitev delovanja možganov in predelave podatkov je posledica difuzne okvare (14,3 % anketiranih).

Po poškodbi glave se človek čustveno in vedenjsko spremeni. Prizadeta sta samozaupanje in samospoštovanje, zmanjšana je zmožnost samokontrole, omejeno je zavedanje družbenih norm, nastopijo motnje spolnosti, čustvena labilnost, nenadni izbruhi jeze, joka in smeha in neodgovornost (54 % anketiranih).

Nekatere psihosocialne motnje se delno korigirajo, ko pacient začne razumevati dogajanje v okolici in mu svojci pri tem pomagajo. Glavni socialni problemi se kažejo v osamitvi, v pomanjkanju prostočasnih aktivnosti in rekreacije in v pomanjkanju zabave. Pri zelo težki motnji je poškodovanec nepokreten in ne zmore normalne komunikacije. K izboljšanju samospoštovanja pripomore organiziranje »podpornega kroga«; sestavljajo ga vrstniki in prijatelji, ki pomagajo pri ponovnem vstopu v družbo. Ob tem se pri bolniku navadno pokaže nekaj težav:

- reakcijski problemi: strah, depresija, iritabilnost, nezaupanje, brezup, neobgljenost, jeza, fobija (53 % anketiranih);
- nevropsihološki problemi: impulzivnost, socialno nesprejemljiva dejanja, emocionalna labilnost, nizka toleranca za frustracije, razburjenost, paranoja, nezavedanje deficita, otročje obnašanje (53,1 % anketiranih).

Raziskava je pokazala, da se vsi hitro razburijo in vznemirijo. S svojim spolnim

življenjem niso zadovoljni. Imajo občutek, da so spolno manj sposobni, čeprav z osebo drugega spola hitro navežejo stike (24,5 % anketiranih). Stiki pa so navadno bolj socialne narave in niso obojestransko usmerjeni v oblikovanje trajnega partnerskega odnosa, zato so v ljubezni pogosto razočarani.

Redki vozijo avtomobil in redki so redno zaposleni. Najbolj samostojni so pri umivanju, pri hranjenju in pri toaleti.

Poškodovanim osebam starši veliko pomenijo, še posebno mati. Večina jih živi pri starših in si želijo pri njih ostati. Otroštva se dobro spominjajo, obdobje po nesreči pa si težko zapomnijo. Imajo nerealno samopodobo in se ocenjujejo kot inteligentne in samozavestne osebe. Zaradi diskrepance med njihovim mnenjem in realnostjo so pogosto zamorjeni, osamljeni in slabe volje, posebno ob neugodnem vremenu. Ljubosumni so na tiste, ki jih imajo radi.

4. Potek zdravljenja in rehabilitacije po poškodbi glave

Rehabilitacija zajema urgentno, akutno, subakutno in kronično obdobje. Urgentno obdobje je čas zagotavljanja prve pomoči na kraju nesreče, kjer je treba določiti resnost poškodbe glave.

V akutni fazi je zdravljenje usmerjeno v stabilizacijo osnovnih življenjskih funkcij.

Zdravljenje se začne na intenzivni negi v bolnišnici, kjer je pozornost usmerjena na zdravljenje primarnih in na preprečevanje sekundarnih posledic, na nadzorovanje ravni zavesti, preventivo sekundarnih. V akutnem stanju zavest in budnost nihata. Bolnik je zmeden in neorientiran. Že od vsega začetka je pomembno, da možgani dobivajo dovolj hrane in kisika, potrebne pa so tudi stimulacije vida, sluha, vonja, dotika in okusa. Pomembno je tudi toplo in spodbujajoče okolje, da mu stojijo ob strani starši, družina in prijatelji. Povprečno trajanje zdravljenja v bolnišnici pri anketiranih je bilo pet mesecev.

Raziskava je pokazala, da so starši navzoči ob zdravljenju z največ obiski (več kakor 50 %), preostalo pa so obiski sorodstva (45 %) in prijateljev (24 %). Le 12 % anketiranih oseb je potožilo, da niso imeli obiskov.

V tem obdobju se poškodovancu povrnejo nekatere funkcije, na podlagi katerih je možno predvideti nadaljnje posledice. Nadaljevanje zdravljenja pozna več oblik: domača oskrba brez dodatnih medicinskih obravnav, domača oskrba z ambulantno obravnavo, dnevno varstvo z nadaljevanjem rehabilitacijskega programa, kompleksna hospitalna obravnava v rehabilitacijski ustanovi, oskrbovalni center z osnovno nego in minimalnim terapevtskim programom in intenzivni ali splošni oddelek, če je poškodovanec še v komi.

Subakutno obdobje je čas, v katerem se rehabilitacija začne, ko je bolnik vitalno stabilen in sposoben vsaj kratkotrajno zavestno slediti preprostim navodilom. Po zdravljenju v bolnišnici je premeščen na IRSR, kjer sodeluje ekipa strokovnjakov (fizioterapevt, delovni terapevt, psiholog, logoped, pediater, fiziater, ortoped, medicinske sestre, socialne delavke idr.). Poškodovanec na posameznih področjih

doseže najvišjo raven izboljšanja in napreduje le še malo, zato je končno stanje bolj ali manj znano. Nato je odpuščen v domače okolje z možnostjo ponovljivih rehabilitacijskih obravnav.

Rehabilitacija je dinamičen proces, s katerim želimo pomagati pacientu, da po prizadetosti, ki je posledica bolezni ali poškodbe, razvije preostale sposobnosti in doseže optimalno socialno vlogo (v družini, pri delu in v širšem socialnem okolju), ki je v danih okoliščinah možna. Celostna rehabilitacija zajema medicinsko, psiho-socialno in poklicno rehabilitacijo (Fajdiga 1999, 9). Povprečna doba rehabilitacije pri anketiranih je bila tri mesece.

Pri rehabilitaciji naj poleg poškodovanca sodeluje njegova družina. Rehabilitacija mora vsebovati podporo staršem in sorojencem s pogovorom in svetovanjem, da družina zopet zaživi. Družina se mora soočiti z drugačno vlogo svojih članov; spremenijo se odnosi med starši in otroki in v večini primerov tudi med zakoncem. Raziskava je pokazala, da 26 % družin poškodovancev dobi fizično pomoč, 32 % jih ne dobi nobene pomoči, preostali pa dobijo različne podpore – duhovno, finančno, fizično od sorodnikov in prijateljev, medtem ko jih pri institucijah in v župnijski skupnosti dobi pomoč le okoli 4 %.

Poklicno rehabilitacijo izvaja strokovni team: zdravnik, klinični psiholog, delovni terapevt, socialni delavec in ocenjevalec delazmožnosti. Vsak primer se obravnava individualno (Fatur - Videtič 2004, 15).

Od posledic je odvisno, ali se bo poškodovanec vrnil na prejšnje delo ali pa ga bo treba pripraviti za drugo delovno mesto. Proces poklicne rehabilitacije ima več faz: priprava in izvedba sprejemnega intervjuja (podatki o poškodovancu, nesreči, rehabilitaciji); obravnava, izvedejo tudi poskusno delo, pri tem ga spremlja eden od članov teama; vrnitev na delo (priporočljivo je postopno vračanje).

Kronično stanje pomeni sprejemanje novega stanja pri bolniku.

Poškodovanec je napređoval, kolikor je bilo mogoče. Možna so le še manjša izboljšanja. Kljub temu potrebuje toplo in stimulatívno okolje in stalno rehabilitacijsko delo, ker drugače hitro nazaduje. V tem obdobju ima bistveno vlogo družina, zato je nadvse pomembno, da družina ne ostane sama in da so jim na voljo različne oblike informiranja in svetovanja, pomoči in vodenja. V raziskavi sem ugotovila, da po vrnitvi poškodovanca domov dobi družina le malo pomoči: 65 % anketiranih je potrdilo, da so ostali brez pomoči, pomoč sorodnikov je bila pri 16 %, pomoč prijateljev pri 15 % in Cerkve pri 4 % anketiranih.

Pacient je navadno premeščen v domačo oskrbo. V začetnem obdobju ima težave pri oblikovanju realne podobe o sebi. Vzrok za to je prizadetost možganskih funkcij, nerazumevanje narave motenj in neenakomerni potek okrevanja. Človek, ki je bil pred nesrečo poln energije in načrtov, nenadoma postane nemočen in odvisen od drugih. Ta sprememba prizadene njega in njegove bližnje.

Pacient gre skozi več faz sprejemanja novega stanja, ki ga vodijo do realnega spoznanja, kaj se mu je zgodilo in kakšne so posledice.

5. Življenje pacienta po nezgodni poškodbi glave

Posledice poškodbe, dolgotrajno okrevanje in dejavniki v okolju vplivajo na pacienta na področju njegove samostojnosti, pri doseganju izobrazbe, pri ponovni vključitvi v delo in zaposlitev ter v družinsko in socialno življenje.

Na IRSR so pacienti največ šest mesecev, nato jih pošljejo v domačo oskrbo ali v drugo ustanovo (dom starejših, zavod Stara Gora pri Novi Gorici, bivalna skupnost zasebnega zavoda Zarja ali stanovanjska skupnost društva Vita). V dopoldanskem času se lahko poškodovana oseba vključi v zavod Zarja v Ljubljani ali v zasebni zavod Korak v Kranju, v zavod Naprej v Mariboru ali društvo Vita, ki vodi dnevne centre v Ljubljani, v Mariboru in v Kočevju, ali v druge varstveno-delovne centre, ki so namenjeni osebam z drugimi vrstami invalidnosti (VDC Sonček, Želva, Sožitje). Raziskava je pokazala, da je v VDC vključenih 2,1 % oseb, v zavode po poškodbi glave 24,5 %, v dnevni center Vita 14,4 %, v domačem okolju v svoji družini pa je 59,3 % anketiranih.

Vsakdo v družini na svoj način doživlja in predeluje stiske, ki jih je povzročila poškodba njihovega člana. Proces dojemanja, kaj se je v resnici zgodilo, je dolgotrajen. V začetku ves čas zagotavljajo pomoč svojemu poškodovancu, zato zanamajajo prijateljstva in druženja. Včasih se zaradi čustvene izčrpanosti ali bojazni pred neprijetnimi vprašanji izogibajo stikom z drugimi. Težko pa je ponovno vzpostaviti prekinjene vezi in doseči, da se ponovno vključijo v svoje okolje. Družina je izredno pomembna pri zdravljenju in rehabilitaciji.

Trpljenje utegne pognati v starših grenke korenine, ki rodijo strupene sadove in še drugim uničujejo življenje. Zakonski partnerji se pogosto čutijo osamljene in ulete v zakon in nenehni stres privede do poslabšanja odnosov, kakor je potrdilo 36 % anketiranih. Odnosi v družinah pa so se izboljšali v družinah, ki so že pred nesrečo dobro funkcionirale (14 %).

Pastorale bolnikov in invalidov razumemo kot posebno skrb in dejavnost Cerkev. Cerkev bolnim in invalidnim osebam pomaga obnavljati vero in poglobljati duhovnost.

Oseba, ki je doživela hudo poškodbo glave in se ji je zaradi posledic popolnoma spremenilo življenje, se pogosto sprašuje, zakaj se je zgodila nesreča, zakaj je Bog to dopustil, zakaj jo je kaznoval. Pokaže se zelo veliko vprašanj, ki ostajajo brez odgovora. V tem času je nevarno, da oseba, ki je bila pred nesrečo globoko verna, izgubi vero in zaupanje v Boga. V trenutkih preizkušenj je pomembno, da se ji približa prijatelj, duhovnik, kristjan, ki pomaga s poslušanjem in pogovorom, pa tudi z molitvijo.

Pomembno je, da osebe s poškodbo glave in njihovi svojci čutijo, da so sprejeti od drugih, da jih drugi spoštujejo in imajo radi. Velikokrat je dovolj, da čutimo s prizadetimi in zanje molimo. Takšna »tiha komunikacija« človeka tako spremeni, da prizadeti in njegova družina začutijo, kako je »ljubezen od Boga, in kdor ljubi, je rojen iz Boga in Boga pozna« (1 Jn 4,7).

V predstavljenih okoliščinah je molitev za ozdravljenje še toliko bolj pomembna. V tem smislu je molitev začetek in višek diakonije.

Osebam s poškodbo glave pomagajo tudi prostovoljci kot asistenti.

Izjemnega pomena je, da se prostovoljec poškodovancu posveti, si zanj vzame čas in izraža svojo pozornost, naklonjenost in spoštovanje. Ustvarja se medsebojno zaupanje na podlagi Jezusovih zapovedi: »Ljubi svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in vsem mišljenjem!« (Mt 22,37) in »Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe!« (Mt 22,39)

Po nezgodni poškodbi glave se bolnikovo življenje in življenje njegove družine korenito spremenita. Kako bo živel on in njegova družina v novi stvarnosti, je odvisno od njih samih in od socialnega okolja. Koliko vidi stvarnost smiselno, je odvisno od njegovih in družinskih vrednot. Veliko mu pomaga vera, ki jo pogloblja med zdravljenjem in sprejemanjem novega stanja, če mu stojijo ob strani župnik in pastoralni delavci z molitvijo, z obiski in z razgovori. Invalidni človek išče podobo Boga v svojem bližnjem, ki bi mu pomagal. Raziskava je pokazala, da v 68 % vera ugodno deluje na sprejemanje stanja po nesreči, pozitivno vpliva na njihovo počutje, jim vliva upanje in jih pomirja.

Bolnik mora sprejeti samega sebe v novem stanju, prav tako svojci. To pomeni, da je treba dati življenju novo vsebino in globlji smisel. Ko človek zares sprejme sebe, mine zagrenjenost.

6. Sklep

Intervjuji z družinami so pokazali, da precej družin s članom s poškodbo glave poleg pomoči društva ali zavoda želi tudi pomoč in sodelovanje Cerkve; od duhovnika in od pastoralnih delavcev pričakujejo pogovor, organiziranje taborov, počitnic in romanj in pomoč pri iskanju spremljevalca.

Želijo si organiziranih delavnic z aktivno udeležbo poškodovancev in njihovih družin. Veliko jim pomeni vsakdanja sveta maša, ki mora biti prilagojena sposobnostim poškodovanih oseb. V Sloveniji je več domov duhovnosti, kjer je mogoče organizirati srečanja, tabore, izobraževanja.

Mnogi si želijo tudi romanj, ki seveda potrebujejo več logističnega sodelovanja in zlasti dovolj strokovno usposobljenih spremljevalcev.

Doslej je tovrstne aktivnosti, ki vključujejo tudi duhovno in religiozno dimenzijo življenja, gojilo edino društvo Vita. Člani in anketirane družine si vsekakor želijo več takšnih priložnosti, saj duhovna hrana pozitivno vpliva na vsakdanje življenje v družini.

Reference

- Bienstein, Christel.** 1994. *Bewusstlos. Eine Herausforderung für Angehörige, Pflegende und Ärzte.* Düsseldorf: Verlag selbstbestimmtes Leben.
- Čižman, Urša.** 2003. *Samostojnost oseb po poškodbi glave.* Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za psihologijo.
- Dečman, Ivanka.** 1996. *Poškodba možganov.* Ljubljana: Zavod za varstvo in rehabilitacijo po poškodbi glave.
- Fajdiga, Katja.** 1999. *Samopodoba pri osebah po poškodbi glave.* Ljubljana: Pedagoška fakulteta.
- Fatur - Videtič, Andrejka.** 2004. *Celostna ocena sposobnosti za delo in poklicno usposabljanje za osebe po nezgodni možganski poškodbi. Možnosti rehabilitacije in pomoči za osebe po možganski poškodbi.* Ljubljana: Vita.
- Košorok, Viktorija.** 2005. *Klinična ocena bolnika s hudo možgansko poškodbo – napoved izida glede na stopnjo prizadetosti možganskega debla. Poškodba glave – vpliv celovite nevrorehabilitacijske obravnave na funkcijski izid.* Ljubljana: IRSR.
- Powell, Trewor.** 2007. *Poškodbe glave. Praktični vodnik.* Ljubljana: Društvo Vita.
- Trdan, Veronika.** 2009. *Pastoralno in rehabilitacijsko pedagoško spremljanje družine s članom po travmatski poškodbi glave.* Doktorska disertacija Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta.
- Wiegard, R.** 1993. *Rehabilitation von Patienten mit schweren Schädelhirnverletzung.* New York: Gustav Fischer Verlag.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 70 (2010) 2, 251-264
 UDK: 27-46-774-726.6(497.4)
 Prejeto: 04/10

Brigita Perše

Pastoralna shizma v pokoncilski katoliški župniji na Slovenskem

Povzetek: Študija se ukvarja s sodelovanjem vernikov v župnijskih skupnostih. Pomembnost njihovega sodelovanja izhaja iz potreb postmodernega človeka, pa tudi iz ekleziologije 2. vatikanskega koncila. Med teorijo in pastoralno prakso je lahko razkorak. Zato študija strokovno javnost seznaja, kolikšen je razkorak med želeno koncilsko in dejansko župnijsko pastoralno prakso na področju sodelovanja laikov na vseh treh temeljnih pastoralnih področjih (oznanjevanje, bogoslužje, diakonija), ob upoštevanju različnih stopenj urbanizacije okolja (podeželje, primestje, mesto). Raziskava se omejuje na stanje v župnijah ljubljanske nadškofije, ki je indikativno za ves slovenski prostor. Rezultati raziskave in njihova interpretacija so lahko v pomoč pri župnijski pastorali in pri izdelavi načrta Cerkve na Slovenskem.

Ključne besede: laiški sodelavci, poklicanost, 2. vatikanski koncil, božje ljudstvo, občestvo, pastoralna dejavnost, ljubljanska nadškofija, župnija prihodnosti

Abstract: **Pastoral Schism in the Postconciliar Catholic Parish in Slovenia**

The study deals with the involvement of the faithful in the parish communities. The importance of their involvement follows from the needs of the postmodern man as well as from the ecclesiology of the Second Vatican Council. There can be, however, a discrepancy between the theory and the pastoral practice. Thus, the study informs the specialist public of the size of the discrepancy between the desired conciliar parish practice and the actual one in connection with the involvement of lay people in all three basic pastoral areas (preaching, liturgy, social welfare work), taking into account different stages of urbanization (rural environment, suburbs, towns). The study is limited to the situation in the parishes of the archdiocese of Ljubljana, which, however, is indicative of the whole territory of Slovenia. The results of the study and the interpretation thereof can be of help om the parish pastoral and at preparing a plan of the Church in Slovenia.

Key words: lay collaborators, calling, Second Vatican Council, people of God, community, pastoral activity, archdiocese of Ljubljana, parish of the future

Dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem jasno pove, da se Cerkev na Slovenskem »živo zaveda nenadomestljivega poslanstva, ki ga imajo v procesu evangelizacije slovenske družbe krščanski laiki« (PZ 394). Danes je sodelovanje vernikov v življenju župnijske skupnosti eno od »znamenj časa«, ki izhaja

tako iz potreb postmoderne človeka kakor tudi iz ekleziologije 2. vatikanskega koncila. Ker je v Cerkvu dolga stoletja (skoraj vse od konstantinskega obdobja dalje) vladala ostra ločitev med kleriki in laiki, ki smo jo na kratko predstavili v prvem delu naše študije, smo izvedli raziskavo, s katero smo analizirali, kako uspešne so župnijske skupnosti dobra štiri desetletja po 2. vatikanskem koncilu na področju sodelovanja laikov oziroma aktiviranja karizem župljanov pri širjenju božjega kraljestva.

1. Temeljna pastoralna shizma in poklicanost vseh

1.1 Zgodovinski razvoj odnosa med kleriki in laiki

Jezus je svojim učencem brez organizacijskega napotka naročil: »Pojdite po vsem svetu in oznanite evangelij vsemu stvarstvu!« (Mr 16,15) Temu temeljnemu naročilu sledi Cerkev vse od svojega obstoja, njena oblika pa izhaja preprosto iz družbenozgodovinskih okoliščin. Čeprav je življenje »prve Cerkve« težko rekonstruirati, pastoralne študije pri tem največkrat navajajo odlomek iz Apostolskih del: »Bili so stanoviti v nauku apostolov in v občestvu, v lomljenju kruha in v molitvah ... Vsi verniki so se družili med seboj in imeli vse skupno: prodajali so premoženje in imetje ter od tega delili vsem, kolikor je kdo potreboval. Dan za dnem so se enodušno in vztrajno zbirali v templju, lomili kruh po domovih ter uživali hrano z veseljem in preprostimi srcem ...« (Apd 2,42–47) Iz tega sestavka, ki resda opisuje le »ideal« (Garhammer 1996, 46), razvit na temelju številnih konfliktov v prvi Cerkvu, so razvidne vse tri (oziroma štiri) temeljne pastoralne dejavnosti Cerkve: bogoslužje, oznanjevanje, diakonija (in koinonija). Iz novozaveznih besedil je razvidno tudi, kako hitro in kreativno je znala prva Cerkev za nove naloge izoblikovati nove službe, kakor na primer pri postavitvi sedmih diakonov (Apd 6,1–7); splošna značilnost pavlinskih skupnosti je bila množica (karizmatičnih) služb (1 Kor 12) itd.

Že kmalu po priznanju krščanstva za dopustno (leta 313) in uradno (leta 380) vero v rimskem cesarstvu, ko je rasla prepletenost med državo in Cerkvijo, pa je »ideal« prve Cerkve zbledel. Prehod od manjšinske k masovni Cerkvu je namreč povzročil kvalitativne spremembe, to pa nastanek meniških skupnosti; te skupnosti so spodbudile ločitev med tistimi, ki »so svet zapustili« in živeli v večji duhovni vnemi, in tistimi, ki so živeli še dalje »v svetu«. Na izoliranost cerkvenih dostojanstvenikov od skupnosti sta vplivala tudi obramba pred gnostičnimi nazori in investiturni boj za oblast. Gracijanov dekret (1140) tako naravnost govori o prvem razredu duhovnikov in redovnikov in o drugem razredu, razredu laikov. Tudi tridentinski koncil (1545–1563) je duhovnika zaradi zakramenta mašniškega posvečenja dvignil neizmerno visoko nad laika, na hierarhično lestvico, postavljeno od Boga. Tako so bili stoletja na eni strani člani Cerkve, ki so učili, na drugi pa tisti, ki so poslušali in ubogali. Takšna struktura odnosov v Cerkvu, ki ni bila tuja tedanji fevdalni družbi, je postala tuja družbi 19. stoletja, ko se je rahljala tesna prepletenost Cerkve, države in družbe. Podedovano obliko odnosov med kleriki in laiki je bilo treba prilagoditi nastopu modernega sveta. »Prebujenje« bi lahko prineslo

obdobje društvenega in strankarskega katolicizma, a je ostalo vse preveč v rokah klerikov. Po pojmovanju tistega časa so bili namreč laiki še vedno le vez med Cerkvijo in svetom (ne del Cerkve). Bili so izvrševalci nalog, nekakšna »podaljšana roka« klerikov. V družbi pa je vedno bolj pridobivala veljavo svoboda (tudi verska). Tudi ko je bil leta 1917 razglašen prvi avtentični in enotni *Zakonik cerkvenega prava*, so bili v njem laiki le redko omenjeni; nastopali so zgolj kot pravni objekt in ne kot pravni subjekt. To več stoletij trajajočo medsebojno odtujenost in ločenost med kleriki in laiki, ki se je teoretično končala z 2. vatikanskim koncilom (1962–1965), je Karl Rahner označil z izrazom »temeljna pastoralna shizma« (Henner-sperger 1999, 28; Zulehner 2002, 100).

1.2 S participacijo v občestvu do identifikacije

Raziskave kažejo, da danes doživi občestvo samo tisti človek, ki v njem sodeluje. Več ko je njegovega prispevka, bolj je občestvo »njegovo«, več mu pomeni (Zulehner idr. 1997, 52). 2. vatikanski koncil je krščene k takšni resni udeležbi na vso moč pozval in jo naredil naravnost za krščansko dolžnost z naukom o božjem ljudstvu oziroma občestvu. Nauka o božjem ljudstvu in občestvu (*communio*) sta podobna, le njuna poudarka sta različna. Medtem ko ima nauk o božjem ljudstvu v ospredju naravo subjekta, nauk o občestvu poudarja kvaliteto odnosov (Hilberath 2002, 98). Nauk o božjem ljudstvu zadeva »fundamentalni princip« (Schmitz 1979, 171), po katerem samo oboji, laiki in dostojanstveniki skupaj, tvorijo eno božje ljudstvo, po katerem v Cerkvi ni več dvorazredne družbe. Verniki tako niso več objekt pastoralnega delovanja, temveč subjekt Cerkve s svojo samostojno teološko identiteto na podlagi svoje poklicanosti, niso le pasivni naslovljenci pastoralnega dela (»poslušajoča« Cerkev), temveč njeni odgovorni in aktivni soudeleženci. Po mnenju kardinala Leona-Josepha Suenensa (1968, 64) je poudarek na soodgovornosti vseh kristjanov znotraj božjega ljudstva ena najpomembnejših pastoralnih idej koncila, ki je najtesneje povezana s strukturo Cerkve. »Pastorala za ...« se tako spremeni v »pastoralo z ...«. Župnijska skupnost tako ne dela za uboge, temveč z njimi; nobene pasturale ne načrtuje »za« ločene in ponovno poročene, temveč jo načrtuje »z« njimi ipd. (Zulehner idr. 1997, 51–52). Na sinodi v Würzburgu (1971–1975) se je formula za to glasila: »Od oskrbovane k skrbelji župniji.« K tovrstnemu prehodu spodbuja tudi plenarni zbor Cerkve na Slovenskem (PZ 427).

1.3 Cerkveni funkcionarji ali božji sodelavci?

Čeprav sta med udi v Kristusovem telesu enotnost poslanstva in enakost glede dostojanstva in njihovega delovanja, je v koncilskih dokumentih večkrat poudarjeno, da vsi udje Cerkve nimajo enake vloge, službe in naloge, da niso torej subjekt poslanstva Cerkve na enak način. S teologijo 2. vatikanskega koncila se je tako razvilo veliko laičkih služb, ki poprej niso bile možne. Ker laiki s krstom po svoje postanejo deležni Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe in izpolnjujejo v Cerkvi in v svetu svoj delež pri poslanstvu vsega božjega ljudstva (LA 2; C 31), se nanje v Cerkvi ne sme gledati le pod zornim kotom organizacije in delegiranja, motivacije in kooperacije, ampak kot na pripadnike božjega ljudstva, ki sledijo poklicanosti in izpolnjujejo svoje poslanstvo kot božji sodelavci. Bog sam

jih »duhovno kliče« v župnijsko skupnost, naloga pastorage poklicev (nem. *Berufungspastoral*) pa je, pospeševati mnogovrstnost cerkvenih poklicev (ne samo duhovniških). Dokument *Christifideles laici* tako poudarja, da je v Cerkvi vsak poklican: »Resnično, vsak je poklican po imenu v edinstvenosti in neponovljivosti njegove osebne zgodovine, da bi daroval svoj lastni prispevek za prihod božjega kraljestva. Noben talent, še tako majhen, ne sme ostati neuporabljen (Mt 25,24–27).« (CD 41, 56)

1.4 Od teorije k praksi

In če preidemo od teorije k praksi, se nam kot prvo zastavlja vprašanje, kako je v smislu koncilskih priporočil danes s sodelovanjem laikov na župnijah. Vprašanje se nam zastavlja še zlasti ob pogledu na padajoči trend deleža katoličanov, nedeljnikov, cerkvenih porok ipd. vse od 2. vatikanskega koncila dalje pri nas. Po drugi strani izsledki javnomnenjskih raziskav kažejo, da ljudje od Cerkve pričakujejo več socialnega delovanja (Rus in Toš 2005, 206), zato sklepamo na morebitno zapostavljenost diakonije v pastoralni praksi. Vemo namreč, da lahko župnija polno živi le, če so dejavne vse tri razsežnosti njenega poslanstva (oznanjevanje, bogoslužje, diakonija). In nenazadnje se nam spričo družbenogospodarskih in demografskih razlik glede na stopnjo urbanizacije okolja (podeželje, primestje, mesto) zastavlja vprašanje, koliko to vpliva na pastoralno prakso. Da bi odgovorili na postavljena vprašanja, smo izvedli raziskavo.

2. Raziskava

2.1 Hipoteze

V raziskavi smo želeli potrditi oziroma ovreči hipoteze:

- a) da danes v župniji sodeluje precejšen delež laikov, ki je treba v prihodnosti njihovo sodelovanje še pospeševati;
- b) da je na župnijah manj karitativnih kakor bogoslužnih in oznanjevalnih sodelavcev;
- c) da na oboje, to je na višino deleža v župniji sodelujočih katoličanov in na njihovo (so)razmerje po treh temeljnih pastoralnih dejavnostih, vpliva stopnja urbanizacije okolja (podeželje, primestje, mesto).

2.2 Poprejšnje priprave in metode potrditve hipoteze

Zaradi obširnosti raziskave in s tem povezane množice podatkov smo se v raziskavi osredotočili na župnije ljubljanske nadškofije (233 župnij), ki pa so reprezentativne za ves slovenski prostor.¹ Pred samim začetkom preverjanja naših

¹ Ker je v ljubljanski nadškofiji tako glavno mesto kakor najvišji vrh v Sloveniji, menimo, da je z vzorcem, v katerem je zajetih vseh 233 župnij ljubljanske nadškofije, zajeta splošna situacija, ki se danes kaže v Sloveniji, zato je tudi naslov študije upravičen.

hipotez smo župnije kategorizirali po stopnji urbanizacije okolja na podeželske, primestne in mestne. Pri tem smo ugotovili, da je v ljubljanski nadškofiji podeželskih skoraj polovica (48,1 %) župnij, primestnih dobra petina (21,9 %), mestnih pa skoraj tretjina (30 %) župnij.²

Pred samo raziskavo smo sestavili seznam raznovrstnih oblik služenja laikov v župniji in jih kategorizirali glede na temeljne pastoralne dejavnosti v tri skupine (oznanjevanje, bogoslužje, diakonija). Med tovrstnim kategoriziranjem smo ugotovili, da je nekatere vrste služb res težko pripisati samo eni od pastoralnih dejavnosti oziroma da »imajo v Cerkvi vse službe služeči, to je diakonijski značaj« (Nitsche 2002, 114). Zato smo pri kategoriziranju služb upoštevali njihovo pastoralno opredelitev na obrazcih cerkvene statistike, s katerimi škofije na Slovenskem tovrstne podatke zbirajo vsako leto.³ Med oznanjevalne sodelavce smo tako uvrstili katehiste, birmanske in druge animatorje in člane oznanjevalnih skupin, ki se v nadškofiji v povprečju dokaj pogosto sestajajo, to je člane molitvenih, zakonskih, bibličnih, mladinskih veroučnih in dramskih skupin, skavte – popotnike in mlade v drugih dejavnostih zunaj rednih katehez.⁴ Med bogoslužne sodelavce smo uvrstili pevce, bralce, ministrante, organiste, instrumentaliste, pevovodje, cerkovnike, izredne delivce obhajila, kantorje in voditelje bogoslužja božje besede.⁵ Med karitativne sodelavce pa smo uvrstili člane župnijskih karitas in drugih cerkvenih dobrotelčnih ustanov, kakor so Vera in luč, Krščansko bratstvo bolnikov in invalidov, Vincencijska konferenca, Kolpingovo združenje, Servis dobrote, Skupina za samopomoč, Sekcija za dobrotelčnost, Anino upanje ipd.

Pri splošni analizi preučevanih pojavov in pri njihovem slikovnem prikazu smo uporabili statistično metodo razvrščanja župnij v razrede, pri natančnejši analizi njihovih povezav zlasti s stopnjo urbanizacije okolja (podeželje, primestje, mesto) pa test korelacije.

V raziskavi smo se oprli zlasti na podatke *Letnega pregleda pastoralnega dela: bogoslužni del* za leto 2006 in na podatke, ki jih prinaša *oznanjevalno-karitativni del* tega pregleda za leto 2006/2007; zbira, pridobiva in hrani jih pastoralna služba

² Zaradi »zapletenosti« fenomena mest smo se pri določitvi mestnih župnij opirali na strokovno delo z naslovom *Mestna naselja v Republiki Sloveniji 2003* (Pavlin idr. 2004). V njem so namreč strokovnjaki izdelali za statistična raziskovanja stopnje urbanizacije okolja konkreten seznam mest z obmestji v Sloveniji. Pri določitvi primestnih in podeželskih župnij pa smo uporabili tudi mnenja župnikov, članov ŽPS ipd.

³ Pri sistematizaciji raznovrstnih laičkih oblik služenja v Cerkvi smo upoštevali dosegljivost podatkov. V raziskavo nismo mogli vključiti starostno-spolne strukture pastoralnih sodelavcev, ker statistični obrazci teh podatkov ne beležijo. To bo verjetno mogoče v prihodnosti, ko bo cerkvena statistika vodena s pastoralno-informacijskim sistemom (PasIS) (Zakrajšek 2009, 16). V raziskavi tudi nismo posebej preučevali oblik prostovoljnega in poklicnega delovanja, ker v Sloveniji na župnijah skorajda ni poklicno zaposlenih laikov.

⁴ Veroučencev nismo šteli, ker je verouk tako rekoč »obvezen« za vse osnovnošolske katoličane, kakor potrjuje tudi zelo velika in pozitivna korelacija (+0,921**) med deležem osnovnošolcev, ki obiskujejo verouk, in deležem katoličanov med prebivalci po posameznih župnijah. Kot župnijske »sodelavce« smo šteli le tiste osnovnošolske otroke, ki sodelujejo še v kaki drugi dejavnosti, kakor na primer petje, ministranje ipd.

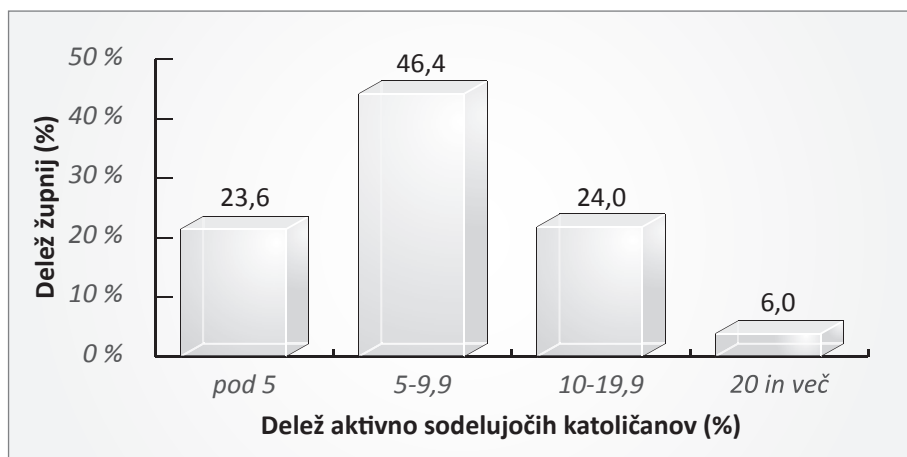
⁵ Poleg naštetih bogoslužnih sodelavcev so še drugi, na primer mežnarji, krasilci in čistilci cerkva, ključarji in tisti, ki jih nismo posebej izpostavili in upoštevali, ker nam podatki o njihovem številu niso bili dosegljivi.

nadškofije Ljubljana. Zaradi pomanjkljivo izpolnjenih obrazcev ali morebitnih izjemnih situacij v omenjenem letu smo te podatke primerjali in uskladili z dvema preteklima in z dvema prihodnjima letoma. Tako bi lahko rekli, da naša raziskava odseva splošno pastoralno stanje petih let (2004–2008) v župnijah ljubljanske nadškofije, s poudarkom na letu 2006 oziroma 2006/2007.

2.3 Rezultati

2.3.1 Delež aktivno sodelujočih katoličanov v župnijah

Z raziskavo smo ugotovili, da v ljubljanski nadškofiji po župnijah aktivno sodeluje 38 252 katoličanov, to pa pomeni 6,8 % katoličanov oziroma dobro tretjino (35,7 %) nedeljnikov v nadškofiji.

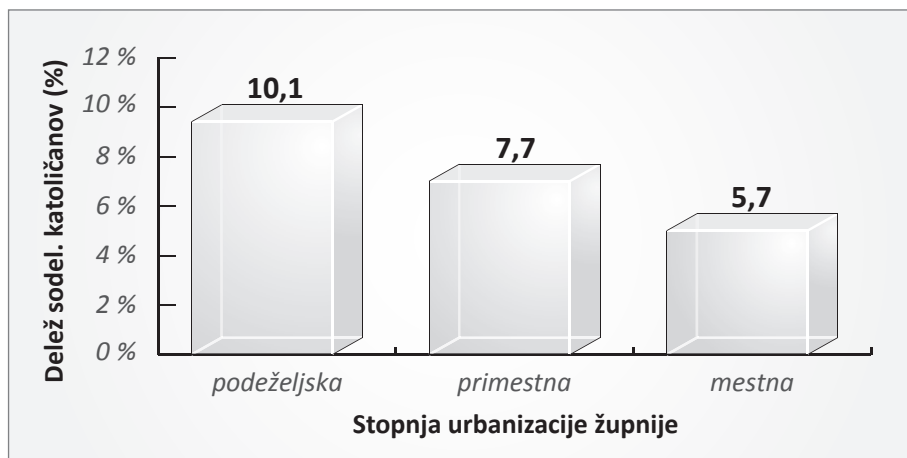


Slika 1. Župnije ljubljanske nadškofije po razredih glede na delež sodelujočih katoličanov

Manj kakor 5 % katoličanov sodeluje v skoraj četrtini (23,6 %) župnij, 5 do 9,9 % katoličanov sodeluje v skoraj polovici (46,4 %) župnij, 10 do 19,9 % katoličanov sodeluje v četrtini (24 %) župnij, več kakor 20 % katoličanov pa sodeluje v 6 % župnij – največ v župniji Dražgoše (37 %). Tudi drugače so župnije z več kakor 20 % sodelujočih katoličanov večinoma podeželske, z manj kakor 400 prebivalci, vzrok za to pa je delno tudi dejstvo, da v majhnih podeželskih župnijah zaradi manjšega števila župljanov nekateri opravljajo več služb, zato smo v raziskavi morda koga šteli večkrat, to pa pri majhnem številu župljanov hitro dvigne delež sodelujočih.

V nadaljevanju smo deleže na župniji sodelujočih katoličanov analizirali še glede na stopnjo urbanizacije okolja (podeželje, primestje, mesto).

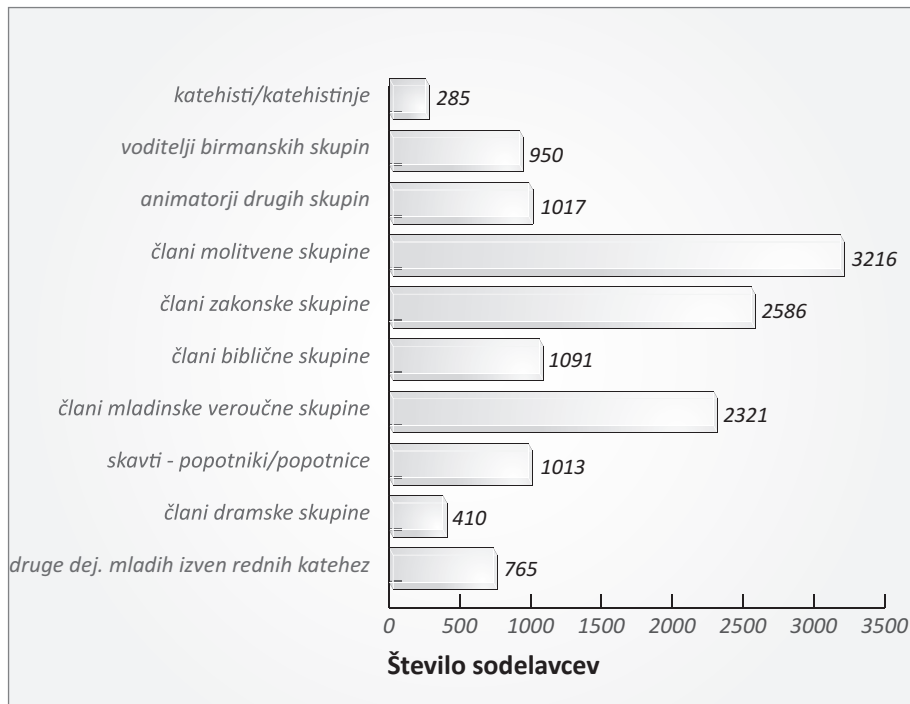
Ugotovili smo, da v podeželski župniji v povprečju sodeluje 10,1 % tamkajšnjih katoličanov, v primestni župniji 7,7 % katoličanov, v mestni župniji pa 5,7 % katoličanov. Tudi test korelacije je potrdil, da je v župnijah ljubljanske nadškofije med



Slika 2. Povprečni delež na župniji sodelujočih katoličanov glede na stopnjo urbanizacije župnije v ljubljanski nadškofiji

višino deleža na župniji sodelujočih katoličanov in stopnjo urbanizacije negativna povezava ($-0,370^{**}$).

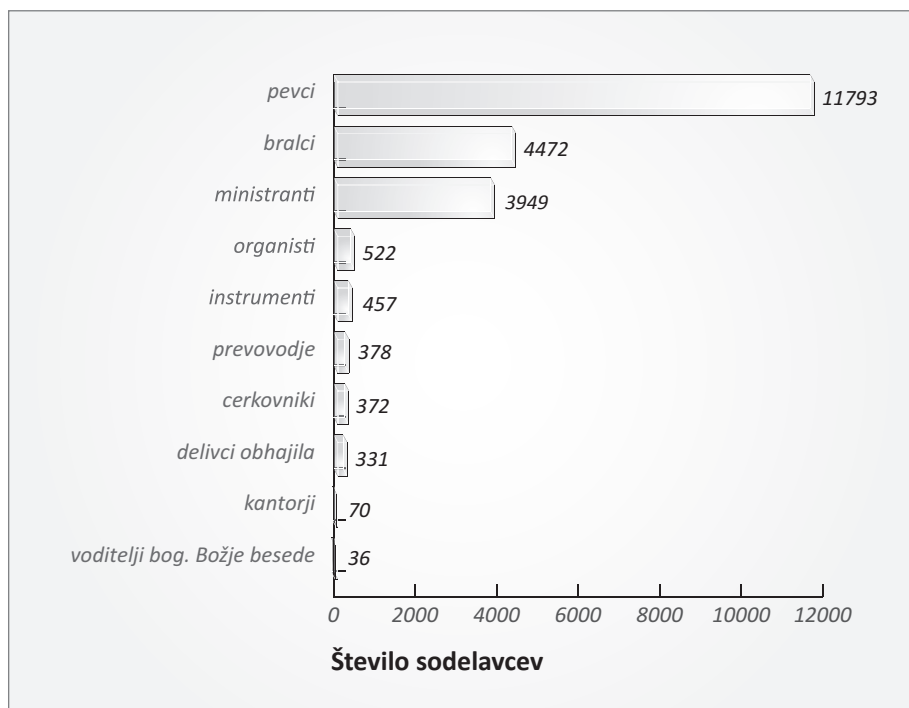
2.3.2 Župnijski laiški sodelavci po posameznih vrstah služb



Slika 3. Oznanevalni župnijski laiški sodelavci v ljubljanski nadškofiji

Številčnost župnijskih laičkih sodelavcev v ljubljanski nadškofiji smo analizirali tudi po posameznih vrstah služb. Najprej smo analizirali njihovo številčnost po oznanjevalnih službah.

Analiza je pokazala, da po župnijah ljubljanske nadškofije sodeluje 13 654 oznanjevalnih laičkih sodelavcev: v dobri polovici (54,9 %) župnij oznanjuje 285 laičkih katehistov, skoraj v dveh tretjinah (61,8 %) župnij sodeluje 950 birmanskih animatorjev (voditelji birmanskih skupin), v dobri polovici (53,6 %) župnij pa 1017 animatorjev drugih župnijskih skupin.⁶ V skoraj dveh tretjinah (63,9 %) župnij v molitvenih skupinah moli 3216 molivcev, v dveh petinah (40,8 %) župnij se pri zakonskih skupinah sestaja 2586 moških in žensk, pri bibličnih skupinah se v slabih dveh petinah (36,9 %) župnij sestaja 1091 vernikov, 2321 mladih se zbira pri mladinskih veroučnih skupinah, ki delujejo v dveh tretjinah (64,4 %) župnij, 410 mladih sodeluje pri dramskih skupinah, ki jih organizira osmina (12,9 %) župnij, 765 pa v drugih dejavnostih mladih zunaj rednih katehez, organizira pa jih sedmina (15,5 %) župnij. V četrtini (24,5 %) župnij sodeluje še 1013 skavtov – popotnikov.



Slika 4. Bogoslužni župnijski laički sodelavci v ljubljanski nadškofiji

Analiza številčnosti bogoslužnih župnijskih laičkih sodelavcev je pokazala, da po župnijah ljubljanske nadškofije sodeluje 22 380 bogoslužnih laičkih sodelavcev, to

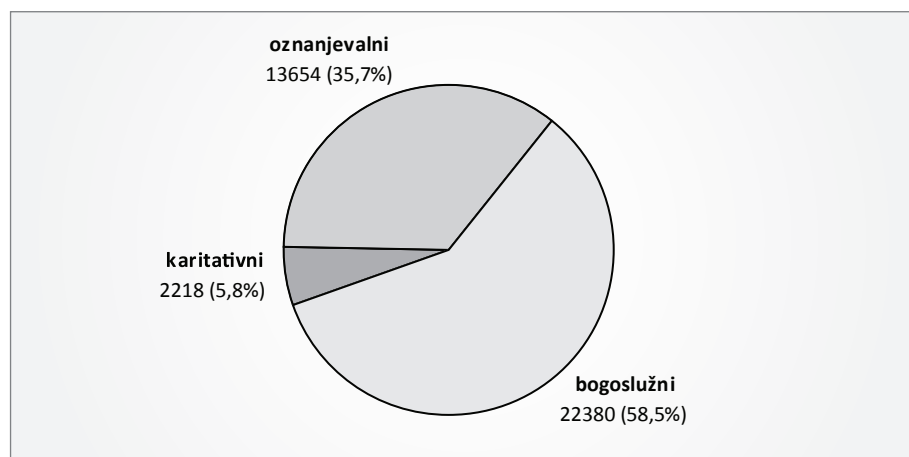
⁶ Vendar ne vemo natančno, katerih; poleg rednih deluje po župnijah še vrsta drugih katehez za otroke in mladino (oratoriji, delavnice, krožki ...) in za odrasle.

je dobra petina vseh nedeljnikov (22,5 %). Pri bogoslužju jih največ sodeluje s petjem (11 793) v raznih sestavah pevskih zborov. Na drugem mestu po številčnosti so mašni bralci oziroma bralci božje besede (4472), na tretjem pa ministranti (3949) in župnij brez njih skorajda ni. Skoraj v vseh (92,3 %) župnijah igra skupaj 522 organistov, v treh četrtinah (73,8 %) župnij dirigira 378 pevovodij, v tretjini (31,3 %) župnij deluje še 457 drugih instrumentalistov (pritrkovalcev ...), v dveh tretjinah (65,7 %) župnij je 372 cerkvnikov (zakristanov), v polovici župnij (47,2 %) pa 331 izrednih delivcev svetega obhajila. Manj uveljavljeni so kantorji, saj jih je v nadškofiji 70 in delujejo v slabi šestini (15 %) župnij. Še manj so uveljavljeni voditelji bogoslužja božje besede, ki jih je 36 in delujejo v slabi desetini (7,7 %) župnij, med katerimi so večinoma mestne župnije.

Na podlagi analize številčnosti karitativnih sodelavcev smo ugotovili, da po župnijah ljubljanske nadškofije deluje 2218 karitativnih laičkih sodelavcev: v župnijski Karitas, ki je ustanovljena v polovici župnij (51,1 %), deluje 1580 članov, v drugih cerkvenih dobrodelnih ustanovah pa deluje še 638 sodelavcev (Vera in luč, Krščansko bratstvo bolnikov in invalidov, Vincencijeva konferenca, Kolpingovo združenje, Servis dobrote, Skupina za samopomoč, Sekcija za dobrodelnost, Anino upanje ...), največ v Veri in luč (329), ki deluje v dvanajstih župnijah.

2.3.3 (Ne)sorazmernost razvrstitve župnijskih laičkih sodelavcev

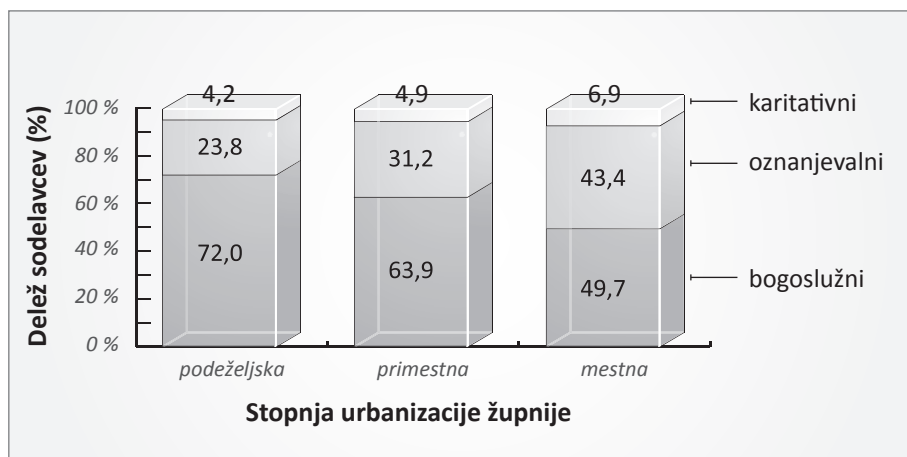
Raziskava je pokazala, da so župnijski laički sodelavci zelo nesorazmerno razporejeni po treh temeljnih pastoralnih dejavnostih (slika 5).



Slika 5. Struktura župnijskih laičkih sodelavcev v ljubljanski nadškofiji po temeljnih pastoralnih dejavnostih

V ljubljanski nadškofiji je namreč največ župnijskih laičkih sodelavcev dejavnih pri bogoslužnih opravilih (58,5 %), skoraj pol manj pri oznanjevanju (35,7 %), zelo malo pa jih je dejavnih na karitativnem področju (5,8 %).

Zaradi te presenetljive ugotovitve smo v nadaljevanju (ne)sorazmerje med laiški sodelavci po treh temeljnih pastoralnih dejavnostih analizirali glede na stopnjo urbanizacije okolja (podeželje, primestje in mesto).



Slika 6. *Struktura župnijskih laičkih sodelavcev v ljubljanski nadškofiji po temeljnih pastoralnih dejavnostih glede na stopnjo urbanizacije župnije*

Analiza je pokazala, da imajo podeželske župnije v strukturi sodelavcev slabe tri četrtine (72 %) bogoslužnih, slabo četrtino (23,8 %) oznanjevalnih in 4,2 % karitativnih sodelavcev. Primestne župnije imajo v strukturi sodelavcev slabi dve tretjini (63,9 %) bogoslužnih, slabo tretjino (31,2 %) oznanjevalnih in 4,9 % karitativnih sodelavcev. Mestne župnije pa imajo med sodelavci polovico (49,7 %) bogoslužnih, 43,4 % oznanjevalnih in 6,9 % karitativnih sodelavcev. Tudi izračun korelacije je potrdil, da se z višanjem stopnje urbanizacije župnije (od podeželja proti mestu) v strukturi župnijskih sodelavcev manjša delež bogoslužnih sodelavcev ($-0,576^{**}$), deleža karitativnih ($+0,433^{**}$) in oznanjevalnih sodelavcev ($+0,526^{**}$) pa se večata.

Zaradi obeh v raziskavi ugotovljenih negativnih korelacij s stopnjo urbanizacije, to sta višina deleža aktivno sodelujočih katoličanov v župniji in višina deleža bogoslužnih sodelavcev v strukturi teh sodelavcev po temeljnih pastoralnih dejavnostih, smo predvidevali, da je to tako zaradi večjega obiska nedeljske svete maše župljanov na podeželju (Perše 2009, 304). Test korelacije je dejansko potrdil, da v ljubljanski nadškofiji med deležem aktivno sodelujočih katoličanov v župniji in deležem nedeljnikov v njej dejansko obstoji statistično značilna pozitivna povezava ($+0,549^{**}$).

Zaradi zelo nizkega deleža karitativnih sodelavcev v strukturi župnijskih laičkih sodelavcev smo naredili še primerjalno analizo s številom članov ŽPS, ki jih v naši raziskavi drugače nismo upoštevali, ker ŽPS ne sodi zgolj v eno od treh pastoralnih področij in ker je večina članov ŽPS dejavna že v kaki od preučevanih treh pastoralnih dejavnosti (zlasti tisti, ki so prišli v ŽPS »po službi« ali kot »voditelji ali delegati posameznih skupin« (Statut ŽPS 2000, čl. 6)). Z dodatno analizo smo prese-

netljivo ugotovili, da je v ljubljanski nadškofiji po župnijah celo članov ŽPS za polovico več, kakor je vseh sodelavcev na področju diakonije.

3. Razprava

V raziskavi smo ugotovili, da je v ljubljanski nadškofiji v obdobju 2004–2008 po župnijah aktivno sodelovalo 6,8 % katoličanov, to je dobra tretjina (35,7 %) vseh nedeljnikov. Ugotovljeni delež na župniji sodelujočih katoličanov bi bil nekoliko večji, če bi upoštevali olajševalni delež tistih, ki iz upravičenih razlogov ne morejo sodelovati (bolezen, telesna invalidnost, dnevna migracija ...). V raziskavi smo potrdili hipotezo, da na višino deleža na župniji sodelujočih katoličanov delno vpliva stopnja urbanizacije okolja: bolj ko gremo od podeželja proti mestu, manjši delež katoličanov sodeluje v župniji. Pri tem se takoj zastavi vprašanje, ali je ugotovljeni odstotek na župniji sodelujočih katoličanov za Cerkev zadovoljiv ali pa bi si morda želeli višjega. Glede na to, da je v Cerkvi dolga stoletja (skoraj vse od konstantinskega obdobja do 2. vatikanskega koncila) vladala ostra ločitev med kleriki in laiki, bi bili lahko ob upoštevanju načela postopnosti uvajanja sprememb v prakso dobra štiri desetletja po 2. vatikanskem koncilu z ugotovljenim deležem (6,8 %) na župniji sodelujočih župljanov še kar zadovoljni. Še zlasti ne bi mogli skrivati navdušenja, če bi vedeli, da je ta odstotek župljanov res močna pričevanjska skupina vernikov, ki z besedo in zgledom širijo božje kraljestvo, kjerkoli že so (družina, Cerkev, družba). Na temelju rezultatov javnomnenjskih raziskav je namreč precej verjetno, da je večina preostalih katoličanov od Cerkve bolj ali manj distanciranih (Rus in Toš 2005, 193; Zulehner idr. 2008, 76). Ker v Sloveniji človek od doma ne prinese veliko verskih izkušenj (Kvaternik 2009, 108) in jih je tako lahko pretežno deležen le na župniji, bi se morali ob upoštevanju pomena sodelovanja pri nastajanju človeške identifikacije (Zulehner idr. 1997, 52) nad ugotovljenim deležem na župniji sodelujočih župljanov (6,8 %) zamisliti, saj ugotovljeni odstotek sodelujočih župljanov najverjetneje kaže, da je dobra štiri desetletja po 2. vatikanskem koncilu razkorak med potrebno (koncilsko) in dejansko župnijsko pastoralno prakso večji, kakor bi si želeli. Morda se je zato Cerkev na Slovenskem leta 2008 izrekla za model »male črede« (Kvaternik 2008, 80). Model »male črede« (pojem izvira od Karla Rahnerja in temelji na Lk 12,32) se je v zgodovini Cerkve večkrat ponavljal. Takšna mala čreda je bil najprej zbor apostolov sredi judovskega sveta, ki jih je Kristus izbral in jim posebej razlagal resničnosti in zakonitosti božjega kraljestva. Pa vendar se na podlagi rezultatov raziskave pridružujemo opozorilu Tomislava Šagija-Buniča (1978, 8), ki opozarja, da modela ljudske Cerkve in male črede⁷ ne smeta biti alternativna, temveč komplementarna. V nasprotnem primeru namreč obstaja velika nevarnost, da bi zgolj s poudarjanjem modela male črede izključili vse tiste, ki so kakorkoli distancirani od Cerkve; to pa je očitno večina vernikov.

V raziskavi nas je presenetila neenakomerna porazdelitev župnijskih sodelavcev po treh temeljnih pastoralnih dejavnostih, saj so bogoslužni, oznanjevalni in kari-

⁷ Avtor v omenjenem prispevku navaja poleg obeh imenovanih modelov tudi model kvasa, ki ga v naši razpravi ne bomo posebej izpostavljali zaradi lažjega sledenja mislim.

tativni sodelavci v razmerju 58,5 % : 35,7 % : 5,8 %. Pri tem imajo mestne župnije v strukturi sodelavcev le nekoliko večji delež karitativnih in oznanjevalnih in nekoliko manjši delež bogoslužnih sodelavcev kakor podeželske, s tem pa smo potrdili hipotezo, da stopnja urbanizacije okolja vpliva tudi na strukturalno (so)razmerje znotraj kroga sodelavcev po temeljnih pastoralnih dejavnostih. Zaradi sorazmerno velikega deleža bogoslužnih sodelavcev v strukturi sodelavcev nas njegova pozitivna korelacija z deležem nedeljnikov v župniji niti ne preseneča. Vzrok, zakaj je glede na stopnjo urbanizacije najmanjši delež karitativnih sodelavcev prav na podeželju, pa je morda treba iskati v obstoju posebnih oblik diakonije na podeželju oziroma v še navzočem čutu za medsoseseško pomoč med vaščani (Wanke 2006, 12).

Glede na izredno nizek delež karitativnih sodelavcev (5,8 %) v strukturi župnijskih sodelavcev – kljub temu da so »možnosti tovrstnega organiziranja in institucionalnega delovanja ... široke« (Saje idr. 2007, 23) – in ob ugotovitvi, da je v župnijah ljubljanske nadškofije celo članov ŽPS za polovico več, in ker ljudje danes od institucije Cerkve pričakujejo več socialnega delovanja (Rus in Toš 2005, 206) in ji očitajo, »da se premalo posveča problemom današnjega človeka« (Potočnik 1992, 260), bi se morali v Cerkvi resneje zamisliti, kako v župniji dati področju diakonije večji poudarek. Na zapostavljenost diakonije po župnijah kot ene od treh temeljnih pastoralnih dejavnosti Cerkve opozarjajo tudi v drugih državah, na primer v Avstriji in v Nemčiji (Pock 2006, 454; 460), v ZDA (*Institut for Church Life*) ipd. Pri tem navajajo več vzrokov, kot največjega pa izpostavljajo (pre)majhno število duhovnikov, zato sta v Cerkvi v ospredju vprašanje liturgične oskrbe in z njo povezano vprašanje preurejanja župnijskih struktur (Haslinger 2009, 178; Pock 2006, 454; 460). Hkrati ugotavljajo, da se jim je diakonija iz župnije »izmuznila« v samostojne specializirane svetovalnice (Bücher 2008, 31–33); pred tem pa svarijo. V Nemčiji tako ugotavljajo, da se sveti laikov preveč ukvarjajo z notranjecerkvenimi temami, medtem ko so teme, kakor na primer gospodarstvo, sociala, mediji, prihodnost stvarstva ipd., prepuščene škofom (Roos 2006, 56). Pri nas lahko vzrok za pomanjkanje karitativnih sodelavcev na župnijah iščemo tudi v nasilnem umiku pastore za cerkvene zidove in v zasebna stanovanja v času komunizma (Zulehner in Naletova 2009, 55). Zato je bilo že takoj po osamosvojitvi Slovenije leta 1991 sklicano 3. zasedanje pastoralnega občnega zbora ljubljanske nadškofije (*Zbornik 3. zasedanja POZLN 1991 1992*), katerega namen je bil, urediti zlasti položaj Karitas. Iz vsega navedenega, pa tudi iz izjave škofa Marjana Turnška, ki pravi, da je »področje dobrotelosti ... verjetno danes, v času zelo slabe podobe katoliške Cerkve na Slovenskem, še bolj pa v situaciji oddaljevanja mnogih od cerkvenih (župnijskih) jeder, najpomembnejše področje za ponovno evangelizacijo ali predevangelizacijo, saj smo prav s to dejavnostjo trenutno najbolj nagovorljivi in verodostojni« (Metličar 2008, 78), je za župnijo prihodnosti jasno razvidna potreba po večjem poudarku na diakoniji. Res je, da v ljubljanski nadškofiji vse od 2. vatiškanskega koncila dalje upada absolutno in relativno število katoličanov in nedeljnikov, to pa pozornost hitro preusmeri na bogoslužje in na podeljevanje zakramentov, toda potrebna pot mistike je pot »z drugim«: potopiti se v Boga in izplavati pri človeku (Höfl 2002, 16). Koncilski dokumenti resda poudarjajo, da je bogoslužje vrhunec, h kateremu teži delovanje Cerkve (B 10), vendar ne na račun

diakonije: »Da bo pa to obhajanje iskreno in popolno, mora voditi do raznih del ljubezni in medsebojne pomoči, kakor tudi do misijonarske dejavnosti in ne nazadnje do različnih oblik krščanskega pričevanja.« (D 6)

Menimo, da bi morale župnije v prihodnosti več vlagati v kvalitetne programe priprav župnijskih sodelavcev, saj je verska izobrazba laikov slaba (Perše 2003, 103–105), in v aktiviranje karizem župljanov po župnijah, pri tem pa ne spregledati karitativnih karizem, saj so župnije na tem področju trenutno najbolj šibke. V Cerkvi na Slovenskem bo pastoralno leto 2010/2011 posvečeno krščanski dobrodelnosti in solidarnosti, to pa vzbuja upanje, da bo na župnijah tudi področje diakonije že kmalu bolj poudarjeno. Ker ekleziologija 2. vatikanskega koncila laikom omogoča tudi oblikovanje novih služb, menimo, da bi bilo dobro – zlasti v mestnih župnijah – razmisliti o ustanavljanju novih vrst pastoralnih služb, ki niso obtežene s tradicionalnimi predstavami. Pri tem ne bi smeli pozabiti izobražencev, katerih število se nenehno večja.⁸ Ker smo že v pripravah na raziskavo ugotovili, da je nekatere vrste služb res težko pripisati eni sami temeljni pastoralni razsežnosti, pa menimo, da bi bilo v prihodnje dobro analizirati, koliko se posamezne župnijske laiške službe posvečajo vsem trem temeljnim pastoralnim razsežnostim.

Reference in literatura

- Bücher, Rainer.** 2008. Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindeftheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche. V: Georg Ritzer, ur. *Mit euch bin ich Mensch*, 19–46. Innsbruck – Dunaj: Tyrolia Verlag.
- Garhammer, Erich.** 1996. *Dem Neuen trauen: Perspektiven künftiger Gemeindearbeit*. Graden-Dunaj: Styria.
- Haslinger, Herbert.** 2009. *Diakonie: Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Hennersperger, Anna.** 1999. *Synodale Gemeindeleitung: pastoraltheologische Option für eine participatio actiosa pastoraler Beratungsgremien*. AfkSDossier 17. Graden-Dunaj: Zeitpunkt.
- Hilberath, Bernd Jochen.** 2002. Corporate Identity für das Unternehmen Kirche. V: Bernd Jochen Hilberath in Bernhard Nitsche, ur. *Ist Kirche planbar? Organisationsentwicklung und Theologie in Interaktion*, 87–104. Mainz: Matthias-Grünwald Verlag.
- Höfl, A. Helmut,** ur. 2002. *Gott und Menschen nahe: passauer Pastoralplan*. Passau: Bischöfl. Seelsorgeamt.
- Institut for Church Life.** ND Study of Catholic Parish Life. Reports. http://www.nd.edu/~icl/nd_study.shtml (pridobljeno dne 1. februarja 2010).
- Janez Pavel II.** 1989. *Posinodalna apostolska spodbuda o krščanskih laikih [Christifideles laici]*. Cerkveni dokumenti 41. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.
- Kladnik, Drago, in Marjan Ravbar.** 2007. Gospodarska in izobrazbena sestava prebivalstva. V: *Popisni atlas Slovenije 2002*, 100–129. Ljubljana: Založba ZRC.
- Koncilski odloki, Konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965).** 1995. Ljubljana: Družina.
- Kvaternik, Peter.** 2008. Teze za temeljna izhodišča slovenskega pastoralnega načrta. V: Peter Kvaternik, Mojca Bertoncel in Brigita Perše, ur. *Posinodalni dan: delovno gradivo: za življenje – za družino*, 79–81. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca – Slovenski pastoralni svet.
- . 2009. Pastoralni naglasi u Sloveniji. V: Ivo Džinić in Ivica Raguž, ur. *Iščekivati i požurivati dolazak dana božjega*, 95–110. Đakovo: Katolički bogoslovni fakultet.

⁸ Glede izobrazbene sestave prebivalstva so se med popisoma v letih 1991 in 2002 relativno najbolj dinamične spremembe dogodile v kategoriji prebivalcev z dokončano višjo in visoko šolo, v kateri se je predvsem na račun populacije z dokončano visoko šolo število več kakor podvojilo (Kladnik in Ravbar 2007, 107).

- Metličar, Rok.** 2008. Slovenska komisija karitativnih dejavnosti (SKKD). V: Peter Kvaternik, Mojca Bertonce in Brigita Perše, ur. *Posinodalni dan: delovno gradivo: za življenje – za družino*, 77–79. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca – Slovenski pastoralni svet.
- Nitsche, Bernhard.** 2002. Einführung in das synoptische Aufmerksamkeitspapier. V: Bernd Jochen Hilberath in Bernhard Nitsche, ur. *Ist Kirche planbar? Organisationsentwicklung und Theologie in Interaktion*, 107–119. Mainz: Matthias-Grünwald Verlag.
- Pastoralna služba Nadškofije Ljubljana.** [s.a.] Podatki Letnega pregleda pastoralnega dela: bogoslužni del za leta 2004–2008. Arhiv Pastoralne službe Nadškofije Ljubljana.
- — —. [s.a.] Podatki Letnega pregleda pastoralnega dela: oznanjevalno-karitativni del za leta 2004/05–2007/08. Arhiv Pastoralne službe Nadškofije Ljubljana.
- Palvin, Branko, Aleksander Milenković, Simona Klasinc in Barbara Grm.** 2004. *Mestna naselja v Republiki Sloveniji, 2003*. Posebne publikacije 3. Ljubljana: SURS.
- Perše, Brigita.** 2003. Versko (ne)znanje v ljubljanski nadškofiji. *CSS* 37, št. 5/6:103–105.
- — —. 2009. Postmoderno mesto kot izziv za pastoralo. *Bogoslovni vestnik* 69:297–310.
- Pock, Johann.** 2006. *Gemeinden zwischen Idealisierung und Planungszwang: biblische Gemeindeftheologien in ihrer Bedeutung für gegenwärtige Gemeindeentwicklungen; eine kritische Analyse von Pastoralplänen und Leitlinien der Diözesen Deutschlands und Österreichs*. Dunaj: Lit.
- Potočnik, Vinko.** 1992. Nova duhovna gibanja – izziv za novo evangelizacijo. *Bogoslovni vestnik* 52:258–263.
- Roos, Klaus.** 2006. *Weichen stellen im Pfarrgemeinderat: ein Leitfadens zur Gemeindeentwicklung*. Ostfildern: Matthias-Grünwald Verlag.
- Rus, Veljko, in Niko Toš.** 2005. *Vrednote Slovencev in Evropejcev: analiza vrednotnih orientacij Slovencev ob koncu stoletja*. Dokumenti SJM 13. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Saje, Andrej, Barbara Baloh in Urška Baloh.** 2007. *Cerkveni poklici in službe*. Ljubljana: Salvae.
- Schmitz Heribert.** 1979. *Auf der Suche nach einem neuen Kirchenrecht*. Freiburg: Herder.
- Statut Župnijskega pastoralnega sveta v slovenskih škofijah.** 2000. *Sporočila slovenskih škofij* 19, št. 2 [Priloga].
- Suenens, Leon-Joseph.** 1968. *Die Mitverantwortung in der Kirche*. Salzburg: Müller.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze. Slovenski standardni prevod.** 1996. Ljubljana: Svetopi-semska družba Slovenije.
- Šagi-Bunić, Tomislav.** 1978. Krstiti u Crkvi »malo stado« ili »veliki narod«? *Bogoslovska smotra* 48, št. 1/2:1–8.
- Štuhec, Ivan, Julka Nežič, Peter Kvaternik in Lojze Cvikel,** ur. 2002. *Izberi življenje: sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*. Ljubljana: Družina
- Wanke, Joachim.** 2006. Das Evangelium auf den Leuchter stellen ... auch auf dem Land! [http://www.neu-land-kirche.de/bund-v4.1.1/fileadmin/neulandkirche/ Symposium_2006/ State-ments/Vortrag_Bischof_Wanke.pdf](http://www.neu-land-kirche.de/bund-v4.1.1/fileadmin/neulandkirche/Symposium_2006/State-ments/Vortrag_Bischof_Wanke.pdf) (pridobljeno dne 27. avgusta 2009).
- Zakrajšek, Peter.** 2009. Pastoralno informacijski sistem (PasIS). *Sporočila slovenskih škofij* 26, št. 1:16.
- Zbornik tretjega zasedanja pastoralnega občnega zbora ljubljanske nadškofije 1991.** 1992. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Zulehner, Paul Michael, Hannes Gönner, in Johannes Schweighofer.** 1997. *Pfarranalyse: Anstoß zur Pfarrgemeinde-Entwicklung*. AfkSDossier 15. Dunaj: Dom-Verlag.
- Zulehner, Paul Michael, in Inna Naletova.** 2009. V: Ivo Džinić in Ivica Raguž, ur. *Iščekivati i požurivati dolazak dana božjega*, 39–63. Đakovo: Katolički bogoslovni fakultet.
- Zulehner, Paul Michael, Miklos Tomka in Inna Naletova.** 2008. *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa. Entwicklungen seit der Wende*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Zulehner, Paul Michael.** 2002. *Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor: zur Theologie der Seelsorge heute*. Ostfildern: Schwabenverlag.

Christof Arn, Max Baumann, Ruth Baumann-Hölzle, Markus Christen, Diana Meier-Allmendinger in Tatjana Weidmann-Hügler, izd. *Handbuch Ethik im Gesundheitswesen*. 5 zv. Basel: Schwabe, 2009. 1220 str. ISBN: 978-3-7965-2560-5.

Šestčlansko uredništvo iz Züricha je kot inštitut podpisalo avtorstvo dokaj obsežnega *Priročnika za etiko v zdravstvu*. To so Ruth Baumann-Hölzle, teologinja in soustanoviteljica tega interdisciplinarnega inštituta *Dialog Ethik* (http://www.dialog-ethik.ch/home_d.php), ki se ukvarja z etiko v zdravstvu in etičnimi podpornimi sistemi; Christof Arn, teolog in filozof in kot pedagog dejaven na področju etike dialoga, praktično pa se ukvarja s prenosom etičnega znanja na konkretna področja (v zdravstvu); Markus Christen, raziskovalec in novinar na specializiranem področju obveščanja javnosti s področij med znatnostjo, etiko in zdravstvom; Max Baumann, pravnik in soustanovitelj tega inštituta in odgovorni za komunikacijo znotraj inštituta, pa tudi univerzitetni profesor z zasebno docenturo na züriški univerzi; Diana Meier-Allmendinger, zdravnica in vodja foruma za etiko v psihiatričnem centru v Schaffhausnu, dejavna pa tudi v nekaterih drugih ustanovah v Švici, in Tatjana Weidmann-Hügler, magistra za medicinsko etiko in etiko zdravstvenih delavcev, ki vodi forum za etiko na züriškem centru za epilepsijo, je pa tudi članica delovne skupine za ocenjevanje presaditev matičnih celic na Univerzitetni kliniki v Zürichu. Glede na logotip inštituta, v katerem črko »D« simbolizira uho, je to ustanova, ki daje prednost ne le poslušanju, ampak – re-

cimo temu – tišini. Reklamno sporočilo kupce na to spomni takoj v začetku: to so vprašanja, ki so bila doslej večinoma vključena kje drugod, na primer v etosu zdravnika, v splošnem razumevanju skrbi, ne pa posebej kot nevidno orodje v rokah različnih poklicev, dejavnih na področju (predvsem stacionarnega) zdravstva.

Dialog Ethik je interdisciplinarni inštitut, ki povezuje ljudi iz različnih poklicnih in življenjskih okolij. Dejavnosti inštituta temeljijo na spoštovanju osebe, na odgovornosti in pravičnosti. Inštitut vodi drugostopenjski študij na Univerzi Fribourg (*Master of advanced studies in ethical decisionmaking*), iz tega konteksta izvirajo tudi druge oblike izobraževanja in delavnic, ki jih pripravljajo sodelavci inštituta. Posebnost inštituta so tako imenovane etične spremljave odločitev (*Ethik-Foren*), pri tem pa si sodelavci prizadevajo, v praksi povezati različna teoretična izhodišča v etiki. V tem smislu nastaja tudi tako imenovani »dokument človečnosti«, ki je zbirka različnih oblik pomoči pacientom v zdravstvenem okolju. Podobno nastajajo tudi njihove publikacije (inštitut izdaja svojo revijo) in njihova »etikoteka«. Inštitut sodeluje z desetimi ustanovami po Švici (Kantonsspital Wintertur, Kantonsspital St. Gallen, Stadtspital Triemli Zürich, Kreisspital Männedorf, Kantonsspital Aarau, Klinik Rheinau/Psychiatriezentrum Breitenau, Schweizerisches Epilepsie-Zentrum, Zürich, Kinderspital Zürich, Psychiatrische Klinik Schlössli, Oetwil am See in Kantonsspital Münsterlingen). Na Univerzitetni kliniki Zürich izvaja inštitut različne delavnice na področju neonatologije in zago-

ta vlja pomoč pri postopku odločanju, svetovanje v delovni skupini o presaditvi matičnih celic in na onkološkem inštitutu te klinike.

Avtorji oziroma uredniki poudarjajo, da na zapostavljenost obravnavanja ljudi vplivajo predvsem gospodarski razlogi. Zaskrbljujoče pri tem je, da je to začelo puščati sledi pri profesionalni izbrazbi poklicev, ki so dejavni na tem področju. Avtorji ugotavljajo, da mora danes marsikatera ustanova vključevanje etičnih tem posebej opravičevati, ker naj bi bile dodaten strošek. V današnji družbi in v njenih podsistemihi sta med seboj trčili dve različni predstavi o morali oziroma etiki. Skupine poklicev, ki so blizu bolnikom, to so zdravniki in negovalno osebje, večinoma zagovarjajo deontološki miselni vzorec, ki temelji na tradicionalnem pravilu »Ne škoduj!« oziroma na zlatem pravilu (Kantov kategorični imperativ). Drugi v ospredje postavljajo posameznika (teleološki in utilitaristični miselni vzorec), domnevajo pa, da je treba upoštevati tudi druge etične principe, predvsem pravičnost in avtonomijo. V ospredje torej postavljajo posameznika, ki lahko zaide v konflikt z večino.

Zakaj so se na tem inštitutu odločili za tako obsežno delo s področja praktične etike? Svoje delo utemeljujejo kot »dogajanje v obeh smereh«: na eni strani je publikacija izraz potrebe (učbeniki, strokovna literatura), na drugi strani pa je inštitut za to potreboval širše partnersko sodelovanje. Publikacija je zato tudi dokument širokega sodelovanja in še bolj perspektive takšnega sodelovanja v prihodnosti. Inštitut je s tem prikazal svoje široko polje delovanja, hkrati pa povabil še druge, da na tem področju delovanja pokažejo najboljše. Pri izdaji je bilo pomembno tudi sodelovanje založnikov, saj je bil to kar velik finančni zalogaj.

Delo je izšlo v petih zvezkih. Nastalo je kot modularno delo, podobno miniaturni rubikovi kocki. Omogoča ciljno delovanje in sprotno dopolnjevanje tematik. Prvi štirje zvezki prikazujejo različne modele ravnanja in teoretične nastavke zanje (za paciente, za strokovno osebje, za vodstvene strukture in za ekonomiste in oblikovalce politik). Peti del zajema »normalno dopolnitev« s kritičnimi vprašanji in z znanstveno razpravo. Vsak zvezek je razdeljen na tri dodatne dele: prvi del zajema splošne podatke, pojme in vrednote, drugi del prikazuje trenutno stanje posameznega področja v državi in po svetu, v tretjem delu pa so predstavljeni modeli rešitev, praks in perspektiv.

Prvi zvezek z naslovom *Avtonomni pacient (Der selbstbestimmte Patient)* (210 str.) obravnava vprašanje, kako daleč se lahko v zdravstvu govori o avtonomiji oziroma odločanju o samem sebi, če se upoštevajo vsi dejavniki, predvsem odvisnost, ki jo povzroča bolezen. Izpostavljeni so nekateri izraziti primeri: otroci, duševno bolni, stari (zlasti dementni). Vprašanje je, kako avtonomijo pacientov spraviti v prakso. Odločanje o samem sebi in odgovornost sta pomembni temi tudi za paciente, ne samo za strokovno osebje in za vse druge, ki so vključeni, še zlasti zato, ker je veliko bolezni izraz neupoštevanja avtonomije osebe. Bolniki so bolj odvisni od drugih ljudi, bolj odvisni so tudi sorodniki in vsi, ki zanje skrbijo. Zdi se, da se glede teh vprašanj vsaka generacija znajde pred novim začetkom. Pokaže se, da niso bistvene vloge vključenih ljudi, ampak njihovo razumevanje medsebojne prepletenosti in pomoči.

Drugi zvezek (Etično znanje strokovnega osebja, *Ethikwissen für Fachpersonen*, 290 str.) obravnava etično tematiko različnih področij delovanja (medi-

cina, terapija, nega, duhovna oskrba v bolnicah, socialno delo, etične delavnice, razvijanje teamskega dela ipd.). Ta zvezek je namenjen osebnemu študiju – je učbenik –, je pa tudi orodje za refleksijo v skupini. Knjiga temelji na interdisciplinarnosti kot metodi, po kateri delo poteka. Ne uči interdisciplinarnosti kot takšne, ampak razpravlja o konkretnih etičnih vprašanjih, ki se pojavljajo znotraj te metode dela. Veliko stvari je na videz znanih, v resnici pa zastavljenih povsem na novo. Knjiga je zanimiva prav zaradi samega pojmovanja tako imenovane socialne konstrukcije znanja in odločanja.

Tretji zvezek ima naslov *Prenos etike v institucijo (Ethiktransfer in Organisationen)*, 260 str.). Knjiga poudarja, da ima veliko tako imenovanih etičnih vsebin značilnost prenosa, povezave, mostu (*interface*). Veliko stvari je torej odvisnih od struktur in procesov. Organizacijski vidik v sodobnih zdravstvenih ustanovah je utemeljen na kulturi etičnega odločanja, pri tem pa etika ni nekakšno eksterno pravilo, ampak povezuje med strukturo in dejanjem. Knjiga govori o podpornih sistemih v organizaciji, ki so dinamične strukture. V njih in po njih se reflektirajo prednosti in pomanjkljivosti konkretne realizacije posameznega (problematičnega) dejanja. Nekako je to nadgradnja paradigme ravnanja ob morebitnem nastanku napak.

Četrty zvezek govori o odgovornosti v politični razpravi (*Verantwortung im politischen Diskurs*, 230 str.). Ta zvezek tematizira gospodarske in politične vidike zdravstvenega sistema. Sistem postaja vse bolj kompleksen in zahteven za vodenje in upravljanje. Večinoma se to kaže v zviševanju stroškov zdravljenja in v bremenu, ki ga zdravstvo pomeni za državni proračun. Politični in gospodarski vidiki potrebujejo zgodovinsko in fi-

lozofsko-etično dopolnitev, da se ne spremenijo v »podjetniško« miselnost. Glavno vprašanje je način udeležbe vseh vpletenih, zlasti tudi pacientov. Avtorji s tem zvezkom spodbujajo k odkriti razpravi. Zato je ta zvezek nekakšen idejni nosilec celotne publikacije.

Peti zvezek razpravlja o etiki v znanosti (*Ethikdialog in der Wissenschaft*, 230 str.). Medtem ko ponuja pregled sedanjega položaja etike v znanosti, kaže tudi na to, da je bila etika v znanosti upoštevana bolj, kakor je mogoče sklepati iz nekaterih »etičnih« reakcij na znanstvene dosežke. Na drugi strani se etična vprašanja množijo še hitreje kakor sama kompleksnost znanosti. Zvezek je osredotočen na konkretno vprašanje, vendar je hkrati tudi izraz poguma, kako je mogoče nekatere medicinske probleme etično reflektirati brez strahu, da bi se s tem kršilo dostojanstvo udeleženi. Osnovni model je »integrativna etika odgovornosti«, ki samo sebe razume kot posredovanje etike v znanstvenih dilemah. Naj v tej zvezi omenim zelo zanimivo knjigo Michaela Gazzaniga, *The ethical brain*, s katero je izzval domnevne »varuhe dostojanstva«, ki pozabljajo na etiko kot način razmišljanja.

Priročnik za etiko v zdravstvu je bil pozitivno sprejet in je dosegel tudi drugače visoke ocene tako glede strokovnosti kakor tudi didaktične vrednosti. Dragoceni so predvsem posamezni intervjuji, v katerih se pokaže, da je eden glavnih »etičnih problemov« etike v tem, da zamuja in da se težko vključuje v razprave, ki zahtevajo spremembo paradigme.

Anton Mlinar

Matjaž Ambrožič. *Spomini in Semeniška kronika 1941–1944 Ignacija Nadraha*. Viri 30. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije, 2010. 219 str. ISBN: 978-961-6143-32-5.

Razgibana življenjska pot Ignacija Nadraha (1868–1951), uglednega duhovnika ljubljanske škofije, apostolskega protonotarja, dolgoletnega generalnega vikarja, ravnatelja semenišča v Ljubljani in stolnega prošta je bila tesno prepletena z osrednjimi ustanovami ljubljanske škofije. Poznali so ga številni duhovniki, ki so bili v enem ali drugem obdobju svojega življenja njegovi gojenci, sodelavci ali vključeni v ukrepe, ki jih je sprejemal generalni vikar. I. Nadrah je imel pomemben vpliv na stanje v škofiji; zato ni bilo nič nenavadnega, da je že zgodaj pritegnil pozornost nosilcev nove oblasti, ki je nastajala v Sloveniji med vojno, in bil junija 1945 deležen njihovih represivnih ukrepov. M. Ambrožič je z objavo Nadrahovih spominskih zapisov in semeniške kronike pripravil za splošno dostopnost pomembna vira.

To sta dva vira. Najprej imamo spomine (v rokopisu obsegajo 297 strani, v publikaciji pa 177 strani), ki jih je I. Nadrah kot 73-letnik zapisal med julijem 1941 in julijem 1943 in je z njimi »verjetno želel napraviti obračun čez svoje življenje in delovanje, saj je čutil, da se stari časi, ki se jih je z užitkom spominjal, zaradi nove svetovne vojne za vedno poslavljajo«, kakor pove pisec uvoda (20). Po mnenju M. Ambrožiča so spominski zapisi »neke vrste apologija njegovega delovanja na različnih področjih verskega in družbenega življenja«, s spomini »se je želel zavarovati pred napačno zgodovinsko interpretacijo svoje osebnosti in delovanja s strani svojih nasprotnikov« (21), ki si jih je na različnih krajih zagotovo ustvaril. Ko je izvedel, da pripravlja svoj življenjepis tr-

novski župnik Franc Saleški Finžgar, s katerim je I. Nadrah večkrat prišel na kratko v stik, je želel predstaviti še svojo plat zgodbe in nekako prehiteti takrat že uveljavljenega pisatelja.

Objavljen je vir, ki daje informacije za boljše razumevanje vloge in ravnanja dveh voditeljev ljubljanske škofije: škofa dr. Antona Bonaventura Jegliča in dr. Gregorija Rožmana, s katerima je I. Nadrah pobliže sodeloval in vplival na sprejemanje njunih odločitev, pomembnih za vso škofijo. Pri tem je očitno namenil velik del pozornosti predvsem škofu A. B. Jegliču, ki je bil ob nastajanju spominov že med rajnimi, o svojem takratnem predstojniku škofu G. Rožmanu pa je spregovoril le mimogrede. Med nastajanjem spominov je bil I. Nadrah njegov generalni vikar, to je škofov najožji sodelavec, ki je imel dostop do informacij zaupne narave. Če upoštevamo, kako je bil previden pri zapisovanju pomembnih podatkov v prejšnjem obdobju, ne preseneča, da je bil za vojni čas še bolj previden.

Kot član stolnega kapitlja v Ljubljani, ki je imel v njegovem času odločilno besedo pri vrsti dejavnosti v škofiji in je škof potreboval njegovo soglasje pri sprejemanju pomembnih odločitev, je predstavil njegovo sestavo, njegovo vlogo in vpliv na sprejemanje odločitev, tudi širšega cerkvenega in družbenega pomena. Vsak kanonik je namreč opravljal vrsto nalog v cerkvenem in drugače javnem življenju.

Dragocene so tudi informacije o političnem in strankarskem življenju, o pomembnih politikih in ustanovah, ki so upravljale javne zadeve, o različnih cerkvenih združenjih, o njihovih medsebojnih odnosih in o vlogi klerikov v njihovem delovanju. I. Nadrah je bil s svojim znanjem in izkušnjami vpleten v delo številnih ustanov. Kot kaplan v Metliki,

v Trzinu in pri sv. Jakobu v Ljubljani je imel možnost, da se je seznanil tako z vlogo Cerkve na podeželju kakor v mestu. Njegovemu delu so dali izviren pečat zanimanje za katehetsko delo, usposabljanje katehetov in nadzorovanje šolskega katehetskega dela.

Drugi objavljeni vir je Kronika ljubljanskega škofijskega semenišča (v rokopisu 33 strani) za medvojni čas 1941–44 (pisanje je končal na začetku septembra 1944). Ko je nastopil službo vodja semenišča, je I. Nadrah ugotovil, da do tedaj ustanova ni imela kronike. Tudi sam je ni sproti pisal; to je močno obžaloval. Medvojni čas in omejene možnosti pastoralnega dela pa so mu ponudile priložnost, da je orisal pregled delovanja ustanove v treh študijskih letih. To je bil izjemen čas, neponovljive zgodovinske okoliščine, ki pa so jih semeniščniki do leta 1943 preživljali brez večjih pretresov. Velike spremembe so se začele po kapitulaciji Italije in po intenzivnem začetku uvajanja nove družbene ureditve.

Nadrahovo zanimanje za duhovne in intelektualne razmere med bogoslovci in njihovo vključevanje v pastoralno delo sta pripomogli, da se je ukvarjal tudi z raznovrstnimi mladinskimi združenji in gibanji, ki so imela svoje simpatizerje med bogoslovci oziroma so ti prinašali svoje izkušnje tudi za semeniške zidove. Ker so ohranjali stike s svojimi nekdanjimi voditelji, sta se razdeljenost in dajanje prednosti posameznim idejam čutila tudi med teološkim študijem. Bolje je mogoče razumeti vplive idej, ki

so se širile na Slovenskem, med študenti teologije, čeprav so bili drugače zaradi reda v semenišču manj v stiku z vsakodnevnim življenjem na ljubljanskih ulicah. Posamezniki pa so vendarle prihajali iz aktivnih mladinskih združenj in so svoje ideje želeli uveljavljati tudi med svojimi semeniškimi tovariši.

Za nepoznavalce delovanja osrednje vzgojno-izobraževalne ustanove vsake škofije, kakor je semenišče, objava spominov in kronike vsaj nekoliko odstre zator skrivnostnosti in oddaljenosti. Podobno bi smeli reči za predstavljanje samostanskih skupnosti, v katerih je I. Nadrah deloval ali imel z njimi stike: kot bister opazovalec je znal pomagati v marsikateri stiski, v katero so se vpletle samostanske skupnosti zaradi nespametnega odločanja ali nesposobnih voditeljev (voditeljic).

Kar prek tisoč opombam, ki so predvsem pojasnjevalne narave, daje v izdaji obeh virov dodatno uporabno vrednost imensko, stvarno in krajevno kazalo. Spisa I. Nadraha imata še večji pomen in verodostojnost, ker je avtor pri njihovem nastajanju lahko uporabljal uradne dokumente in imel na voljo osebni dnevnik (ki za sedaj velja za izgubljenega). Kakor v uvodu utemeljeno zapiše avtor spreminjanih besedil in urednik izdaje, bo moral vsak preučevalec cerkvenega in širšega javnega življenja na Slovenskem v 20. stoletju pri svojem delu odslej upoštevati tudi zapise Ignacija Nadraha.

Bogdan Kolar

Gino Concetti. *Le unioni di fatto*. Roma: Edizioni Vivere In, 1999. 124 strani. ISBN: 88-7263-148-3.

»Zunajzakonske skupnosti« (svobodne zveze) so dejstvo, pred katerim si

ne družba ne Cerkev ne moreta zapirati oči. Zapletenost vprašanja se pri istospolnih zvezah še stopnjuje, toliko bolj v poligamnih zvezah, za katere smo menili, da so zadeva preteklosti, zato je nji-

hov nastop v zahodnem svetu presenečenje. V teh oblikah vidi družba predvsem pravni vidik, Cerkev pa moralnega; obe zaznavata, da je s tem pod vprašanjem klasična družina.

Razne oblike svobodnih zvez so obstajale tudi v preteklosti. Javnost jih je tolerirala. Danes je to splošni pojav, ki se je razširil predvsem v deželah zahodne kulture. Nekdanja družbena izločenost se je spremenila v zahtevo po družbenem priznanju. Oblike in motivi svobodnih zvez so različni. Avtor meni, da bi morali te oblike opredeliti z njim ustreznimi imeni, ki izražajo njihovo naravo, nikakor pa ne z istim imenom – družina. V ožjem pomenu besede so to zveze, ki imajo neko stalnost, podobno zakonski zvezi. Zato zahtevajo zakonsko priznanje, družbene pravice in ugodnosti, za »partnerje« in za otroke.

Svobodne zveze ne nastajajo avtomatično, zaradi naravnih (bioloških) zakonitosti. Vzroke je treba iskati v novi, sekularistični miselnosti. Ta poudarja človekovo avtonomnost, nevezanost na sveto (religiozno), samozadostnost, zgolj zemeljsko dimenzijo. Nadaljevalo se je v času seksualne revolucije (osvoboditve od tabuja spolnosti), z naraščajočim feminizmom, s pravico do zakonske ločitve in splava, z zahtevo svobode zase in za druge. Vzroke je treba iskati tudi v skrajnem individualizmu, ki načrtno zavrača vsako vmešavanje družbe in drugih institucij v človekovo osebno življenje. Področje spolnosti je temu najbolj izpostavljeno. Zahteve relativistične etike so zavrgle obvezujoče norme, ki jih človek kroji in spreminja po svoji presoji. Človek prihaja do sklepa, da je vse, kar je možno, tudi dovoljeno. Tedaj se mu odprta vrata hedonizma (uživanja) z vsemi vključujočimi vidiki, kakor so potrošništvo, permissivnost, razvrat in spolnost. Ti in drugi negativni

fenomeni so znanilci bega pred odgovornostjo, ki jo zakonska zveza ima in utrjuje. To se zlasti kaže v begu pred sprejemanjem zakona kot nepreklicne odločitve, v begu pred starševstvom, ki že sproža demografsko krizo zahodnih dežel. Takó svobodne zveze izražajo in podpirajočasne in delne odločitve, kolikor so sploh odločitve in ne zgolj prehodni čustveni impulzi. Takšen beg je ne samo beg pred odgovornostjo, ampak tudi pred osebnim človeškim in moralnim zorenjem, ki se prej ali slej pokaže tudi na družbenem področju. Fenomen »podaljšane mladosti« je izrazit primer pomanjkanja odgovornosti in zrelosti, za katero si morajo prizadevati mladostnik, družina (starši) in družba.

Razširjenosti svobodnih zvez gotovo botrujejo tudi ekonomski razlogi, ki pa niso prevladujoči, vsaj ne v vseh središnih. Med te razloge štejemo: vprašanje dote, pomanjkanje sredstev za vzdrževanje družine, brezposelnost enega ali obeh kandidatov. Zdi se, da se v naših razmerah bolj uveljavlja zadržek glede možnosti primerne sklepanja zakona pred družbo (priprava, gostija, stanovanje ipd.). Nič manj niso pomembne spremembe miselnosti, ki v duhu načela svobode in odločitve sprejema ali tolerira razne oblike skupnega življenja (kohabitacije) in bolj upošteva osebo in njene pravice kakor pa njen družbeni status. Čeprav je to načelo kot načelo sprejemljivo, so posledice za novo skupnost in za družbo negativne: permissivnosti ni videti meja.

V iskanju in naštevanju vzrokov ne moremo mimo dejstva, da je podoba zakona in družine močno ogrožena. Ogrožajo jo skromno ali nikakršno spoznanje bistva in lepote zakonskega (družinskega) življenja, drame in ločitve mnogih zakonov, izenačevanje raznih

oblik skupnega življenja, izbira lažje poti, pomanjkanje religioznega (zakramentalnega) pojmovanja zakona/družine in ustreznega vrednotenja zakona kot naravne in religiozne danosti in poklicanosti k uresničevanju sebe in družinske skupnosti kot božje podobe.

Področje zakona in družine in raznih oblik skupnega življenja ima za posledico mnoge pomembne spremembe. Sociološke raziskave vplivajo na javno mnenje, to mnenje pa na politične odločitve, ki – sklicujoč se na demokratični princip večinskega mnenja – uveljavljajo permissivno ravnanje. Tako se ustvarjajo nova kultura in nov vzorec vedenja, nove »vrednote«, ki so v nasprotju z naravnim zakonom in z evangelijskim naukom. Ni torej pomembna resnica, marveč obstoječa praksa.

Demokratična družba, ki je nastala kot nasprotje absolutistične in totalitarne države, se je znašla v novih pasteh: kako v prizadevanju za »skupno dobro« upoštevati nasprotujoča si mnenja in potrebe državljanov? Obstoj zunajzakonskih skupnosti pomeni za družbo močan izziv z družbenega, s pravnega, s socialnega in z etičnega vidika. Družba mora zagotoviti osnovne pravice – naravne, osebne in družbene, politične in gospodarske, kulturne in verske – vsem državljanom. Med pravicami mora vlada dati ravnovesje, harmonija. Na temeljno vprašanje, ali ima oseba pravico skleniti zakon, je odgovor pozitiven. Družba potrjuje takšno zvezo med dvema osebama različnega spola in jo varuje z zakoni. Tudi zakonska dvojica sprejema odgovornosti do družbe. Ali ta pravica vključuje tudi pravico do skupnega življenja (*more uxorio*) dveh neporočenih oseb? Nekateri to zagovarjajo v smislu človekovih pravic in načela, da družna ne sme posegati v človekovo intimno življenje. Po tej logiki ne obstaja-

jajo ovire za istospolne in medpartner-ske zveze. Upravičen ugovor je, da svobodne zveze zavračajo tako trajnost svoje zveze kakor družbeno odgovornost, medtem ko od družbe pričakujejo priznanje in ugodnosti. Primerjava zakonsko urejenih in svobodnih zvez je torej v nasprotju z načelom pravičnosti.

Kljub temu družba ne sme ravnati, kakor da svobodne zveze ne bi obstajale. Osebe živijo v skupnosti, med njimi obstajajo čustvene vezi, sprejemajo obveznosti drug za drugega in za otroke, imajo skupnost dobrin, njihova zveza je bolj ali manj trdne in trajne narave ipd. Variante so različne. Naloga družbe je, da v vseh in še tako različnih primerih ščiti človekove pravice. Kako? S prepovedjo svobodnih zvez ali s posebnim zakonom? Prva rešitev bi bila krivična; država ne bi samo prestopila praga svojih pravic, ampak bi zanemarila temeljno nalogo: spoštovanje osebe, varovanje njenih pravic, dati vsakomur, kar mu pripada. V poštev pride druga rešitev: rešitev teh »atipičnih« oblik skupnega življenja s posebnim zakonom, pri tem pa ima navzočnost otroka pomembno vlogo. Rešitve so pred velikimi juridičnimi in moralnimi izzivi. Ali smemo zakonske zveze, ki pred družbo izražajo kvalitete in sprejemajo nekatere obveznosti, izenačevati s svobodni zvezami? Načelo pravičnosti temu nasprotuje. Svobodne zveze imajo posebno naravo, ki odstopa od pravno utemeljene zakonske zveze, zato jih je treba tudi posebej obravnavati. Izbirajo lažjo pot, z manjšo ali nikakršno odgovornostjo glede trajanja, odnosov ipd. Primerjave povedo, da cerkveno sklenjeni zakoni sprejemajo večjo stopnjo odgovornosti (čeprav so tudi ti ranljivi), sledijo jim civilni zakoni (dovoljujejo ločitev, ki je drama za vse – za starše in za otroke), nato svobodne zveze. V naravi teh zadnjih je, da ne spre-

jemajo ne juridičnih ne moralnih obveznosti, zato je tudi – po njihovi naravi – nestabilnost takšnih zvez večja.

Z juridičnim je povezano tudi moralno področje, ki je še občutljivejše. Današnja družba je laicistična. Ne ozira se na versko prepričanje (državljanov, poslancev) ali mu celo odkrito nasprotuje. Pogosto se dogaja, da z zakoni dopušča jo že uveljavljene negativne prakse. Realizem cerkvenega moralnega nauka se ravna po načelu, da je takrat, ko ni mogoče uveljaviti zahtev moralnega zakona, treba omejiti dejanje in njegove posledice (prim. Janez Pavel II., *Okrožnica Evangelij življenja* 74). Toda najprej se morajo v smislu demokratičnega parlamentarizma, svobode in dialoga zavzeti za to, da bi se v duhu odgovorne in prepričljive argumentacije slišala moralna resnica in evangeljsko sporočilo tudi v javnem življenju.

Naloga družbe je, da na razne načine ureja družinsko politiko s tem, da družino v njenem nastajanju in nalogah podpira. Zaposlitvena, stanovanjska in davčna politika, podpiranje materinstva, skrb za kulturne, družbene in verske vrednote so področja, ki odtehtajo rast svobodnih zvez. Pomembne so laiške pobude v smeri promocije in varovanja družine.

Čeprav nekatere evropske države, med njimi tudi pretežno katoliške (npr. Španija), zlasti pa skandinavske, priznavajo svobodne zveze (heterospolne in istospolne), vendar jih obravnavajo kot zveze posebne vrste (*sui generis*, v it. *coppia registrata*). Administrativne ustanove imajo zanje celo poseben urnik.

Na podlagi antropoloških prvin in božjega razodetja Cerkev zagovarja zakon in družino kot primarno življenjsko skupnost staršev in otrok, ki je v blagor njenih članov in družbe. Pri tem ima

Cerkev vedno manjšo podporo družbe in javnosti, kolikor celo ne nasprotujeta njenim stališčem. Družba s svojimi zakoni dopušča razne vzorce skupnega življenja in ravnanja (ločitev, splav), ki je za nekatere zelena luč za svobodno in lahko izbiro. Dejstvo, da so bila nekatera dejanja doslej kazniva, sedaj pa so nekazniva, ne spremeni narave samih dejanj. Medtem Cerkev oznanja evangelijske vrednote, ki jih družbena praksa drugače pojmuje. Nasprotja, ki se iz tega rojevajo, obremenjujejo medsebojne odnose in zamegljujejo spoznanje resnice o zakonu in družini. V luči vere so razne oblike svobodnih zvez »moralni nered«, ki nasprotuje temeljnim zakonitostim same narave in prihodnosti obeh družb (civilne in cerkvene). Nastop svobodnih zvez, ki niso le značilnost našega časa, je krščanstvo zavračalo kot odklon od razodetega nauka, ki daje družini naravo in podobo medosebnega odnosa med Bogom in človekom (ljubezen, zvestoba, rodovitnost). Čeprav krščanskega pogleda na zakon in družino ni mogoče vsiljevati drugače mislečim, ima človek pravico, krščanski predlog spoznati, sprejeti in zagovarjati. Pomemben vidik zakona in družine je služba življenju, to je potomstvo. Tudi to področje je postalo vir razhajanj, kolikor nekateri menijo, da je otrok pravica, ne pa dar, kolikor se zahteva po otroku med neplodnimi pari, med svobodnimi in istospolnimi zvezami, med samskimi in kot nadomestno materinstvo uveljavlja s sodobnimi tehnikami reprodukcije. Pri tem se uveljavlja pravica do starševstva, medtem ko se zanemarja pravica otroka do staršev, njune medsebojne in starševske ljubezni, trdnosti in zrelosti odnosov, različnosti darov ipd. V teh in drugih primerih je na razne načine ogroženo človeško dostojanstvo, tako staršev kakor otrok. Krščanski pogled na zakon in družino je

nedvoumen: družina, utemeljena na zakonu, je zveza med možem in ženo, je trajno občestvo življenja in ljubezni, je podoba božje ljubezni, ki je vir življenja in medsebojnega dopolnjevanja, moč pa prejema v zakramentalni navzočnosti Boga samega. Človekove želje, pričakovanja in prizadevanja najdejo odgovor v božjem idealu zakona in družine.

Upoštevajoč obstoječe stanje in dejstva, pristopa Cerkev k svobodnim zvezam na dva načina: s preventivno vzgojo in s prenovo. Njena naloga, mnogo pomembnejša, kakor je naloga družbe, je vzgoja za ljubezen, je pastoralna skrb (in ne obsodba!) za te, ki živijo v takšnih zvezah, je evangelizacija zakona in družine, ki bolj kakor besedno prepričevanje potrebuje pričevanje zakoncev, z začetkom pri domači družini in okolju. Neuspeli zakoni (ločitve) in svobodne zveze so postali razlog (multiplikator) za naraščanje novih ločitev in podobnih zvez, namesto da bi uspeli zakoni v mladih prebudili zavest poklicanosti za zakon in družino. Tako postane evangelizacija pristno pričevanje in pričevanje evangelizacija.

V tem smislu so dragocene navedbe Janeza Pavla II. (*Posinodalna apostolska spodbuda o družini* (1981), *Pismo družinam* (1994)) in izjave pastirjev krajevnih Cerkev v Italiji (D. Tettamanzi, C. Caffarra, C. Ruini in drugi) in nekaterih evropskih in drugih škofovskih konferenc. Janez Pavel II. se odziva na stališča Evropskega parlamenta glede istospolnih oseb, ki ne smejo biti diskriminirane, toda poroka med njimi, pa tudi svobodne zveze so moralno nedopustne. Nedopustno je, da so takšne zveze izenačene z družino, ki je s tem oslabiljena v svoji izvorni podobi in pomenu za človeštvo. Nedopustno je, da družba priznava naravo družine tistim, ki ne priznavajo družbenega pomena izvirne družine.

Ob koncu knjige avtor povzema temeljno misel in spoznanje. Družina je naravna ustanova, ki presega razna religijska in ideološka stališča. Obstoj svobodnih zvez, ki zagotovo niso dosežek, s katerim bi se naša kultura lahko ponašala, je treba kljub vsemu upoštevati. Ustave posameznih držav morajo dosledno upoštevati dostojanstvo osebe, dimenzije njenega življenja, med drugim tudi družine. Razumevanja človeka, njegovega dostojanstva in poklicanosti, kakor ga v duhu resnice, pravičnosti in svobode sprejema svetopisemsko razodetje, ni mogoče enačiti s katerokoli obliko ustavne ureditve; ta je po svoji naravi spremenljiva, podvržena človeškim pojmovanjem ali ideološkim željam. Toda razne življenjske oblike in dejstva ne smejo spremeniti vrednotenja družine, ki jo naš čas postavlja na tako trhle temelje zanižanja človekovega dostojanstva in njegovih pravic. Med družino kot skupnostjo oseb, moža in žene, ki ju družijo trajna in nerazdružljiva ljubezen in ljubezen do potomstva, in svobodno skupnostjo oseb različnega ali istega spola ne obstajajo družbenojuridične vzporednice, ki bi ti ustanovi izenačevale. Prva prispeva zanjeno značilne dobrine v zakladnico družbenega življenja, sprejema svoj delež odgovornosti do družbe, zato je upravičena do polnega spoštovanja, medtem ko druga beži pred obveznostmi. Naloga Cerkve je, svobodno oznanjati verski nauk o družini kot nezamenljivi dobrini za osebo, za samo družino in za družbo, ne da bi koga zavezovala k sprejetju teh stališč. Naloga družbe pa je, da vrednote, ki jih oznanja krščanstvo, premisli in vključuje v svoje naloge. S tem se ustvarjajo ploden dialog, medsebojno bogatenje in varovanje vrednot, ki so vsem v korist.

Knjiga izpod peresa italijanskega filozofa in pravnika odseva globoko pozna-

nje etičnih razpotij današnjega človeka, zlasti mladega rodu. Navajamo nekaj naslovov njegovih del: *Evtanazija – pravni, teološki in moralni vidiki* (1987), *Smrtna kazen* (1993), *Davčna etika* (1995), *Spol in zakramenti* (1996), *Krščanska družina in tehnološki model* (1996), *Pravice homoseksualcev* (1997), *Človeški embrion – eden izmed nas* (1997), *Kloniranje* (1998) ... Razen v sklepnem delu ne navaja ugotovitev in mnenj drugih avtorjev. Ne obremenjuje se z navajanjem statističnih podatkov, odvisnih od mnogih zunanjih dejavni-

kov. Sledi pa spoznanjem razuma in življenjskega izkustva, ki sta odprta v naravo, najboljšo učiteljico življenja, v smislu reka: »Narava uči« – *Natura docet*. Kdor je ne spoštuje, bo prej ali slej ostal na suhem. Uči tudi glede na človeški razum in spoznanje, glede na ravnanje po vesti in glede na izkustvo tisočletij. Kdor ravna v nasprotju s svojo naravo, ravna proti sebi. Ponavlja se starozavezna odločitev: Izberi življenje!

Rafko Valenčič

Franc Maršič

Konceptualizacija religijske pedagogike v preventivnem vzgojnem sistemu Janeza Boska. Doktorska disertacija, mentor Janez Vodičar, somentor Stan-ko Gerjolj. Ljubljana: 2009. X, 414 str.

Mag. Franc Maršič SDB je v svoji doktorski nalogi predstavil oblikovanje vzgojnih konceptov pri Janezu Bosku in njihovo povezanost z religijskimi vsebinami. Same-mu naslovu je dodal podnaslov: Zgodovinski in idejni vplivi na pedagogiko Janeza Boska, ki kaže na njegovo temeljno raziskovalno izhodišče. Delo je nastalo kot plod dolgoletnega raziskovanja izvirne salezijanske literature in podiplomskega študija na papeški salezijanski univerzi v Rimu. Ker je Janez Bosko praktik, ki je bolj malo teoretično pisal, so pa o njem in o njegovem vzgojnem delu pisali drugi, je težko strogo omejiti polje raziskovanja in izbrati zgolj eno samo izhodiščno področje. Avtorju je v zvestobi izvirnim tekstom in utečenim interpretacijam preventivne pedagogike uspelo predstaviti tokove, ki so vplivali na Janeza Boska, prikazati, kako so se pri njem razvijali v samem pedagoškem delu, in možnosti, ki jih takšen pristop daje za današnjo religijsko pedagogiko. Naloga ima poleg uvoda še sedem poglavij in obsežen seznam literature.

Po uvodni predstavitvi ciljev in metod dela v prvem poglavju umesti Janeza Boska v zgodovinski okvir političnega in cerkvenega dogajanja. Predstavi njegovo odraščanje v veri, kakšnih vzgojnih metod je bil sam deležen med šolanjem. Še posebej sta izpostavljena njegovo zorenje v veri in potek teološkega izobraževanja. Že takrat se je dejavno vključeval v poskuse vzgoje in izobraževanja, saj se je čutil od samega otroštva dalje poklicanega za to delo v Cerkvi. Pri tem delu je bil že od začetka zaznamovan z duhovnostjo sv. Alfonza Marije Ligvorija in osebnega duhovnega voditelja, svetniškega Jožefa Cafassa.

V tretjem poglavju avtor predstavi temeljne pedagoške silnice v Italiji za časa Janeza Boska. Bolj temeljito oriše Johanna Heinricha Pestalozzija in Johanna Friedricha Herbarta. Pri obeh poskuša odkriti motive za novo pedagoško misel in rešitve, ki jih ponudita, še posebno za religijsko vzgojo. Oba klasika pedagogike uporabi, da lažje umesti tudi pedagoške rešitve Janeza Boska v same koncepte pedagogike tistega časa. V istem poglavju predstavi tudi šolstvo v Piemontu v 19. stoletju z njihovimi ključnimi akterji. Široka paleta izvirnih rešitev tistega časa na področju šolstva je ozadje raziskovanja pedagoške misli v poznejšem salezijanskem preventivnem sistemu. »Don Bosko je s svojo držo presegel nerodovitno bojevito razpoloženje na šolskem področju. Začel je organizirati svobodno izobraževanje in vzgojo na povsem katoliških temeljih, korenine svoje dejavnosti pa je pognal v tisti del populacije, ki ga je najbolj globoko okužil virus jakobinizma in laicizma.« (80)

Četrto poglavje prinese antropološko študijo o okoliščinah in možnostih religijske vzgoje in izobraževanja. Predstavi temeljne momente, ki človeka oblikujejo kot

religijsko bitje. Omeji se na filozofsko, sociološko in psihološko pojmovanje človeka v odnosu do verskega življenja, ki ga najde v strokovni literaturi časa in okolja Janeza Boska. Aplikativnost teh teoretičnih pristopov na področju religije raziše v duhovnem življenju posameznih redovnih skupnosti v Cerkvi, ki so bile prvenstveno vzgojno naravnane, njihov končni cilj je bilo odrešenje tako tukaj kakor v večnosti. »Lahko rečemo, da je vse pedagoško delovanje po svoji naravi metodološko kazanje poti, ki ji je potrebno slediti, da bi dosegli glavni cilj: zveličanje duše, in posledično tudi drugi cilj: osebno etično promocijo in preoblikovanje družbe.« (193)

Z izdelanim zgodovinskim ozadjem in teoretičnim orisom tako v petem poglavju prikaže razvoj preventivne pedagogike. Najprej predstavi glavne mislece, ki so z vidika krščanske teologije pripravljali temelje za praktično uporabo preventivne pedagogike. Ob predstavitvi posameznih vzgojiteljev iz začetka 19. stoletja opozori na njihove različne aplikativne prvine, še posebno na tiste, ki so pozneje vplivali na delo Janeza Boska. Bosko je predstavljen ob koncu poglavja s svojimi temeljnimi koncepti družinskosti in asistence.

Šesto poglavje je v celoti posvečeno religijski pedagogiki Janeza Boska. Iz prej predstavljenih predhodnikov in iz humanistične naravnosti krščanskih vzgojiteljev je razvil pedagogiko, ki upošteva integralnost človeške osebe. Avtor se spopade s konceptom sodobne pedagoške misli o subjektu in objektu vzgoje. Odgovor na to dilemo je celovitost osebnega pristopa v prvih salezijanskih ustanovah, kjer je preventivni sistem integralno vključeval versko razsežnost za graditev celostne osebe. »Prej in bolj kakor predloženi cilji in vzgojne vsebine sta temeljnega pomena – tako v don Boskovi izkušnji kakor v njegovih teoretičnih zapiskih – osebni odnos in pravi namen vzgojitelja.« (256) Antropološki koncept vernosti, razumnosti in ljubeznivosti je uporabljen za ustvarjalno preseganje sodobne dileme vzgojne oblasti. Vzgojitelj je spremljevalec, ki ne izgubi svoje odgovornosti, hkrati pa pri tem pušča pri miru in celo zahteva vzgajančevo lastno pobudo in svobodo. Mladost pri Janezu Bosku ni pomenila podrejenosti ali gole nevednosti, ampak vir veselja, poleta in želje po osmišljanju. To je mogoče v budni navzočnosti vzgojitelja, ki prav prek krščanstva lahko odpira in oblikuje začeto življenjsko pot posameznega mladostnika. Avtor opozori na pedagoško uporabnost raznih oblik pobožnosti pri Janezu Bosku in poveže njegovo delovanje s teoretičnimi pogledi iz prejšnjih poglavij.

V zadnjem poglavju se loti umestitve preventivnega vzgojnega modela, kakor ga najdemo pri izvirih salezijanskega dela, v sodobni čas. Najprej ga umesti v konkretni kontekst sodobnega mladostnika, nato ga poveže s Cerkvijo in s salezijansko družbo in iz teh okvirov išče potrebnost po preventivni religijski pedagogiki: »V tako okolje vstopa kot preverjena možnost preventivni vzgojni sistem Janeza Boska, ki tudi v težkih zgodovinskih okoliščinah ter v zgodbah revnih in zapuščenih mladih ustvarja vedno nove pogoje za življenjski optimizem in eshatološko upanje. V človeku in v medsebojnih odnosih lahko odkrijemo nekaj svetega in presegajočega. Globalizacijsko vprašanje človekovega preživetja usmerja mlade in odrasle v globalno vprašanje človeškega postajanja biti človek, torej v vprašanje modrosti, ki se potem odraža v etičnosti življenja.« (374)

Ob branju bo tako lahko vsak zaznal, da je to res prepleteno in zavzeto delo mnogih katehetov in vzgojiteljev, ki so v nemirnem 19. stoletju poskušali odpreti

nove poti za vzgojo in izobraževanje; sv. Janez Bosko jih je modro združil in uporabil pri svojem delu. Ob še vedno nejasnem naslovu in razumevanju pojma, kakor je koncept, je v nalogi avtorju uspelo pokazati, da govorimo o sinergiji različnih zavzemanj za človeka, ki imajo korenine v krščanskem humanizmu. Vendar je tudi poudarjeno in pokazano, da tako Pestalozzijsva praktično-konceptualna iznajdba kakor teoretično dodelan Herbartov vzgojno-izobraževalni sistem lahko odkrije svoje utelešenje prav v preventivnem sistemu Janeza Boska.

Bosko je zmožal koncepte svetne pedagogike prevesti v svoje lastno prizadevanje za vzgojo v veri mladih proletarcev iz Turinskih ulic. Prav tako je uspešno uporabil – na dvorišču, v delavnici in v šoli – religiozne vzgojne momente. Tej uspešni združitvi bi lahko rekli: dosledno v praksi izpeljane Pestalozzijsve paradigme celostne vzgoje, čeprav bi ji lahko očitali neizdelano sistematičnost didaktičnega procesa po Herbartu, in preventiva, ki vključuje prav to herbartijansko zahtevo po znanstvenosti in načrtnosti. Ta vizija je ves čas pred očmi in iz tega poskuša avtor tudi izpeljati aktualizacijo preventivnega sistema. Kljub nekaterim pomislekom mu je uspelo vsaj nakazati, kako bi bili koncepti preventivnega sistema iz 19. stoletja v porajajoči se industrijski družbi Turina lahko učinkoviti danes.

Delo je odprlo možnosti za celovit pogled na razvoj preventivnega vzgojnega sistema. Pri tem je antropološko izhodišče temeljno. Saj religijska pedagogika v Valdoccu vedno odgovarja na zahteve konkretnega mladega človeka s čisto specifičnimi potrebami in problemi. Prav to na koncu odpira vprašanja, ki čakajo, da bodo iz teoretičnega premisleka prešla v prakso pri delu z mladimi.

Lahko rečemo, da so v nalogi doseženi trije glavni cilji. Ves čas se vračamo k izvirom salezijanskega preventivnega sistema, pokazana je globoka humanistična paradigma, ki doseže vrh v krščanski ljubezni, v kateri je nujno vzgoja stvar srca, in odpirajo se možnosti aplikacije te pedagoške usmeritve za danes. Prav tukaj bi si lahko želeli še večje ustvarjalnosti pri razvoju tako teoretičnega kakor praktičnega vidika preventivnega sistema. Naloga bi bila lahko tudi bolj koherentna pri sledenju razvoju temeljnih konceptov preventivne pedagogike.

Janez Vodičar



Sveto pismo. Nova zaveza in Psalmi.

Jeruzalemska izdaja.

Skupina prevajalcev in drugih sodelavcev, zbranih okoli katedre za Sveto pismo in judovstvo na Teološki fakulteti, je v akademskem letu 2009/2010 zaključila prvi del projekta novega komentiranega prevoda Svetega pisma: Sveto pismo: Nova zaveza in Psalmi. Jeruzalemska izdaja. Ljubljana: Teološka fakulteta / Založba Družina, skupaj z dodatki 980 strani.

Značilnost knjige je standardizacija besedišča, stalnih besednih zvez in sloga v skladu z izvirnikom in s slovenskim izročilom v prevajanju in komentiranju Svetega pisma. Uvodi, opombe pod črto, reference na robu in številni dodatki, od katerih je najboljšejši slovar tematskih opomb, prinašajo vse temeljne informacije, ki zadevajo celotno Sveto pismo. Knjiga je zasnovana in urejena po enotnem uredniškem načrtu in združuje znanstvene, strokovne in estetske kakovosti.

Ljubljana: Teološka fakulteta in Založba Družina, 2010. 980 str. ISBN: 978-961-222-789-0.

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

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebnih 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. (*Devetdnevica 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, koncilske 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.