

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Razprave

- Eberhard Schockenhoff *About the ethos of theology*
- Irena Avsenik Nabergoj *Semantika resničnosti in resnice v Svetem pismu*
- Igor Bahovec *Odnos do preteklosti in slovenska razdeljenost*
- Peter Rožič *A Critique of MacIntyre's Self-Correction Attempt*
- Bogdan Kolar *Nekateri vidiki zadnjega desetletja o papežu Piju XII.*
- Stanislav Južnič *Sorodstvo častivrednega škofa Baraga ob Zgornji Kolpi*
- Andrej Saje *Simulacija privolitve v zakon*
- Józef Stala *Katechese im Zeitalter der Postmoderne*
- Barbara Simonič idr. *Značilnosti in posledice verske zlorabe*
- Klelija Štrancar *Duhovna razsežnost paliativne oskrbe v dialogu s Heideggerjevo in Levinasovo eksistencialno mislijo*
- Saša Knežević *(Nacionalni) ponos v humanistični in v novozavezni interpretaciji*

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 74

2014 • 1

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

1

**Letnik 74
Leto 2014**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2014

ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

1. **Mirjam Filipič**, Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**, Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**, Brez časti, svobode in moči
4. **Brigita Perše**, Prihodnost župnije
5. **Mojca Bertancel**, Nedolžna žrtev
6. **Mateja Demšar**, Dar odpuščanja
7. **Loredana Peteani**, Narodi v luči Božjega ljudstva in njihovo poslanstvo

ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

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

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

RAZPRAVE / ARTICLES

- 7 Eberhard Schockenhoff, About the ethos of theology: A science of faith between the Church and a secular society**
O etosu teologije: znanost vere med Cerkvijo in sekularno družbo
- 29 Irena Avsenik Nabergoj, Semantika resničnosti in resnice v Svetem pismu**
Semantics of reality and truth in the Bible
- 41 Igor Bahovec, Odnos do preteklosti in slovenska razdeljenost: medvojno in povojno obdobje kot torišče delitev in naloga za prihodnost**
Attitude toward the past and Slovenian polarization: World War II and the post-war period as a cause of the polarization, and the task for the future
- 55 Peter Rožič, A critique of Macintyre's self-correction attempt: A better metaphysical grounding?**
Kritika MacIntyrejevega poskusa samopopravka: Boljša metafizična podlaga?
- 61 Bogdan Kolar, Nekateri vidiki zgodovinskega zadnjega desetletja o papežu Piju XII.**
Some aspects of the historiography on Pope Pius XII in the last decade
- 77 Stanislav Južnič, Sorodstvo častivrednega škofa Baraga ob Zgornji Kolpi: ob dvestoletnici njegovega strica, želimeljskega župnika Janeza Nepomuka Jenčiča**
Upper Kolpa valley relatives of the venerable Bishop Baraga
- 93 Andrej Saje, Simulacija privolitve v zakon**
Simulation of matrimonial consent
- 107 Józef Stala, Katechese im Zeitalter der Postmoderne: „Grundsatzprogramm für die Katechese der Kirche in Polen“ aus dem Jahr 2010**
Kateheza v postmoderni dobi: Temeljni katehetski program Cerkve na Poljskem iz leta 2010
Catechesis in the postmodern age: „The core curriculum of catechesis of the Catholic Church in Poland“ from 2010
- 119 Barbara Simonič, Tina Rahne Mandelj in Rachel Novšak, Značilnosti in posledice verske zlorabe**
Characteristics and consequences of religious abuse
- 129 Klelija Štrancar, Duhovna razsežnost paliativne oskrbe v dialogu s Heideggerjevo in Levinasovo eksistencialno mislijo**
Spiritual dimension of palliative care: Dialog with existential thought of Heidegger and Levinas
- 141 Saša Knežević, (Nacionalni) ponos v humanistični in v novozavezni interpretaciji**
(National) pride in humanistic and New Testament interpretation

OCENE / REVIEWS

- 151 Janez Juhant**, From Ethical Person to Dialogical Society (**Ana Martinjak Ratej**)
- 153 Frank J. Coppa**, The Life and Pontificate of Pope Pius XII: Between History and Controversy (**Bogdan Kolar**)
- 155 Stipe Nimac in Brigita Perše**, Župa u povijesnim mijenama (**Peter Kvaternik**)
- 157 Stanko Gerjolj in Franz Feiner, ur.**, Gestaltpädagogik Heute und Morgen (**Janez Vodičar**)
- 160 Linda Jarosch in Andrea Larson**. Vidim se v tebi: Odnos med materjo in hčerjo – ključ do osebne moči (**Mateja Centa**)

POROČILO / REPORT

- 163 Mednarodna konvencija ASEES na temo revolucija, Boston, 21.–24. november 2013** (**Peter Rožič**)

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

- 167 Navodila sodelavcem**

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Irena AVSENIK NABERGOJ

izr. prof. dr., za literarne vede PhD, Assoc. Prof., Literary Sciences
Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Faculty of Theology, University of Ljubljana,
ZRC SAZU Scientific Research Centre of SAZU
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
irena.avsenik-nabergoj@guest.arnes.si

Igor BAHOVEC

doc. dr., za sociologijo religije PhD, Assist. Prof., Sociology of Religion
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
igor.bahovec@guest.arnes.si

Stanislav JUŽNIČ

prof. dr., za zgodovino znanosti PhD, Prof., History of Science
Oddelek za zgodovino znanosti, Univerza v Oklahomi History of Science Department, University of Oklahoma
601 Elm, 625 Norman OK 73019-3106, ZDA
stanislav.juznic@kostel.si; stanislav.juznic-1@ou.edu

Saša KNEŽEVIČ

dr., ekonomske vede PhD, Economy Sciences
Fakulteta za poslovne vede, Katoliški inštitut Faculty of Business Studies, Catholic Institute
Ciril - Metodov trg 9, SI – 1000 Ljubljana
ehangar@gmail.com

Bogdan KOLAR

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

Peter KVATERNIK

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

Ana MARTINJAK RATEJ

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

Rachel NOVŠAK

dr., zakonska in družinska terapija PhD, Marital and Family Therapy
Zavod Namen Namen Institute
Erjavčeva 25, SI – 1000 Ljubljana
rachel.novsak@guest.arnes.si

Tina RAHNE MANDELJ

spec., zakonska in družinska terapija, doktorand UL Specialist, Marital and Family Therapy, Doctoral Student
Punčica: terapevtski in izobraževalni inštitut Punčica: therapeutic and educational institute
Ponoviška cesta 12, SI – 1270 Litija
tina.rahne@gmail.com

Peter ROŽIČ

dr., podoktorski raziskovalec, politologija PhD, Postdoctoral Research Scholar, Political Science
Santa Clara University, Department of Political Science
500 El Camino Real Santa Clara, USA – California 95053
prozic@scu.edu

Andrej SAJE

doc. dr., za cerkveno pravo PhD, Assist. Prof., Canon Law
Fakulteta za poslovne vede, Katoliški inštitut Faculty of Business Studies, Catholic Institute
Ciril - Metodov trg 9, SI – 1000 Ljubljana
andrej.saje@rkc.si

Eberhard SCHOCKENHOFF

akad. prof. dr., za moralno teologijo Acad., PhD, Prof., Moral Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Freiburgu Theologische Fakultät, Universität Freiburg
Platz der Universität 3, D – 79085 Freiburg i. Br.
eberhard.schockenhoff@theol.uni-freiburg.de

Barbara SIMONIČ

doc. dr., za zakonsko in družinsko terapijo PhD, Assist. Prof., Marital and Family Therapy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
barbara.simonici1@guest.arnes.si

Józef STALA

izr. prof. dr., za katehetiko PhD, Assoc. Prof., Catechetics
Teološka fakulteta, Univerza Janeza Pavla II. Theology Faculty, Pontifical University of John Paul II
Ul. Piłsudskiego 6, PL – 33-100 Tarnów
jozef.stala@upjp2.edu.pl

Klelija ŠTRANCAR

dr., duhovna oskrba v paliativi PhD, Spirituality in Palliative care
Vrtnarija 2 d, SI – 1360 Vrhnika
klelija.strancar@siol.net

Janez VODIČAR

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

Razprave

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 74 (2014) 1, 7–28

UDK: 272-42

Besedilo prejeto: 04/2014; sprejeto: 05/2014

*Eberhard Schockenhoff***On the ethos of theology: A science of faith between the Church and secular society***"I try to help mature Christians strengthen their capacity for making moral judgments rooted in faith."*

Eberhard Schockenhoff

Abstract: The aim of moral theology is not to teach people normative rules of conduct in life but to enable them to correctly understand moral principles and make moral judgments in their lives based on the Christian faith. Theology is a science that studies the faith, revelation and tradition of the Church. Moral theology is a branch of theology that focuses on the principles of ethical conduct in the light of the Scriptures, particularly the Gospel. It is thus faced with the need to harmonize biblical ethics and modern scientific findings, which is often difficult to achieve. Moral theologians, much like other scientists, engage in teaching, research, and public discourse. Their ultimate aim is to show modern Christians how to lead their lives, be involved in modern culture and help modern society resolve conflicts; they should therefore teach their students in this perspective and not just theoretically.

Key words: theology, moral theology, morality, ethics, teaching, research, public discourse, Christianity, Holy Scriptures

Povzetek: **O etosu teologije: znanost o veri med Cerkvijo in sekularno družbo**

Cilj moralne teologije ni, učiti ljudi normativnih pravil ravnanja v življenju, ampak jim omogočiti pravilno razumevanje moralnih načel in jih usposobiti za moralno presojo v njihovem življenju, za presojo, ki je v skladu s krščansko vero. Teologija je znanost, ki preučuje vero, razodetje in izročilo Cerkve. Moralna teologija je veja teologije, ki je osredotočena na načela etičnega vedenja v luči Svetega pisma, posebno evangelijev. Tako se sooča s stalno potrebo po harmonizaciji biblične etike in sodobnih znanstvenih dognanj, a to je pogosto težko doseči. Tako moralni teologi kakor drugi znanstveniki se ukvarjajo s poučevanjem, z raziskavami in z javno razpravo. Njihov prvi cilj je, pokazati modernim kristjanom, kako naj živijo svoje življenje, se vključujejo v sodobno kulturo in pomagajo moderni družbi pri reševanju napetosti. Zato naj moralni teologi tudi učijo in vzgajajo svoje študente v tej perspektivi in ne zgolj teoretično.

Ključne besede: teologija, moralna teologija, morala, etika, poučevanje, raziskave, javna razprava, krščanstvo, Sveto pismo

The Italian author and literary critic Claudio Magris, in his novel *The Danube: the Biography of a River*, describes a journey that took him from the source to the mouth of the river. Travelling the nearly 3000-kilometer course of the river, Magris discovers numerous cultural sites where today's traveller can encounter the roots of European culture. In an antiques shop in Prague he comes upon two volumes, in Latin, of Dr. Joseph Kachnik's *Etica catholica (Generalis and Specialis)*. Kachnik was professor of moral theology at the Theological Faculty of Olomouc in Moravia, where the book was published in 1910. Magris later describes his impressions upon looking through the book as follows: "The manual of Doctor Kachnik is a tract, with no pretence at originality, which simply aims at spelling out the teaching of the Church while discussing a great many forms of human behaviour, the problems to which they give rise, the norms and prescriptions that must be respected in given circumstances. In the course of the work, Kachnik investigates and classifies the forms of freedom and the necessity of action, the order and the nature of human and religious laws, duties and exceptions, deviations and habits, circumstances and passions, the differences between different sins and virtues, cases of adultery and the phenomenology of intoxication, moral and civil values, impediments, attenuating and exacerbating circumstances, the forms of fantasy that can throw the conscience into confusion and the treacherous self-deceptions with which the conscience tries to get round itself."

Although the author of this remarkable book seems to Magris to be not quite free from a certain comic pedantry and from a naïve clerical narrowness, he praises the psychological sophistication with which the author treats the handling of the scrupulous conscience. To judge by the amount of space this manual of moral theology dedicates to this abnormal development of conscience it would seem to have been a widespread phenomenon at this time. While Magris found the distinctions used in the book to describe different forms of behaviour quite strange – he noted that sinful acts got a lot more attention than praiseworthy ones – he found the practical suggestions that were offered to the confessor in his dealings with the scrupulous penitent quite convincing. In particular, the manual warns the confessor "to be patient with the over anxious, but quite strict with their phobias; to give them the assurance they need, but then to prevent them from indulging in their obsessive and self-centred guilt feelings; to prevent them during confession from laying out all their obsessions and presumed sins, especially in the case of shameful acts." Due to a great familiarity with the depth and lack of depth of the human psyche the scrupulous were challenged to overcome the love of being alone, which they wrongly took to be a sign of spiritual depth, and to rather seek relaxation in conversation and different kinds of company. These are in fact – on this point of practical wisdom the moral theologian even quotes Goethe's Mephisto – the essential steps to be taken in order to recover from the problem.

As far as the term *theologia moralis* is concerned, the history of our discipline goes back as far as the 16th century; however, with regard to the matter treated it is much older. In this sense the manual of Dr. Joseph Kachnik is a moral theologi-

cal publication of a relatively recent date. Yet I can barely imagine that the author of the work, whom I had not previously heard of and which fell into the hands of a poet of our time, belongs to a discipline that I teach in 2010, just 100 years later. The very question as to what he is doing when he does moral theology would have seemed very strange to the author of this work. Reflecting on one's own doing is a modern phenomenon, which shows the current lack of security in our discipline. Had Dr. Kachnik understood the question, however, then his answer would presumably have been that he sought, through his manual of moral theology, to help confessors exercise the art of directing souls in a combination of doctrinal reliability and pastoral kindness. His manual was intended to reach the conscience of the faithful through the confessor and to guide the former to right action.

I received a similar answer as a young doctoral student when I was presented in the Tübingen Halls of Residence to the then Papal Nuncio, "You are preparing yourself for an important task," he said to me, "teach the seminarians a solid moral theology so that they can instruct the people about how they should live." With an undertone of warning in his voice he added the Latin proverb: *parvus error in initio, magnus in fine*, a small error at the beginning leads in the end to major errors. I had the impression that he wanted to make me aware in this way of the special responsibility I would bear as a future moral theologian, in that I would be accountable not only for myself and my own behaviour, but also for the behaviour of the faithful. All too easily these latter could be led unawares along wrong paths through erroneous moral theological opinions.

In face of the concern on the part of the Papal Nuncio, I had to smile because he seemed to me to greatly overestimate the effective influence of moral theology on the lives of the people. Still, I was moved by his almost naïve belief that moral theological reflection could exercise such a direct influence. As I now look back on what I have done as a moral theologian, I think I can understand better than I did then why the warning of the Nuncio on the one hand moved me because of the genuine concern it expressed and on the other bewildered me because of its otherworldly naivety. The problem with his approach is not its conviction that moral theology should help guide people to a convinced and persuasive form of Christian life but rather its belief that this goal can be achieved at a merely doctrinal level at which we teach people how they are to live. In any case, strictly speaking, this hierarchical model of instruction needs an intermediate stage where moral theology first teaches priests and ministers how the faithful should live, in order that the priests and ministers can then correctly instruct the faithful.

This view is based on a fundamental misunderstanding of the relationship between moral theology and the practical everyday life of the faithful. It is not in fact the task of moral theology to take over the role of judging what is to be done by telling people what they have to do, but rather to help them to come to their own judgements. In place of a doctrinal model of instruction, which would define the task of moral theology as teaching what is morally right, we can have a ma-

ieutic understanding of ethics. In this view, moral theology understands itself as a form of midwifery that builds upon the capacity of the faithful for judgement and tries to help them toward a reflective understanding of their vision of life. It tries to guide those it addresses to their own moral awareness and, in terms of this image, accompany the development of an autonomous conscience capable of reflecting on its own ways of thinking. Moral theology communicates knowledge about practical living, which makes it possible for people to understand and act according to what they themselves have recognised as right in terms of their view of life. It attempts to replace the form of morality that is passed on through tradition and consists of a more or less automatic participation in the life of the Church. Such forms of morality normally do not live long in the face of opposition from the world and its different way of life. They need to be replaced by a personal, internalized practical knowledge of what to do on the basis of an independent capacity of judgement.

My first answer as to what I am doing when I do moral theology could therefore be: I try to help the students who attend my lectures or seminars to develop their capacity to judge what is right and wrong in issues that arise from their personal lives or their professional, civil and political activities. In other words, I want to lead them toward an independent use of their practical reason and to enable them to live confident Christian lives in secular culture. In addition to a free decision to adhere to the faith they need an alert critical awareness that is able to interpret and differentiate the signs of the times. The Second Vatican Council uses these terms not to promote a superficial conformity to cultural trends but rather to accept in "timely untimeliness" the challenges and conflicts of the present time, without falling into prejudices, banalities and ideological deformations of a given cultural context.

In order to reach the goal I am aiming at when I do moral theology I have to teach the students of this subject numerous elements of theoretical knowledge. They should get to know and understand different styles of ethics, different fundamental normative theories, their own moral tradition and the important insights of the human sciences (humanities). This approach to teaching should make it possible for them to understand better the empirical bases of moral phenomena: the development of conscience and its different forms, the unfolding of human identity, the human capacity for guilt, the range of free will etc. Important as these theoretical capacities are in the context of the academic work of a university, they are inadequate for the education of future priests, teachers of religion or pastoral assistants. It is not enough for these to be informed of various ethical theories and be able to solve complicated moral dilemmas. Rather, when I do moral theology, I want to help them toward a deeper understanding of the meaning of the Christian faith and enable them to see its normative implications for their own lives and behaviour, which can only happen if it is clear what I as a moral theologian understand by doing theology in general. In order to answer this question it will be useful to examine what theology means as a discipline within the university. Later, the terms "morality" and "moral" will be examined and brought into consideration of the name of the discipline, "Moral Theology."

1. What is Theology?

The word “theology” means literally a scientific presentation of faith. Insofar as it considers the reality of God as the all-important force in the life and action of human beings, its formal object is God. The combination of the concepts *logos tou theou* (rational teaching of God) is to be understood in the first place as a *genitivus obiectivus*. That God is the formal object of theology means that this discipline views all its themes and objects not from the point of view of humanity but *sub ratione Dei*, insofar as they either concern God Himself – his trinitarian life, his becoming man in Jesus and his action on earth – or are directed toward God as the ultimate foundation and end of all reality. In this sense, all human activity and forms of life can become the subject of theology, insofar as they are directed toward God as their ultimate goal.

However, theology does not talk about God as the source and goal of all created reality in the same way as other sciences focus on their respective material objects: mathematics on numbers and the relations which exist between them, physics on external nature and its regularities, biology on the forms of appearance of life, and literary criticism on different forms of literature. The combination *logos tou theou* must rather be understood as a *genitivus subiectivus*. In this perspective theology appears as a discourse that is made possible through God and is founded in Revelation, that which can be simultaneously discourse coming from God (*genitivus subiectivus*) and discourse about God or in relation to God (*genitivus obiectivus*).

Theology is therefore described as a study of faith or revelation. Its subject, the reality of God, is only accessible through faith and because of the self-manifestation of God in the biblical history of revelation. It is different from religious studies, which observe religious beliefs and expressions of faith from the outside, i.e., from the point of view of an observer prescinding from all claims to the truth; theology, however, is not a discipline without presuppositions. Its object – God and the story of the interaction between God and humanity – is only available to it through faith. It investigates the rational basis of faith insofar as it applies the various methods of its different disciplines to the central verbal and lived expressions of this faith. It does not have its source in the efforts at understanding of the individual theologian but rather serves the common critical self-reflection on faith within the Church. It is therefore at once a science of faith and an expression of the life of the Church. In comparison with other world religions, it is a special characteristic of Christianity that by drawing on the concepts and forms of thought of Greek philosophy it has produced a rational theology, which reflects critically upon and grounds the truth claims of faith.

2. What do we mean by “moral”?

The words “morality” and “moral” have an unattractive connotation in modern languages, as they awaken in the ears of many the suspicion of being deprived of their happiness and joys in life because they encounter morality only in the

form of prohibitions and limits. For this reason many prefer to speak of “ethics” and “ethical” to express the same idea. These words differ only in their origin; the word “morality” comes from Latin (*mos* = custom, practice), whereas the word “ethics” comes from Greek (*ethos* = living space, habit). Both morality and ethos denote lived life and the various forms of human activity in accordance with a given understanding of values. “Ethics,” on the other hand, is the name for the theoretical consideration of moral questions; it is a form of reflection on morality, which moves out of a metaethical level and considers the way questions are posed in morality and the lived ethos of individuals and groups. In terms of this form of differentiation ethics is to ethos and morality what musicology is to music or what English Language Studies are to English Literature.

When ethics as a form of reflection on morality is understood in terms of this analogy with Musicology or English Language Studies, it is important to note an important difference. Moral Theology, as we shall see momentarily, is a reflection of the lived Christian ethos. For this reason it depends upon the moral experience that each person has in life. A musicologist can study pieces of music, even if he or she is unable to play an instrument; a student of Romance or English Languages can seek out literary criteria without being able to write. This is not so in ethics: this science necessarily takes for granted the moral experience of the individual. Since morality is an inner dimension of being human, ethics can legitimately presume that those it addresses have experience of moral questions; every human being knows the perspective of morality, even when he or she acts against it. He or she knows the difference between good and evil and the difference between the merely useful or pleasant on one hand and what one should do on the other. Since we are confronted with questions of what is normatively right in our own living and doing (How do I spend my money? How much time do I dedicate to my family? How do I behave when I get into difficulty?) we are familiar with ethical questions before we begin to reflect upon them. Ethics as an academic discipline builds on these primordial experiences of being human. Moral theology tries to help those who study it to better understand their own moral judgements.

This has a number of consequences: morality does not concern only one among many sectors or areas of reality but is an inner dimension of all reality. It can be defined as a demand that reality makes on the human person in all spheres. To speak of moral life is in this sense synonymous with expressions such as “specifically human life” or “rational form of existence,” for human life involves the task of a free and responsible way of living. Moral science considers the human being, as Thomas Aquinas explains in the prologue to the *Prima secundae*, as the free source of his activity and the author of his life story. In the terminology of modern ethics this means that the human being is a moral subject who shapes his own individual and social existence. Morality is thus concerned not only with the personal life of the individual but also with the activities of social groups and institutions. The subdivision of moral science into ethics of particular areas (bioethics, ethics of relationships, business ethics, peace ethics etc.) allows the differentiation according to sectors of life (economics, social life, politics, partnership and mar-

riage etc). *Materialiter*, then, it is possible to distinguish between different fields of moral discernment, according to which each area is named; *formaliter*, however, the term morality indicates the same thing in every area of life, if this is to be understood as a duty, the difference between good and evil, as the normatively significant or as the axiologically significant.

3. What do we mean by “Moral Theology”?

With this third question we come closer to *what* we do when we do moral theology. What does “Moral Theology” mean? Different answers to this question are possible. When “moral” is understood as an adjective that qualifies “Theology,” two possibilities emerge. First, the adjective indicates a particular part of theology, specifying its content, as was the case in the traditional understanding of moral theology, which in turn is then understood as a sister of dogmatic theology within systematic theology, which is thus divided into *theologia dogmatica*, *theologia fundamentalis* and *theologia moralis*. Second, the adjective “moral” can be understood as a dimension of the whole of theology in all its sub-disciplines. Understood in this way, the question arises as to the premises that should guide reflection on the Christian message under the cultural conditions of modernity. The agenda of ethical theology, as it has been taken up in Protestant theology since the 19th century, presumes that Christianity can only assert itself in modern society when it can demonstrate the usefulness of its ethics. The question of the relationship between ethics and dogmatic theology within Christian theology is not, then, simply a matter of the relationship of one discipline or tract to another. The main question is, given the cultural circumstances of modernity, how can the claim of Christianity be expressed in a better, more appropriate and more realistic manner?

3.1 Moral theology as the theory of how to conduct a good human life in the light of the demands of the Gospel

In my opinion moral theology should not accept such a reduction of Christianity to its ethical significance. On the basis of their own ethos, the Church and individual Christians share in the responsibility for the state and for society. However, the Church is not an enterprise aimed at supplying moral resources to a society that is threatened by a progressive erosion of its consensus on values. When religion is valued only because of its usefulness for morality and for what it can offer in terms of promoting the values of a society, we lose sight of what Christianity is all about. The primary message of Christianity is not that of ethical demands but rather the proclamation of salvation, the revelation of the love of God, the acceptance of forgiveness, redemption and the salvation of humanity. At the same time the idea of an ethics-free way to salvation, which bypasses morality, such as has marked the gnostic understandings of redemption from Antiquity through to our own times, does not do justice to the self-understanding of Chri-

stianity. This demands rather a unity of faith and action, theory and practice, doctrine and life. Hence, faith and morality are of course to be distinguished from one another but should in no way be separated.

It follows that moral theology must be alert to both of these dangers. It must neither reduce the role of Christianity to an ethical theology and its moral significance nor should it give into the temptation to rob faith of its normative demands regarding the chosen way of life, such that it would serve merely to meet the spiritual needs of individuals by overcoming their existential crises. Moral theology, as I understand it, should offer a reasonable self-explanation of faith and thus follow the programme *fides quaerens intellectum* (faith seeking understanding) in terms of the task of leading a good life. Faith that questions its own reasonableness must also become aware of its own ethical implications. This is true of theology in general, including biblical exegesis, liturgy, canon law and dogmatics. The specific task of moral theology within the theological canon is to demonstrate the consequences of faith for the way individuals lead their lives and for the solution of civil conflicts (in areas such as bioethics, social ethics, business ethics, peace ethics etc.). Hence, a good technical definition of moral theology is: the theory of conducting a good life according to the demands of the Gospel and within the horizon of the Christian faith and its view of the world and of human life. Moral theology must therefore take into account the results of research in other theological disciplines, the forms of argumentation used in moral philosophy and the knowledge of the human sciences.

3.2 The relationship between moral theology and philosophical ethics

The relationship of moral theology to philosophical ethics is, in my view, parallel and critical. When moral theology explains the rational basis of the faith with a view to the way of life of Christians it is necessarily dependent on philosophical ethics. This discipline provides theology with the forms of articulation and reflection it needs in order to identify and ground the ethical implications of faith. Given the plurality of philosophical theories in ethics we need to make an important distinction: not every moral philosophical approach corresponds to the demands which moral theology, because of its own self-understanding, makes on the explanatory capacities of different models of ethical explanation. If faith is a reasoned obedience to the Word of God, then a philosophical ethical theory that aspires to help faith to an inner understanding of its moral implications must be able to rationally ground ethical principles and moral norms. Moreover, its anthropological assumptions must correspond to the biblical view of humanity, which emphasizes that the human being is made in the image of God and is a unity of body and soul.

In light of these expectations it is possible to identify some points of convergence between indispensable theological *desiderata* and certain moral philosophical approaches. A cognitive moral theory, which stresses moral realism, for instance, corresponds well to the rational character of the Christian faith and its aspiration to propose a view of the world and of life that embraces all dimensions of

reality. A eudaemonistic ethics corresponds to the message of salvation within Christianity, insofar as it is concerned with the ultimate possibilities of human existence and the perfection of the human being. An ethics of human dignity and human rights based on this dignity corresponds to the biblical conviction that the human being is made in the image of God as well as to the biblical conception of justice. According to the prophets of Israel, justice demands not only formal equality between equals, but also decisive solidarity in favour of the weak and defenceless, of the kind that shaped the option for the poor within liberation theology. Finally, a virtue ethics, which is concerned with the affective development of personal life, is better able to express the unity of body and soul than a merely rational ethics.

A similar convergence seems at first sight to exist between utilitarian ethics and the biblical command of love. It is no accident that the classical theorists of utilitarianism, who in religious terms adhered to a form of enlightened Deism, made appeal to the command of Jesus to place the well-being of one's neighbour at the centre. Examined more closely, however, serious differences emerge: Utilitarianism challenges us in all our activities to improve the overall state of the world by taking the greatest happiness of the greatest number as the measure of our action. The idea of maximizing utility can be used to justify placing greater burdens on some rather than on others or of reducing the moral rights of some if this has the effect of improving the overall balance of happiness. The ethics of Jesus, on the other hand, teaches us that we must meet each human being with kindness, respect and love and insofar as we are able do good to him or her.

Comparing the various theories proposed in philosophical ethics in terms of their reception by theology one concludes that the primary position of Aristotelian-Thomistic ethics is justified, despite its historical conditioning, because it, more than other theories, meets the requirement of moral theology on philosophical ethics mentioned above. This clearly does not exclude the possibility that moral theological theories could be developed on other philosophical bases. A historical example of this is the attempt by Enlightenment theology to construct a Catholic moral theology on the basis of the Kantian ethical system. In our own time some moral theologians find the discourse ethics of Jürgen Habermas or the theory of justice of John Rawls particularly useful for understanding the Christian ethos. In any case, the reception of contemporary philosophies should be accompanied by both assimilation and contradiction in the same way Thomas took up Aristotelian ethics into *sacra doctrina*.

In this context, moral theology is faced with a particular difficulty regarding contemporary philosophy: there is not one philosophy today that is generally accepted as a medium for understanding. Thomas could reach back to Aristotle; the theologians of the 18th and 19th centuries found a natural interlocutor in Idealism; in the 20th century transcendental philosophy, existential philosophy and fundamental ontology (Heidegger) were able to play such a role for the last time. After the collapse of metaphysics there is no philosophical school of thought which of its own account presents itself to theology as an interlocutor. In the area of

moral philosophy none of the contemporary approaches has the kind of breadth that moral theology expects in order to reflect upon the universal significance of biblical revelation for ethics. Both Habermas' discourse ethics and Rawls' understanding of justice as fairness limit themselves explicitly to moral questions of justice in the narrower sense, considering problems such as individual ways of life in partnership, marriage and family or the attitude to mortality and the passing nature of life as evaluative issues in a style of life. Moral theories of this kind do not provide answers to questions about leading a good life. Such issues are no longer considered genuine moral questions but are filed under "comprehensive doctrine" and "strong evaluations" over which no rational understanding is possible or desirable in a pluralistic society.

A promising way out of this dilemma is in my view a rereading of Thomistic Ethics within the hermeneutical horizon of today's philosophical questions. It is a sign of historical significance of Thomistic ethics that it can be taken up in other historical periods. However, this does not mean we have no need of contemporary ethics because we already have in Thomas better answers to all our questions. It is rather the case that problems such as the foundation of norms, virtue ethics and the universal validity of moral principles as they are discussed today can sharpen the lens through which we read Thomas and interpret him within the horizon of our questions.

3.3 The role of Scripture and Tradition in Moral Theology

If one takes up a textbook of the neoscholastic manual tradition – for example, the work of Doctor Joseph Kachnik, which Magris comes upon in an antiques shop – one will not find much biblical inspiration in it. Scriptural references are rare, normally serving simply to support a natural law argument and to complete it with quotations from the teachings of Jesus or from the Apostle Paul. The witness of the Scriptures plays an ornamental role rather than a foundational or justificatory role. Occasionally the manuals recur to individual citations, using them as *dicta probantia* in order to guarantee that given theological positions are in line with the Scriptures. Moral theology of this period treats the Scriptures as a quarry from which it occasionally takes stones in order to build them into its own theoretical structures as an additional ornament. Even the central Scriptural message of the discipleship of Jesus is hardly mentioned. If mentioned at all, it is only an annex to fundamental moral theology, which handles the spiritual foundations of being Christian. In contrast, the Second Vatican Council demands the renewal of moral theology in the spirit of the Scriptures.

It is not easy, in one's moral theological work, to bring the two methodological demands of the Council on the renewal of moral theology into harmony. The discipline should be both "nourished" by the teaching of the Scriptures and be scientifically sound. Achieving this involves more than gathering and ordering according to their various perspectives the different biblical texts on law, warnings, prophetic denunciations, proverbs and – in the New Testament – the parables of Jesus, the antitheses of the Sermon on the Mount, the lists of virtues and vices

in Paul's epistles. Even if it were possible with the help of the various exegetical methods to overcome the difficulties that arise in historical, form-critical and history of tradition perspectives, the key problem of biblical ethics remains unsolved: the description of historical forms of life at the time of composition of the biblical texts and the reconstruction of specific sayings of Jesus do not say anything about their normativity. As an historical science, exegesis can trace the exact meaning of particular admonitions, but this does not constitute an explanation of why these demands apply to the existence of contemporary Christians.

Merely descriptive biblical ethics would contradict not only the demands of science-based ethics, the second demand of the Council, but also the character of the Scriptural texts themselves. The primary intention of these is not to describe human character or found moral norms but to preach the saving message of the Gospel. The Bible is neither a primitive book about Nature nor an elementary manual of moral theology, but the announcement of salvation, in which the Word of God comes to humanity. The scope of an ethical exegesis of Scripture cannot therefore simply lie in the historical understanding of a given text, even if this is essential in order to understand its moral significance. The purpose of exegesis must rather be to open up the revealed message, a message that is in turn aimed at bringing about a new self-understanding in those who hear the Word of God. Ethical scriptural exegesis is therefore a mutual interaction in which the interpreter studies the biblical text in order to allow his or her own existence to be interpreted in light of the demands of the text. Only in this way can moral theology effectively become a theory of the right conduct of human life according to the demands of the Gospel.

Biblical exegesis and theological ethics approach the Scriptural text from quite different points of view. Whereas exegesis asks what the biblical statements mean in their original context and in the context of the whole of the Scriptures, theological ethics enquires into the relevance of these statements for the moral challenges of today. It tries to ensure that its reflections are in conformity with the revelation of the love of God in the life and teachings of Jesus of Nazareth in order to perceive the relevance of the ethical perspectives present in the Scripture to current problems. Such a creative application to changed circumstances of another epoch is made necessary in any case because the Scriptures do not say anything about many of the problematical areas of life today: biotechnology, the globalization of the economy, the subversion of the media, the rapid increase in world population, the changes in the labour market, the dissolution of traditional family structures and the development of new military weapons. The hermeneutical process of creatively applying Scriptural texts, which moral theology must undertake if it is to be inspired by the Scriptures, can be described as "analogical imagination," to quote a term used by my Roman teacher Klaus Demmer.

Unfortunately the connection between biblical inspiration and scientific presentation called for by the Council remains something of a *desideratum*, which very few moral theological publications manage to achieve. There are good presentations of biblical ethics and good moral theological discussions of problems

such as the foundation of norms, the analysis of freedom, epistemological foundations and virtue ethics, which are carried out at the same level as contemporary philosophical ethics. But it is seldom that these two fields are really combined so as to permeate each other. The diastasis between the Bible and morality cannot really be overcome as long as moral theological reflection frames its questions primarily in terms of philosophical ethics and only secondarily tries to establish the link with the Scriptures. The meaning of the witness of the Scriptures for leading a Christian life cannot be expressed by arbitrarily selecting passages from some texts of the biblical ethos (the Ten Commandments, the Sermon on the Mount, the double command to love God and neighbour) but must rather be based on a solid exegesis.

Whoever wants to do moral theology today cannot limit his or her attention to the writings of psychologists, sociologists and cultural anthropologists as well as moral philosophers, but must be familiar with the exegetical literature on the Bible of Israel and of the Church. Even if I have not found for myself a satisfactory solution to the problem of how exegetical knowledge can enrich moral reflection, I do try to let such writings inspire me. This is made easier when biblical exegesis is not limited to philological analysis or identifying the original historical sense of the text (necessary as these are for a correct understanding of the Bible), but rather attempts to bring out the testimony of the Scriptures within the horizon of the questions of today's readers. Exegetes thus take a step towards the work of the moral theologian. It is worth making explicit mention of the document of the Papal Biblical Commission published in May 2008, which is the fruit of intense collaboration between exegetes and moral theologians. It is marked by its attempt to unfold the message of the Scriptures within the perspective of contemporary moral questions. The document thus achieves a systematic presentation of the Christian ethos, which brings out its particularity.

It is important to be aware of the tradition of the Church and the history of one's own discipline, because a radical discontinuity in Christian ethics between various epochs would make the demands of Christianity implausible. Knowledge of history and a comparison of the answers of today with those of other generations are therefore essential. A precise historical investigation of our discipline also serves to avoid the erroneous impression that the Church teachings on given moral questions (in sexual and medical ethics for instance) are absolutely unchanging. However, attending to history in this way does not substitute for the systematic task we must undertake given the questions of our time. It would be regrettable if the pressure of modern questions pushed the history of the discipline to the margins. It is therefore to be hoped that individual scholars produce more historical studies. The history of Catholic Moral Theology should not be seen as merely the history of the literature but should embrace all modern methods of research (the history of mentalities, of societies). It would then have the task of showing how Christians in former times understood the ethical implications of faith and, in terms of the model of challenge and response, how they responded to the challenge of their culture. Key questions in this respect might be: What

forms of life did the Christian faith take on at this time? What compromises did the Church make with the world of the time? How did the Gospel shape culture? What changes did the message of the Gospel bring about in the civil consciousness of the epoch (I am thinking of slavery, interest on loans, the development of law and the idea of the just war etc.)?

4. The Three Pillars of Moral Theology

The special meaning of our work as moral theologians emerges if we think about the people for whom we practice this discipline. As professors we are first and foremost there for our students. Our role is to pass on to them the knowledge and the intellectual skills necessary for their future work as priests, lay theologians and teachers of religion. This is not only a matter of acquiring knowledge; it is most of all about developing their capacity to judge, that is to say, their ability to respond to new ethical challenges in the light of ethical principles and values. A certain logical order exists between these different goals of learning: it is most important to develop one's own capacity to judge. This presumes knowledge of the classical forms of ethical argumentation. Where there is a doubt, questions of fundamental moral theology are more important than a comprehensive knowledge of the current problems of applied ethics. These kinds of questions change quickly: what is important in bioethics today can be out of date tomorrow. For this reason it is top priority to enable the students to develop their own capacity of judgement, which they will then be able to apply independently to the questions of the future.

Most of my work as a moral theologian therefore consists of lectures, weekly seminars and colloquia with my doctoral and postdoctoral students. In terms of my personal priorities, the weekly lecture ranks at the top of the list, for it is the high point of my academic week. I have never been able to understand the attitude of some senior colleagues who view teaching as an unfortunate interruption of their research work at their desks. The option of becoming a research professor, which some German universities now make along the lines of the Anglo-Saxon system, does not attract me at all. In my academic work I rather try to see the tasks of research and teaching as equally important. The idea of the unity of research and teaching, which in the German university system goes back to Wilhelm von Humboldt (1767-1835), goes against the caricature of the German professor who hardly leaves his study the whole day, writing works full of quotations and overloaded with footnotes for a narrow public of specialists. Research and teaching, in my understanding of things, should not only be equally important in moral theological work but also be in a mutual interaction that enriches both. The results of one's research and of discussion with colleagues can be brought into lectures and so allow the students to keep up to date with the latest developments in the discipline. On the other hand, one's own teaching tasks can have an effect on long-term research or writing projects (most of my books derive from studies which I undertook in the first place during the preparation of lectures).

In my lectures I try to follow the suggestions of the Roman philosopher Cicero, who held that a public speech – and an academic lecture belongs to this rhetorical category – must fulfill three functions: it should instruct (*docere*), move (*mo- veri*) and delight (*delectari*). This means that a lecture should of course have content and transmit knowledge; the students should be introduced to the content of the discipline in an accessible manner with the help of examples. As a professor I should not limit myself to explaining different theories and discussing their advantages and disadvantages from a distance. Rather, I wish to take a position, defend a point of view and through my testimony strengthen the students in the formation of their own opinions. The word “professor” after all has its origin in the Latin word *pro-fiteri* (= publicly acknowledge, explain). To be a professor therefore means not just to exercise a profession but also to take an intellectual stance. Whoever always discusses only arguments, presents new theories and explains what others think, all in the name of scientific objectivity, misunderstands the latter and deprives the students of something vital. They have of course the right to learn other opinions alongside that of their professor, but this presumes that an academic teacher stands by his own scientific convictions and does not hide behind the opinions of others. He should take a position, show his colours and, while showing due respect for those who think differently, take a clear stance in scientific discussions.

The students have the right to be educated through the way their professor takes a scientific position, reasons it and defends it against critics. The underlying academic attitude that emerges from all this shapes the image the students form of an academic teacher, often more so than the specific content of his lectures. These attitudes should ultimately make apparent to the students the joy I experience in doing moral theology. In order to achieve this I try to make the presentation of the material to be learned more interesting by recounting personal experiences or encounters that I have had which have left a particular impression on me. This should have the effect of showing that moral theology is not a sterile academic activity but is rooted in biography. Sometimes I manage to make the students laugh by telling a joke that has to do with the theme of the lecture. Moral theology is not only a serious matter; it can also be fun at times.

In addition to my teaching activities at the university and my research work there is a third pillar to moral theology that has become increasingly important in the last few decades: taking part in the public discourse and moral controversies of society. Whoever does moral theology in the name of the Church finds himself exposed in a particular way when he makes public appearance in which he has to represent Christianity and its message in different settings. Moral theologians, whether they be priests or lay people, should incarnate the figure of the Catholic intellectual by taking part in cultural debates and having a recognizable voice within them. They need to possess the essential characteristics needed to do moral theology today; in addition to those required for scientific work (e.g., objectivity, clarity of method, capacity to be self-critical) they must have independence, civil courage and a highly developed capacity for reflection that does not

simply conform to the pressures of a given cultural context. Whoever takes part in debates on morally controversial questions such as abortion and euthanasia, on embryo research and biotechnology or on the responsibility of banks and managers, needs to have the courage of his convictions.

Participation in public debates can happen at different levels; it can take the form of lectures, newspaper interviews, and participation in podium discussions, talk shows or in events organized by ecclesiastical academies. The challenge to scientists and university researchers not to withdraw into the ivory tower but rather to present themselves in public applies to all theological disciplines and particularly to moral theology because of its immediate thematic vicinity to cultural, moral and political discussions. Resisting the common temptation within the Church to withdraw into an intellectual ghetto, theologians who represent the Church in public discussions do it a real service, even though some faithful and Church officials sometimes disapprove of their public appearances.

Ethics commissions, media debates and numerous public lectures are an important part of our work as moral theologians. The relative weight given to the three pillars of research, teaching and participation in public debate must be properly balanced. Only someone who is solidly rooted in his own discipline and is in touch with the issues through personal study of the sources and pursuit of his own research interests can in the long run defend an independent position. Alfons Auer, my teacher at Tübingen, who in my view played the public role of the moral theologian in a competent, persuasive and truly exemplary fashion, when I was studying Thomas Aquinas for my doctorate, gave me this advice: "Enjoy this time when you can research freely; later you will not find the time!" At the time I was annoyed at his friendly suggestion to enjoy the opportunity to do research, because I thought he, like my Bishop, expected speedy progress and an early completion of my work. In the meantime I have come to understand better what he meant. Like many other professions, moral theology requires not only competence in the material but also the ability to coordinate different tasks and expectations in such a way that they do not interfere with each other but are genuinely complementary. Activities that hinder our long-term scientific work, such as lectures, participation in meetings and the production of articles, are not always priorities. The same principle applies here as in other areas of life: in the midst of all the pressing daily activities that occupy a moral theologian (reading articles, writing reviews and evaluations, planning lectures etc.) there is a need for free space and creative pauses in order to stimulate fresh thinking.

5. The Ethos of Moral Theology

Members of some professions have a marked sense of responsibility that finds expression in the recognition of a certain professional ethical code through which the members commit themselves to respect defined professional safety practices. Officials and judges are thus obliged to avoid corruption; doctors

and ministers of religion are obliged to confidentiality, police and fire service officers to giving help in emergency situations (even to the point of risking their lives) and soldiers are obliged to respect international law even in battle. Is there a similar kind of common ethos for Moral Theology, i.e., a certain code of honour that would make it possible to judge whether someone doing moral theology is doing it in a correct manner?

In the 19th century, the professors at the different Catholic faculties at Tübingen (especially Dogmatics and Moral Theology, Catechetics and Symbolism, Apologetics and Exegesis) attempted to give their discipline a common, formal approach, despite the different areas of study. They chose three key terms to guide their theological work in the different faculties, which seemed to remain indispensable for anyone who wanted to do moral theology and which were intended to express programmatically one's expectations of one's own theological work; they were: scientific quality, adherence to the Church and openness to contemporary culture. Each individual may give different accents to the way he does moral theology, according to his biography and gifts. Given the conflicting demands within the ethos of this discipline, it is unrealistic to expect that one would manage to integrate them in a fully tension-free, harmonious unity. At the same time, whoever seriously wishes to do moral theology at a university, in the Church or when confronted with the problems of contemporary culture cannot dispense with the three ideals.

5.1 The Ethos of Scientific Quality

First, it should be obvious that whoever works in the field of moral theology would apply the intellectual standards that determine the specific ethos of this science; this ethos comprises a wide range of qualities, such as discipline and care in the interpretation of texts, scepticism toward easy solutions, fairness in presenting the positions of others, avoiding polemics and defamation of persons (neither of these has any place in a scientific debate regarding a given problem), concentration on the issue, recognition of the achievement of others (e.g. by adequate citation), recognising other approaches, openness toward other styles of thought, readiness to cooperate, willingness to share the fruits of one's research with others. These basic rules of scientific conduct are as important in theology as in other disciplines; whoever acts against these basic rules excludes himself from the house of science.

These standards apply as well when the moral theologian takes part in public debates (on questions of life, family- and social politics, offering asylum, protecting minorities, religious freedom, international justice, protection of human rights etc.), which are necessarily "apologetic" in both senses of this term: whoever takes part in such moral theological discussions wants both to offer a rational defence of his own position and to put other positions into question. In so doing he should be guided by a fundamental attitude of intellectual openness, which does not see secular philosophers or scientists as mere *adversarii* to be fought against but respects them, also in the public forum, as interlocutors with whom one wants

to engage in discussion on a given topic. As theologians we do well to retain this openness and nobility of mind even when others involved in a discussion do not show openness to a serious scientific exchange but rather engage in whipping up public opinion or increasing anti-Church sentiment in the media.

5.2 The Ethos of Adherence to the Church

Second, our work as moral theologians should be marked by what we call “adherence to the Church.” The author of the manual mentioned earlier seemed to be of considerable personal modesty to the modern author who discovered the work by chance in an antiques shop. The tract is written, as Magris notes in his diary, “without pretence at originality, with the single purpose of presenting the teaching of the Church.” Such an approach is incompatible with the modern view of science, particularly of the human sciences, that gives considerable weight to the identity of an individual author, to his characteristic ways of thinking, to the style of his writing and to the authenticity of his lived witness. At the same time, vanity, desire for fame and the need to be at the centre of public attention are considered morally questionable defects in the field of secular science since they do damage to the idea of unprejudiced, objective research.

This is all the more true of moral theology, whose scientific character is constituted in important ways by its relationship to biblical revelation and thus also by its insertion in the Church. In positive terms, this means anyone who works as a public teacher of the faith in a theological office should have in his personal ethos a clear awareness that his personal capacities and gifts are made available to the community, to which others also contribute. I do not consider this a limitation of my scientific possibilities but a reassuring guarantee that I am not a loner struggling for a lost cause. The large number of dissertations and publications of younger theologians in the field of ethics and moral theology strengthens me in my conviction that I am supported in my moral theological work by similar efforts on the part of others.

In my opinion, the necessary loyalty toward the Church should not be seen primarily as a disadvantage that limits the space available for my moral theological work. Rather, my own work finds a solid foundation in relation to the common faith of the Church, on the basis of which I can confront secular society and its problems.

At the same time I see my task as a public teacher of theology as one given to me by the Church, but which I have to pursue on my own responsibility, which is why I deliberately speak of the teaching office that is given to me. Whoever takes on a role in moral theology at the university, in the Church or in modern society, takes on a public role, which he certainly exercises in the name of the Church (not only in the name of the Magisterium but also in the name of the whole community of believers), but which requires genuine scientific competence and responsibility. This differentiation, which insists on the distinctive role and independence of theology from the teaching authority of the Church, is not adequately trea-

ted in magisterial statements such as the instruction of the Roman Congregation for the Doctrine of the Faith on the "Mission of the theologian within the Church" of 1990, which describes the activities and reasons for the existence of theology in general and of moral theology in particular.

According to the delegation model envisaged here the task of theology is limited to seeking evidence in the sources of faith (the Scriptures, Tradition, magisterial teaching) for the truths of faith as they are laid out by the Magisterium of the Pope and bishops. None of the great theologians of the last decades who were later made bishops and cardinals – Henri de Lubac, Yves Congar, Alois Grillmeier, Walter Kasper or Avery Dulles – understood their task as theologians in this minimalist fashion. Rather, they saw in their appointments as bishops a confirmation of the highly independent way in which they had earlier worked as public teachers of theology and interpreters of the faith and its truth. However welcome the belated recognition of what these theologians had done in the intellectual service to the Church may be, it does not alter the fact that many of them had difficulties with the Magisterium of the Church and were hindered in their work by prohibitions of teaching and writing, censure from within the Orders and similar vexations.

Looking back on the 19th century from today's perspective, it is also clear that the theologians who best served the Church and the future of its faith were in their time often met with disapproval on account of their freedom of spirit and intellectual openness by those who held themselves to be orthodox. Theologians and Christian philosophers such as Antonio Rosmini, John Henry Newman, Friedrich von Hügel and Johann Baptist Hirscher were pioneers in thinking about the faith, for they showed the Church the way forward through the reforms that they recommended. However, those who led the Church into a spiritual ghetto, which later turned out to be a dead-end, did the Church real damage. It would of course be unreasonable to compare ourselves with the great theological figures of the past who have found general approval as the pioneers of modern theology even on the part of the Magisterium of the Church. Nevertheless, we should emulate the fundamental intellectual attitude to the theological task that they adopted out of loyalty to the Church. Not only *may* we do this, as if we were daring to do something beyond our role, but within the limits of our given circumstances we *must* follow their example if we wish to fulfill the office the Church has assigned to us.

I am encouraged in this stance by the great speech of Pope John Paul II in his address to scientists in Köln on the occasion of his first visit to Germany, where he explained that science gets its legitimacy from the fact that it is committed to the search for truth, which it can only realize if it is spared external interference in its freedom and independence. Concretely, the Pope speaks of a trio that should guide scientific work, namely personal understanding, freedom and truth. He then speaks of the role of theology among the sciences.

A view that emphasizes the genuine role of theological research can make appeal to the solution used in the Middle Ages to reflect the difference and inde-

pendence of theology relative to the Magisterium of the Church. Thomas Aquinas distinguished a double cathedra in the Church, namely the *cathedra pontificalis* in the case of the Magisterium of the bishops and the Pope and the *cathedra magistralis* in the case of the Magisterium of theologians. The two are not on the same level because the bishops, with the Pope at their head, are responsible for the public care of the Church, *cura publica ecclesiae*; they effect their pastoral service in the Church not only through the exercise of their leadership authority but also through the preaching of the truths of faith. Nonetheless, the *cathedra magistralis* of theology has its own independent teaching role along that of the Pope and the bishops, which is based on the fact that it, on the basis of the Scriptures and the articles of faith, is in the service of the inner reasonableness of this faith and expounds the *intellectus fidei* in scientific form.

The relationship between independence and submission that binds the theological magisterium and the Magisterium of the bishops is carefully balanced here. The *cathedra magistralis* of the theologians is an independent public office within the Church; it is however subordinate to the *cura pastoralis*, the preaching ministry of the Church, which is entrusted primarily to the bishops and mostly to the Pope. This subjection to the preaching ministry of the Church does not contradict the scientific independence of theology, since the scientific study of the faith of the Church and the individual articles of faith is presupposed. The *licentia docendi*, the license to teach, was at that time granted by the *doctores* of theology, who were familiar with the finer points of the discipline.

Given the current state of the Church, which in many countries is marked by an increasing alienation between the Magisterium and the faithful, a moral theologian is often caught between contrasting expectations that are not easily harmonised. The Magisterium demands of moral theologians a particular loyalty, the test of which is defending the more controversial teachings publicly in the Church and in society. Whenever I am able to meet this expectation out of my personal conviction, I am quite willing as a moral theologian to assume a clear Church profile in public debate, in cases such as biopolitics, in questions concerning the duty to defend human embryos, the moral evaluation of stem-cell research or a decisive rejection of abortion, euthanasia and assisted suicide. However, when the Magisterium seeks the obedience of moral theologians in questions that are debated within the Church, things become more complicated, for moral theology finds itself between two expectations of loyalty, since it must also articulate the critical questions and the emerging difficulties in the understanding and in the life experiences of the dissenting faithful, some of whom are fully convinced of the truths of faith and can say the Credo of the Church out of personal conviction, but who have insurmountable doubts on some specific elements of teaching.

Since the distance between many believers and the Magisterium of the Church often concerns problems of one's personal life, moral theology cannot ignore these critical questions. Intellectual honesty requires, also within the Church, that one is not satisfied with insufficient answers and does not suppress unresolved problems. Moral theology can therefore do service to the community of the fai-

thful by taking a position against silence on unresolved problems. Loyalty toward the Magisterium is not necessarily contradicted by probing the reasons why broad circles of the people of God have not accepted its teachings that touch upon the way of life of the faithful, such as the issues of artificial contraception, the use of condoms by people infected with HIV or the admission to the sacraments of the remarried divorcés. The Magisterium does not do itself any favour by interpreting the doubts of conscience on the part of the faithful or the witness of life experiences that go against its indications as signs of disobedience. Unresolved questions do not disappear just because the Magisterium continually ignores them or invokes a past decision on its part.

When one recalls unpleasant questions that have been on the agenda within the Church for a long time, one should of course resist the temptation to take advantage of the media to come out in a strong profile at the expense of the Church and her Magisterium. (During my time as a student I learned from some theologians who were active in the media how I would not wish to behave in public debate if I should find myself as a moral theologian in such a situation). Freethinking criticism of the Church is a delicate and also a necessary task. Statements not carefully thought out can quickly put one in danger of being misrepresented by the media. One should therefore seek to avoid isolating oneself within the Church in order to be celebrated in the media as a professional Church critic, a role which some adopt all too fondly. One has to be especially careful about the tone in the case of critical public statements. It should be clear to all that one is speaking out of concern for the Church because one feels the duty to do so in a given circumstance. This is not meant to be an appeal for timidity or excessive caution, but as a rule I can give myself when I take a position on an issue that is controversial within the Church as part of my vocation to the theological magisterium.

5.3 The ethos of a critical stance on contemporary culture

Third, the ethos of moral theology should be marked by a critical stance on contemporary culture. This calls for openness to the worries, problems and difficulties of the present time, a readiness to face the challenges and to share the weight of responsibility for society and for the people who live in it. The Second Vatican Council describes this as a priority duty of the Church and of the faithful: "to scrutinize the signs of the time and to interpret them in the light of the Gospel." The Council infers a similar task from the dignity of conscience. Understood in this way, critical involvement in contemporary culture is a consequence of the mission of the Church to the world. Sent to all human beings to preach the Gospel, the Church is not called to speak to society from the outside but to give expression to the Word of salvation so that it can reach the people and shape their lives, enlightening them with the light of the Gospel.

Whoever does moral theology today must be aware that he is in a double relationship of trust. In order to be faithful to his own tradition of faith he must respond to the demands of the Scriptures and the tradition of the Church in such a way as not to ignore the worries and difficulties of people who live today. In order to be

faithful to the concrete people of today whom he must serve, he must share their problems, conflicts and inner contradictions in such a way as not to forget on this account his commitment to the tradition of faith. This double demand of faithfulness helps us to see that the ethos of involvement in contemporary culture does not call for a merely strategic adjustment to the forms of thought and the horizons of plausibility of the present situation. Solidarity with the worries and difficulties of people is rather a demand that is intimately tied to the task of preaching the Gospel and proclaiming the Reign of God. Christian involvement in contemporary culture draws its justification and its particular motivation from the central content of the preaching of Jesus, that is the coming of the Reign of God, which the Church is to serve in its preaching, in the celebration of the sacraments and in her social commitment to the poor. Christianity and involvement in contemporary culture are therefore not unconnected and incompatible; rather, the command to be companions of those to whom the Gospel is preached is tied to the task of preaching.

It is therefore not an option for the Church to not participate in contemporary culture. The Church faces this challenge anew in each era of its history, for the Church can only remain true to its own origins if it attempts to live the Gospel with which it has been entrusted in a given time and not in some distant place beyond history, untouched by the problems of the present. There is no time in which we as Christians can live and can preach the Gospel other than our present time. It is just as misplaced to flee nostalgically into a glorious time in the past as it is to dream of a utopian place in the future, which only serves to hold back the effort to solve current problems. Love of the Church – earlier this was called more modestly *sentire cum ecclesia* – does not mean being in love with one's own dream of the Church, be this of a progressive-utopian or conservative-restorationist kind. Love of the Church always presumes solidarity with the living believers of today aimed at helping them in their efforts to live convincing Christian lives under the conditions of any given time.

When we do moral theology given the social, cultural and political challenges of our time, we offer a convincing witness of the Church and her presence in society. Moreover, moral theology can thus focus on the faithful themselves in order to strengthen their faith and show them that, as a Christian and following the teachings of the Church, one can be on the same intellectual level as society. Believers who are mentally and culturally open often have difficulty taking this path. When I hold lectures in moral theology, take part in debates or write books, I keep particularly these people in mind. I can only be content with my work when I manage to strengthen these people in their conviction that the Christian faith has an answer to the deepest questions of human life that surpasses other sources, most of all the modish intellectual theories of our time. This requires, however, a fundamental attitude of openness toward the thinkers and interpreters of our time, who are not to be seen merely as interlocutors whom one must accept because they are unavoidable. It is rather that we have to learn from them in order to better understand our time. It is often they who help us pose the right questions to our own tradition so that it comes alive again.

6. Conclusion: why do I do moral theology?

Many think that in the present situation of the Church our discipline finds itself faced with a particularly onerous task in that we risk being crushed between the pressure from within the Church on the one hand and that of the contrary currents of contemporary culture on the other. This is not my experience. To work as a moral theologian at the university, in the Church and in society seems to me to be a most worthwhile task, which is cause for gratitude and contentment in spite of some difficulties and disappointments. As a priest I am involved in a wide range of activities, which let me combine science and preaching, personal study and public appearances. The general public is very interested in the themes we are working on in moral theology. It is an activity that brings us into contact with people of all kinds, both within and outside the Church. I see a particular advantage in being a university teacher in that it allows me a great deal of free space and personal independence. The greatest advantage of my work is that it brings me into daily contact with open young people at the university. Given the age structure of most parish communities in Germany this is a rare privilege, which reminds me of Paul's statement "I have planted, Apollo watered, God gave the growth" (1 Cor 3,6). It is not to our credit but to that of many other people – parents, teachers and ministers – that these young people come to the university and decide to study theology, often with an emphasis on moral theology. It is always worthwhile and gratifying to be able to accompany these young people as an academic teacher in an important phase of their professional preparation and their personal journey of faith.

Irena Avsenik Nabergoj

Semantika resničnosti in resnice v Svetem pismu

Povzetek: Članek obravnava semantično polje korena *'mn* ter njegovih sopomenk in protipomenk, ki v Stari in v Novi zavezi izražajo različne vidike koncepta resničnosti in resnice. Raba besedišča tega semantičnega polja kaže, da koncept resničnosti in resnice v najširšem pomenskem obsegu včasih izraža neko stanje v redu stvarstva, večina svetopisemskih besedil pa razkriva dojemanje koncepta resničnosti in resnice v odnosu do človeka in do Boga kot osebnih bitij v njih medsebojnih odnosih. To velja zlasti za Novo zavezo; ta pojem resničnosti in resnice največkrat uporablja v odnosu do učlovečene božje Besede, ki na različne načine kaže edinstvo z Bogom. Semantična analiza besedišča o resničnosti in resnici ne poteka samo v ožjem okviru posameznih besedil, ki so večinoma kratke izjave v zelo omejenem govornem in literarnem kontekstu, temveč v širšem kontekstu Svetega pisma od začetka do konca in v različnih literarnih vrstah in zvrsteh.

Ključne besede: semantika, etimologija, filozofija jezika, kulturna antropologija, resnica in pomen, resničnost, dialog, Sveto pismo Stare in Nove zaveze

Abstract: **Semantics of reality and truth in the Bible**

The article discusses the semantic field of the root *'mn* and its synonyms and antonyms in the Old and New Testament, which express various aspects of the concept of reality and truth. Usage of the vocabulary from this semantic field shows that the concept of reality and truth in the broadest scope of meaning sometimes expresses a state in the order of creation. However, most biblical texts reveal an understanding of the concept of reality and truth in relation to man and God as personal beings in their reciprocal relationships. This is true particularly of the New Testament; the concept of reality and truth is most often employed in relation to the Incarnate Word of God, who in various ways shows unity with God. Semantic analysis of the vocabulary for reality and truth is not done only within the narrow confines of individual texts that are mostly short statements in a limited oral and literary context, but in a broader context of the entire Bible, considering the various literary species and types.

Key words: semantics, etymology, philosophy of language, cultural anthropology, truth and meaning, reality, dialog, Holy Bible, Old Testament, New Testament

Namen članka je, raziskati semantično polje koncepta resničnosti in resnice v Svetem pismu Stare in Nove zaveze ter v antični filozofiji in gnostičnih variantah. V hebrejskem Svetem pismu semantično polje konceptov resničnosti in resnice zajema izpeljanke izhodiščnega hebrejskega korena *'mn* in njegove grške ustreznice, ki so v rabi v grškem delu Stare zaveze in v Novi zavezi, v širšem smislu pa sega tudi daleč na pomensko področje sinonimov in antonimov v obeh jezikih. Večinoma se uporablja v pomenu zvestobe, zanesljivosti, prepričanosti, stalnosti, trdnosti in miru v razmerju do ljudi in do Boga, povezuje pa se tudi s pojmom verozanja kot zaupanja v nekoga, ki ga ima vernik za zanesljivega, verodostojnega. Za razumevanje pomenskega obsega koncepta resničnosti in resnice v dobi helenizma je pomembno, usmeriti pozornost na besedišče, ki ga Septuaginta izbira za hebrejsko samostalniško obliko *'emét*. V Novi zavezi izraža vse bistvene pomenske besede korena *'mn* grška beseda *alétheia*, pa tudi druge besedne vrste tega pojma. Obenem pa novozavezna besedila ne odsevajo samo starozaveznih pomenskih vidikov korena *'mn*, temveč tudi splošno grško in helenistično rabo pojma *alétheia*, ki etimološko pomeni »ne-prikrivanje« v smislu razkrivanja stvarnega sveta v resničnem, neokrnjenem stanju stvari. Neposredna antonima besede *alétheia* sta besedi *pseudos* »prevara, zmeta« in *dóxa* »videz« ali »zgolj mnenje«. V filozofiji *alétheia* označuje resnično bit, v nasprotju s fenomenom sveta, v različnih gnostičnih variantah pa označuje božansko bistvo, spoznanje in moč, pa tudi razodeto doktrino.

1. Semantično polje konceptov resničnosti in resnice v hebrejskem Svetem pismu

V ožjem smislu semantično polje koncepta resničnosti in resnice zajema izpeljanke izhodiščnega hebrejskega korena *'mn*, ki se v hebrejski Bibliji najde približno 330-krat, in njegove grške ustreznice, ki so v rabi v grškem delu Stare zaveze in v Novi zavezi. V širšem smislu pa sega daleč tudi na pomensko področje sinonimov in antonimov v obeh jezikih. Iz korena *'mn* so izvedene glagolske oblike *'amán* v qalu, *ne'mán* v nifalu in *he'emín* v hifilu; adverb *'amén*, pridevniška oblika *'emún* ter samostalniški obliki *'emét* in *'emunáh*. Glagolska oblika pomeni »biti zvest, zanesljiv, trden«, ženski samostalniški obliki *'mét* in *'emunáh* pa izražata »trdnost, zanesljivost, zvestobo, mir«; prislov *'amén* je potrjevalni izraz »zagotovo, tako je«; 5-krat ga najdemo podvojenega (4 Mz 5,22; Ps 41,14; 72,19; 89,53; Neh 8,6), v Psalmih kot liturgičnem sklepu zbirke psalmov. Pridevniška oblika *'emún* pomeni »zanesljiv, zvest« in torej spominja na glagolsko obliko *ne'emán* v nifalu, ki ima tudi vlogo pridevnika.¹ V 5 Mz 7,9 (prim. Iz 49,7) nastopi besedna zveza »zvesti Bog«.

Glagolska oblika je bolj redko v rabi v qalu, in to v obliki aktivnega deležnika v moški obliki *'omén* (4 Mz 11,12; 2 Kr 10,1.5; Est 2,7; Iz 49,23) in v ženski obliki

¹ Gl. članke iz teoloških slovarjev Stare in Nove zaveze, ki so navedeni v referencah.

’oménet (2 Sam 4,4; Rut 4,16) v pomenu skrbi za zaupane osebe. Veliko bolj pogosto se glagol najde v nifalu in v hifilu. V nifalu je navzoč 32-krat v deležniški obliki *ne’emán*, v perfektu 5-krat in v imperfektu 8-krat. Oblika *ne’emán* v nifalu pomeni »biti zanesljiv, trajen, trden«. Sorazmerno redko nastopi v odnosu do snovnih realnosti in pomeni »trajno« zadevo, kakor je bolezen (5 Mz 28,59), ali vodo, ki nenehno teče (Iz 22,23.25; Jer 15,18), ali trdno mesto (Iz 22,23.25). Bolj pogosto se uporablja v razmerju do ljudi in do Boga, do ljudi, ko jih označuje kot zanesljive predstojnike, priče ali na splošno (1 Sam 22,14; Job,12,20; Ps 101,6; Prg 11,13; 25,13; 27,6; Iz 8,2; Neh 13,13). Redko nifalova oblika označuje odnos posameznikov do Boga. V molitvi skupnosti v Neh 9,8 je Abraham imenovan »zvesti« pred Bogom, v 4 Mz 12,7 je tako govor o Mojzesu, v 1 Sam 3,20 o Samuelu. Poudarjeno je označevanje Boga kot zvestega in zanesljivega. V 5 Mz 7,9 je Bog imenovan »zvesti Bog«, v Iz 49,7 Bog govori o sebi, da je »zvest«, v Jer 42,5 ljudstvo zagotavlja zvestobo pred Bogom, ki je »resnična in zvesta priča«. Včasih so božje zapovedi poimenovane kot »trajne«. Omenjena je tudi božja zvestoba v zvezi z obljubo trdnosti Davidove dinastije (2 Sam 7,16; 25,28; Ps 89,29.38). Nekajkrat se ta oblika uporabi kot oznaka za zanesljivost božje besede (2 Sam 7,25; 1 Kr 3,6; 8,26; 1 Krn 17,23; 2 Krn 1,9; 6,17). V vseh primerih je temeljni pomen »stalnost, trdnost, zvestoba«.

Med glagolskimi oblikami se najpogosteje uporablja oblika *he’emín* v hifilu, ki pomeni aktivno vlogo trdnosti in v odnosu do Boga in večinoma pomeni »verovati«, vera pa pomeni zaupanje v nekoga, ki ga ima vernik za zanesljivega, verodostojnega. Vernik čuti zanesljivost v tistem, v katerega veruje, ker v njem odkriva resničnost in resnico. To vsebino takoj začetimo v slovit izjavi v 1 Mz 15,6 o Abrahamovi veri: »Veroval je Gospodu in ta mu je to štel v pravičnost.« Ta oblika se 24-krat najde v pripovednih besedilih, 8-krat v Psalmih, 7-krat v preroških govorih, 11-krat v modrostni literaturi. V odnosu do človeka imamo izjave v pozitivnem in v negativnem pomenu: človek nekaterim ljudem lahko verjame, drugim ne; v Boga veruje ali dvomi o njem. Z utrjevanjem monoteizma se utrjuje tudi vera, da je samo Bog resničen, zato je samo njemu mogoče zaupati, zato je samo v njem mogoče najti trdnost. Ljudje, njihove besede in dejanja niso vedno verodostojni. V skladu s to večinoma negativno izkušnjo je razumljivo, da imamo v hebrejskem Svetem pismu le redko izjavo, da je ljudstvo ali posameznik veroval v Boga (1 Mz 15,6; 2 Mz 4,41; 14,31; Ps 27,13; 106,12; 116,10; 119, 66; Jon 3,5). Izaijeva osebnizkušnja, kaj vse vera v Boga pomeni, pa mu v trenutku stiske kralja in ljudstva v Jeruzalemu, ki ga oblega asirski kralj, narekuje načelno izjavo (7,9): »Če ne boste verovali, ne boste obstali.«

Samostalniški obliki *’emét* in *’emunáh* sta za razumevanje svetopisemskega koncepta resničnosti posebno relevantni. Obe obliki se v nekaterih besedilih najde v povezavi s sinonimi *hésed* »dobrota«, *šédeq/šedaqáh* »pravičnost«, *šalóm* »mir« in *mišpát* »sodba«. Oblika *’emét* se najde 126-krat: 37-krat v Psalmih, 12-krat pri Izaiju, 11-krat pri Jeremiju, 11-krat v Pregovorih, 6-krat pri Danielu, 6-krat pri Zahariju in v nekaterih drugih knjigah v manjšem številu. Narava svetopisemskih knjig določa tudi izbiro subjekta te samostalniške oblike. V Pregovorih in v

nekaterih pripovednih besedilih prevladuje človeški subjekt, v Psalmih pa je subjekt Bog. V odnosu do človeških oseb in ustanov se samostalniški včasih uporabi v povezavi z besedo *dabár* »beseda, stvar«, ki je resnična. V 5 Mz 13,15 Bog očita Izraelu, da je »stvar zanesljivo resnična« glede gnusob, ki so se zgodile v njegovi sredi. V Kr 10,6 kraljica iz Sabe hvali kralja Salomona: »Kako resnična je beseda, ki sem jo slišala o tvojih dosežkih in tvoji modrosti v svoji deželi!« Največkrat pa se »beseda« uporablja v izjavah svarila, tožbe in zagotavljanja, da je nekdo ali nekaj resnično oziroma da ni resnice. V Prg 23,23 imamo spodbudo: »Pridobivaj si resnico in je ne prodajaj, modrost in vzgojo in razumnost.« V Iz 48,1 prerok graja ljudi, da Boga ne slavijo »v resnici in pravičnosti«. V Iz 59,14–15 prerok toži, da se je »resnica spotaknila na trgu« in da je »resnica zapuščena«. V Jer 9,4 prerok izjavlja: »Drug drugega varajo, nobeden ne govori resnice ...« V Jer 42,5 poveljniki govorijo pred Jeremijem: »Gospod naj bo resnična in zvesta priča proti nam ...« V Oz 4,1 prerok bridko ugotavlja, da »ni resnice ne dobrote in ne spoznanja Boga v deželi«. V Zah 8,16 imamo na primer spodbudo: »Drug z drugim govorite resnico, pri vaših mestnih vratih sodite po resnici in pravici za mir.« V Zah 8,19 pa prerok naroča: »... ljubite resnico in mir«.

V odnosu do Boga se samostalniški *’emét* uporablja za označevanje enega temeljnih božjih atributov. V Psalmih posamezniki ali skupnost Boga slavijo »resničnega« oziroma »zvestega« Boga (Ps 31,6; 86,15; 89,15). Besedo *’emét* v prevodih večinoma ustrezno predstavijo z besedo »zvestoba, zanesljivost«, na nekaterih mestih pa vsebina jasno narekuje prevod »resnica, resničen«. V Prg 8,7 poosebljena božja modrost govori: »Moja usta govorijo resnico...« V polemiki o ničevosti malikov pred Izraelovim Bogom Gospod pravi: »Gospod pa je resnični Bog, živi Bog in večni Kralj.« (Jer 10,19) V Jer 23,28 se postavljajo v nasprotje sanje in resnično govorjenje božje besede. V templju Jeremija zagotavlja, da ga je Gospod »v resnici« poslal k njim (26,15). Kralj Jozafat preroka Miha roti, naj mu pove samo »resnico v Gospodovem imenu« (1 Kr 22,16). Prerok Daniel dobi zagotovilo, da je »videnje resnično« (Dan 8,26), da je »beseda bila resnična« (Dan 10,1); oznanjeno mu bo, »kaj je določeno v pismu resnice« (Dan 10,21), in končno, da mu bo skrivnostni božji odposlanec »naznanil resnico« (Dan 11,2). V Drugi kroniški knjigi božji duh govori, da je bil Izrael »dolgo brez pravega (resničnega) Boga« (2 Krn 15,3). Za razumevanje pomenskega obsega koncepta resničnosti in resnice v interpretaciji v dobi helenizma je pomembno usmeriti pozornost na besedišče, ki ga grški prevod Stare zaveze, Septuaginta, izbira za hebrejsko samostalniško obliko *’emét*: *alétheia* 87-krat, *alethinós* 12-krat, nekajkrat *alethés*, *alethós* in *aletheúein*. V 1 Mz 24,49; Joz 24,14, Iz 38,19; 39,8; 9,13 nastopi samostalniški *dikaíosýne* »pravičnosti«, 4-krat pridevnik *dikaíos* »pravičen«; v Jer 35 (28),9; 39 (32),41; 40 (33),6 *pístis* »zvestoba«, v Iz 38,18 *eleemosýne* »usmiljenje«, v Iz 38,19 *dikaíosýne* »pravičnost« (Quell 1964, 233).

Samostalniška oblika *’emunáh* približno v istem številu označuje resnico oziroma zvestobo v odnosu do človeških oseb in v odnosu do Boga. Čeprav je temeljni pomen isti, raba samostalniških oblik *’emét* in *’emunáh* kaže na nekatere razlike, to pa ima za posledico tudi dejstvo, da grška Septuaginta *’emét* večinoma prevaja

z besedo *alétheia* »resnica« in *alethinós* »resničen«, *’emunáh* pa z besedo *pístis* »vera, zvestoba« (Jepsen 1974, 310; 317). Pozorni smo na dejstvo, da se oblika *’emét* bolj pogosto najde v povezavi s sinonimnimi pojmi. V Ps 119,29–30 psalmist prosi, naj Bog umakne od njega »pot laži/lažno pot«, ker je izbral »pot resnice/zvestobe«. Zanimiva je ugotovitev, da se oblika *’emunáh* pogosto zapiše kot nasprotje besede *šéqer* »laž« (Iz 59,4; Jer 5,1.2; 9,2; Ps 89,34; 119,29–30.86; Prg 12,17.22; 14,5). V odnosu do Boga se oblika *’emunáh* uporablja samo v pesniških delih hebrejskega Svetega pisma, na primer v Ps 40,11; 92,3; 88,12; 89,2.6, in izraža samo bistvo Boga, ki se kaže v njegovi zanesljivosti, zvestobi in resničnosti. V 5 Mz 32,4 pesnik Boga imenuje *’el ’emunáh* »Bog resnice = resnični/zvesti Bog«.

2. Semantično polje koncepta resničnosti in resnice v Novi zavezi

Beseda, ki v Novi zavezi izraža vse bistvene pomenske besede korena *’mn*, je grška beseda *alétheia*, pa tudi druge besedne vrste tega pojma. Novozavezna besedila pa ne odsevajo samo starozaveznih pomenskih vidikov korena *’mn*, temveč tudi splošno grško in helenistično rabo pojma *alétheia*, ki v svojem pomenskem razvoju kaže veliko mero fleksibilnosti (Bultmann 1964, 238). Etimološki pomen besede *alétheia* je »ne-prikrivanje«. Pozitivno to pomeni, da beseda izraža vidike razkrivanja stvarnega sveta, kakršen je, in označuje resnično, neokrnjeno stanje stvari v celovitosti ali polnosti. Negativna izkušnja pa je razlog za to, da različni avtorji to besedo uporabljajo v skladu z ugotovitvijo, da se stvari velikokrat prikrivajo, prikazujejo okrnjeno ali celo namerno potvarjajo. V izražanju globljega in presežnega pomena celotne stvarnosti in eksistence to nekaterim avtorjem narekuje sklep, da so stvari same na sebi, in tako tudi eksistenca, nedosegljive in nepoznatne. Neposredna antonima besede *alétheia* sta besedi *pseúdos* »prevara, zmeta« in *dóxa* »videz« ali »zgolj mnenje«.

V pogosti povezavi z »besedo« (*lógos*) beseda *alétheia* označuje tisti pomenski vidik »besede«, ki je »resnična« ali »lažna«. Ker so številni grški pisatelji in filozofi zagovarjali stališče, da je toliko »resnic«, kolikor je stvari ali dejstev, se je v grški kulturi zelo žgoče postavljalo vprašanje, »kaj je resnica«, zlasti glede vprašanja resnične biti v absolutnem smislu. Torišče spraševanja po resnici je vprašanje eksistence ali norme oziroma doktrine. To široko ozadje semantičnega obsega pomena besede *alétheia* je dalo povod za rabo drugih besednih vrst tega koncepta, na primer pridevnika v dveh variantah *alethés* in *alethinós* – »resničen«, prislova *alethós* – »resnično« in glagola *aletheúo* – »govorim in ravnam v skladu z dejstvi«. Pridevnik *alethés* in sorodni izraz *pistós* »zvest« se pogosto uporabljata za označevanje kvalitet človeških in drugih, duhovnih oseb in izražata »zanesljivost, vrednost zaupanja«. V to semantično polje pa se uvrščata pomenljivi samostalnik *pístis* »zaupanje v koga, vera« in pridevnik *pistós* »zvest, zaupanja vreden«.

V filozofiji *alétheia* označuje resnično bit, v nasprotju s fenomenom sveta. Platon je za tisočletja začrtal distinkcijo med resnično bitjo, ki pomeni svet idej, in zaznav-

nim svetom. Edino, kar je resnično, je božja bit, ki je vedno obstajala. V obdobju helenizma se je na tej podlagi izoblikoval značilni kozmološki dualizem med svetom »večne« ali »božanske« stvarnosti in materialnim svetom. »Alétheia je človeku kot takšnemu prikrita, deležen pa je le, če se meje človeškega prebijejo, bodisi v ekstazi bodisi po razodetju iz božanske sfere. V tem smislu *alétheia* postane »eshatološki« koncept, in to dualistično eshatološko razumevanje *alétheia* so razvijali v »gnozis«, pri Filonu in Plotinu.« (Bultmann 1964, 240) V različnih gnostičnih variantah *alétheia* označuje božansko bistvo, spoznanje in moč, pa tudi razodeto doktrino.

Grški del Stare zaveze in Nova zaveza v razumevanju semantičnega pomena pojma *alétheia* povezujeta hebrejsko ozadje pojma *'mn* in nekaterih helenističnih dualističnih prijemov. Glavni pomenski vidiki besede *alétheia* v Novi zavezi so »trajnost in veljavnost« (v smislu hebrejske besede *'emet*), »pravičnost v sodbah« (kakor *dikaíosyne*), »poštenost«, »zanesljivost, zvestoba«, »(razkrito) dejansko stanje stvari«, »resnica v izjavah«, »verodostojno učenje, vera«, »pristnost, božja resničnost, razodetje« (Bultmann 1964, 241–245).² V Novi zavezi je na splošno poseben poudarek na razodetju božje Besede v osebi Jezusu Kristusu. S tem je analogija med človeško in božjo naravo na ravni eksistence dosegla ontološki vrh. Pojem resnice dobi osrednje mesto zlasti v Janezovem evangeliju in v drugih spisih, ki se pripisujejo njemu. V Janezovih spisih *alétheia* označuje »božjo stvarnost«, ki je različna od tiste, v kateri se je človek znašel pred razodetjem božje Besede, in se razodeva tako, da po definiciji pomeni božje razodetje skupaj z njegovim učlovečenjem in odrešenjem. V nasprotju s helenističnim kozmičnim dualizmom pa nasprotna pojma *alétheia* in *pseudos* nista kozmološki danosti, ker ne pomenita različnih možnosti človeške substance, temveč označujeta resnične možnosti človeške eksistence v svetu. (245)

Pojem *alétheia* pomeni božjo realnost, ki dopušča, da človek s sprejemanjem in poslušanjem božje Besede dobi možnost, da po njej doživi prerojenje in novo eksistenco. V Jn 14,6 Jezus pravi o sebi: »Jaz sem pot, resnica in življenje. Nihče ne pride k Očetu drugače kakor po meni.« V Jn 17,17–19 prosi Očeta za svoje učence: »Posveti jih v resnici: tvoja beseda je resnica. Kakor si mene poslal v svet, sem tudi jaz nje poslal v svet. Zanje se jaz posvečujem, da bi bili tudi oni posvečeni v resnici.« V Jn 16,13 pa Jezus omenja posebno vlogo Duha v uvajanju učencev v spoznanje resnice: »Ko pa pride on, Duh resnice, vas bo vodil k vsej resnici; ne bo namreč govoril sam od sebe, temveč bo govoril, kar bo slišal, in prihodnje reči vam bo oznanjal.« (prim. 1 Jn 5,6)

Pot do razodete božje Besede v Svetem pismu ne vodi prek »spoznanja«, temveč prek pokorščine v veri. Nasprotje duhovnega stanja vere je človekova zaverovanost v svojo lastno »resnico«. Zato je razumljivo, da Jezusa v svet zaverovani Pilat ni mogel razumeti, pa ga sprašuje: »Kaj je resnica?« (Jn 18,38) V Jn 5,33 Janez

² Na strani 245 Bultmann ugotavlja: »Značilno je to, da so skoraj vsi elementi, s katerimi je tradicija napolnila pojem *alétheia*, lahko vsakokrat povezani, vendar tako, da je en posamezen moment posebno poudarjen.«

pravi, da je Janez Krstnik »pričeval za resnico«, Jezusa pa je pred Pilatom izjavil: »Jaz sem zato rojen in sem zato prišel na svet, da pričujem za resnico. Vsak, kdor je iz resnice, posluša moj glas.« (18,37) To je bistvo Jezusove polemike z judovski-pismouki, kakor se kaže na primer v Jn 8,44–45: »Vi imate hudiča za očeta in hočete uresničevati želje svojega očeta. On je bil od začetka morilec ljudi in ni obstal v resnici, ker v njem ni resnice. Kadar govori laž, govori iz svojega, ker je lažnivec in oče laži. Toda ker govorim resnico, mi ne verujete.« (8,40.45) V Jn 8,32 Jezus nagovarja Jude: »Če ostanete v moji besedi, ste resnično moji učenci, in spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila.« (2 Jn 1) V 1 Jn 1,8, 2,4 in 2,21 je nasprotje izraženo v razmerju do sadov vere oziroma nevere. V 1,8 pisec pravi: »Če rečemo, da nimamo greha, sami sebe varamo in resnice ni v nas.« V 2,4 pa beremo: »Kdor pravi: Poznam ga, njegovih zapovedi pa se ne drži, je lažnivec in v njem ni resnice.« V 2,21 Jezus pravi: »Nisem vam pisal, ker ne bi vedeli za resnico, ampak ker veste zanjo in ker nobena laž ni iz resnice.« V 3 Jn 3 pa pisec pohvalno govori Gaju: »Zelo sem se namreč razveselil bratov, ki so prihajali in pričevali za tvojo resnico: kako živiš v resnici. Nimam večjega veselja, kakor je to, da slišim, kako moji otroci živijo v resnici.« V 3 Jn 8 pisatelj izpostavlja dolžnost, »da postajamo sodelavci za resnico«.

V Novi zavezi se pogosto uporablja pridevniška oblika *alethés*, še večkrat oblika *alethinós* (ta kar 249-krat). V zvičajnem nagovoru farizejev pred Jezusom v Mt 22,16 (prim. Mr 12, 14) se pridevnik najde v povezavi s samostalnikom *alétheia*: »Učitelj, vemo, da si resnicoljuben in v resnici učiš božjo pot ter se ne oziraš na nikogar, ker ne gledaš na osebo.« Drugače se tudi oblika *alethés*, tako kakor samostalnik, zelo pogosto najde v evangeliju po Janezu in v Janezovih pismih. V Jn 3,33 Janez Krstnik govori o pričevanju o Jezusu, ki kaže, »da je Bog resničen«. V Jn 7,18 Jezus pravi, da je tisti, ki išče slavo tistega, ki ga je poslal, »resničen in v njem ni krivice«. V Jn 7,28 in v 8,26 Jezus pravi, da je tisti, ki ga je poslal, »resničen«. V Jn 10,41 je rečeno, da je bilo vse, kar je Janez govoril o Jezusu, »resnično«. V 1 Jn 2,27 je o maziljenju rečeno, da »je resnično, ni laž«. V 3 Jn starešina govori Gaju, ki ga ljubi v »resnici« (v. 1), in o Demetriju: »Za Demetrija vsi pričujejo in tudi resnica sama; tudi mi pričujemo in več, da je naše pričevanje resnično.« (v. 12) Pavel v 2 Kor 6,7–8 govori o različnih preizkušnjah, ki zadenejo božje služabnike, zato priporoča spoznanje »v besedi resnice« tudi, ko bodo veljali »kakor zapeljivci, in vendar resnični«. V Fil 4,8 nastopa ta pridevnik pomenljivo v izredno širokem semantičnem polju: »Sicer pa, bratje, vse, kar je resnično, kar je vzvišeno, kar je pravično, kar je čisto, kar je ljubeznivo, kar je častno, kar je količkaj krepostno in hvalevredno, vse to imejte v mislih.« V Tit 1,13 apostol pravi, da je pričevanje »resnično«. V 1 Pt 5,12 izraža »resnično božjo milost«.

Pridevniška oblika *alethinós* prav tako prevladuje v Janezovih spisih. V Jn 4,23 Jezus Samarijanki govori o »pravih« častilcih, ki bodo Očeta častili v duhu in resnici. Jn 4,37 evangelist pravi: »V tem je namreč resničen izrek (*lógos*), da eden seje, drugi žanje.« V Jn 6,32 Jezus pravi svojim učencem: »Resnično, resnično, povem vam: Ni vam Mojzes dal kruha iz nebes, ampak moj Oče vam daje resnični kruh iz nebes.« V Jn 7,28 Jezus pove, da je tisti, ki ga je poslal, »resničen«. V Jn 8,16 Jezus

govori o sebi: »Če pa sodim jaz, je moja sodba resnična, ker nisem sam, temveč sva jaz in oče, ki me je poslal«. V Jn 17,3 Jezus pravi: »Večno življenje pa je v tem, da spoznavajo tebe, edinega resničnega Boga, in njega, ki si ga poslal, Jezusa Kristusa.« V Jn 19,35 je poročilo, kako so Jezusa na križu prebodli s sulico, in tam najdemo pripombo: »Tisti, ki je videl, je pričeval in njegovo pričevanje je resnično.« V 1 Jn 2,8 pisatelj pravi: »Po drugi strani pa vam pišem novo zapoved, to, kar je resnično v njem in v vas: da tema izginja in resnična luč že sveti.« V Heb 8,2 pisatelj pravi, da je véliki duhovnik »služabnik svetih opravil in resničnega šotora«. V Heb 9,24 pisatelj izjavlja: »Kristus namreč ni stopil v sveto, ki je narejeno z rokami in je podoba resničnega, ampak v sama nebesa, da zdaj za nas stoji pred božjim obličjem.« V Raz 19,19 v okviru zmagoslavnega speva v nebesih pisatelj omenja božje naročilo, da zapiše besede, ki so »resnične božje besede«. V Raz 21,5 in 22,6 pričevalec pravi: »Te besede so zanesljive in resnične.«

3. Sintetična presoja svetopisemskega pojmovanja resničnosti in resnice

Za razumevanje vidikov širokega pomenskega obsega osnovnega hebrejskega pojma resničnosti in resnice je bistveno razlikovanje med besedili, v katerih je predmet kaka stvar, besedili, v katerih je subjekt človeška oseba ali družba, in končno besedili, v katerih kot subjekt nastopa Bog. Subjekt med drugim določa tudi rabo osnovnih literarnih oblik, v poeziji je to oblika miselnega paralelizma. Govor o Bogu kot poslednji resničnosti in resnici ima za posledico težnjo po oblikovanju stalnih besednih zvez. Ko navedene oblike označujejo primerno človekovo ravnanje in značaj, izražajo priznanje, da je takšna oseba zanesljiva, zvesta, pravična in torej resnicoljubna. Poudarek je zato na človekovem odnosu do sočloveka in do skupnosti. Človekova zvestoba ni neko načelo ali pravilo, temveč označuje notranji odnos do Boga, do človeka in do sveta. Izraz se v svojem semantičnem polju torej uporablja za osebne in za družbene odnose. Teološki vidik človekove zvestobe analogno pomeni trdnost, zanesljivost in resnicoljubnost v odnosu do Boga, do njegovega razodetja in do njegove volje. Glagolska oblika *he'emín* v hifilu pomeni »verovati« Bogu, torej »biti trden, zvest, resnicoljuben« v odnosu do Boga. Pomensko je ta glagolska oblika zelo blizu osnovnemu pomenu korena *bth* »zaupati«.

Izrazita osredotočenost na osebne odnose med človekom in Bogom je temeljna vsebina Svetega pisma in ta vsebina sestavlja nit od začetka do konca, ko razodetje o Bogu, o svetu in o človeku doseže vrh. Jezus zahtevo po resnicoljubnosti v odnosu do človeka in do Boga izpostavi v svoji razlagi, katera je najvišja zapoved, ko odgovarja izzivu enega od farizejev »Učitelj, katera zapoved je največja v postavi?« Rekel mu je: »Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem svojim srcem, z vso svojo dušo in z vsem svojim mišljenjem. To je največja in prva zapoved. Druga pa je njej podobna: Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe. Na teh dveh zapovedih stoji vsa postava in preroki (Mt 22,36–40; prim. Mr 12,28–31). Iz Jezusove

sklepne izjave, da »na teh dveh zapovedih stoji vsa postava in preroki«, sledi, da je to najbolj posrečena sintetična presoja notranjega razmerja med antropološkimi in teološkimi postavkami v Svetem pismu. Ta in številne druge izjave Stare in Nove zaveze, ki so sintetične narave, zelo nazorno odsevajo razmerje med svetopisemsko parcialnostjo in celovitostjo. Pri semantičnem polju koncepta resničnosti in resnice to pomeni razmerje med veliko količino in razdrobljeno rabo v večini knjig Svetega pisma in med dojemanjem celote svetopisemske teologije.

Janez omenja vlogo Duha, ki bo učence »vodil k vsej resnici« (Jn 16,13; prim. 1 Jn 5,6), toda še njegovi apostoli in drugi najožji učenci so sprva resnico o Jezusovem mesijanstvu razumeli zelo parcialno in pogosto celo popačeno. Za spoznanje polnosti resnice so potrebovali vse svoje življenje, doživeti so morali številne spodrsiljave ter končno razodetje velike nedelje in binkošti. Na poti v Emavs je Jezus učencema »razlagal, kar je napisano o njem v vseh Pismih« (Lk 24,27), in jima tako odpiral oči za uvid v celotno resnico njegovega poslanstva.

Svetopisemska besedila v različnih literarnih vrstah in zvrsteh izražajo razmerje med Bogom in človekom. Vzporedno z odkrivanjem različnih vsebin v Svetem pismu ugotavljamo, da doživljanje lepote, ki je v središču literarne estetike, v Svetem pismu ni ločeno od čuta za dobroto in resnico (Rist 2008, 143–200; Sonek 2009, 23).

Pregled besedil Stare in Nove zaveze, ki v okviru semantičnega polja resničnosti in resnice izražajo bistvo odnosa med Bogom in človekom in med ljudmi, kaže, da celotne resnice Svetega pisma nobeno posamezno besedilo ne more izraziti samo na sebi, zlasti še, ker je le malo besedil, ki so sklenjene celote v večjem obsegu in prikazujejo osebno zgodbo.³ Besedila večjega obsega, kakor sta na primer zgodba o egiptovskem Jožefu (1 Mz 37–50) in Jobova knjiga, v resnici povedo veliko več kakor posamezna krajša besedila, pa tudi bolj kompleksno. Namesto kratkih izjav z rabo semantičnega polja koncepta resničnosti in resnice tukaj o zvestobi glavnih junakov še bolj prepričljivo govori zgodba sama. Egiptovski Jožef v najrazličnejših peripetijah sledi notranjemu glasu vesti, temeljnega čuta za dobro in prečiščenega spoznanja Boga, in tako pomaga, da se tudi najbolj tragični družinski dogodki končajo pozitivno v smislu »najvišje resnice« Svetega pisma: v spravi med Bogom in bližnjimi. Ustrezna ocena Jožefovega značaja je, da je bil dosledno resnicoljuben in zvest, odlikuje pa ga tudi neomajna vera v božjo previdnost.⁴ Job v skrajni situaciji preizkušnje prehodi križev pot iskanja odgovora na vprašanje, zakaj mora trpeti, kako se to dejstvo ujema s podobo božje dobrote in z njegovo navezanostjo na Boga, z enostranskimi diskurzmi, dokler mu Bog sam v svojih dveh govorih na koncu (pogl. 38–42) ne odpre oči za presojanje njegove življenjske situacije z uvidom v razodetje osebnega Boga.⁵

³ »Zgodbe na zadenejo v globine. Vsaka izmed njih na svoj način išče odgovore iz človečnosti v svojem najbolj fundamentalnem vidiku: v njenem razmerju do resničnosti in do smrti.« (Hentsch 2004, 15)

⁴ Gl. objave Irene Avsenik Nabergoj o egiptovskem Jožefu in seznamu referenc.

⁵ Ellul (2010, 136) navaja stališče Karla Bartha, da Bog »govori celovitosti svojega razodetja« in da nas »božja beseda postavlja v celoto zgodovine odrešenja«. Paul Elbourne izpostavi veljavo principa totalitete, ko obravnava vprašanje razmerja med sedanjim in teoretično možnimi svetovi. Navaja stališče

Sintetična presoja svetopisemskega semantičnega polja, ki izraža vidike resničnosti in resnice, kaže, da težišče ni formalna skladnost med jezikom in dostopno resničnostjo, ki jo sestavljajo materialni svet in zgodovinski dogodki, temveč tisto, kar se dogaja nevidno v ozadju: to so spoznanje o Bogu in o človeku, odnos do dobrega in do slabega in vera v odrešenje tudi v okoliščinah, v katerih ni videti znamenj odrešenja. Svetopisemski koncept resničnosti in resnice označuje resničnost, ki je trdna in večno veljavna, tega pa ni mogoče zajeti z abstraktnimi pojmi. Čut za dobroto in pravičnost sestavljata notranjo resničnost in resnico, ki odpirata pogled v višjo, absolutno resničnost. V Ps 51,8 spokornik pomenljivo izjavlja: »Glej, veselil se, če v srcu prebiva resnica, na skrivnem mi daješ spoznanje modrosti.« V skladu s spoznanjem »notranje resnice« je svetopisemski koncept resnice nasprotnik malikovanja abstraktnih in konvencionalnih norm, predvsem pa prikrivanja resnice, zmote in laži, ki se kaže v človekovi notranjosti in v ravnanju na zunaj (Mt 22,16; Mr 5,33; 12,14; Jn 4,18; 10,41; Rim 3,4; 2 Kor 6,8; 7,14; 12,6; Fil 1,18; 1 Tim 2,7; 1 Jn 2,27). Pavel v Rim 3,4 pomenljivo izrazi učinek razodetja božje pravičnosti v Jezusu, ko pravi, naj se pokaže, »da je Bog resničen, vsak človek pa lažniv«.⁶ Piper ustrezno pravi:

»Medtem ko v grškem pogledu na resnico prevladuje kognitivni element, je to v Stari zavezi ontološki vidik ... Ker »resnica« o Bogu ni postranska značilnost, temveč sama narava božje volje, ki je ni mogoče spremeniti s spremenljivim okoliščinami, sledi, da božje zapovedi niso samovoljne zahteve, temveč vsebujejo »resnico« v sebi (Neh 9,13; Oz 4,1). Takšna raba pomeni, da starozavezne norme pravičnosti ni mogoče najti v abstraktnem sociološkem ali etičnem principu, temveč v božjem načinu poseganja v ta svet. Vere v karkoli, kar je v nasprotju z božjo resnico, na primer lažni bogovi, lažni preroki, lažna doktrina, ne kaže vzeti le kot obžalovanja vredno nepoznavanje, temveč kot nekaj, česar ne bi smelo biti in je treba torej grajati.« (Piper 1962, 714)

4. Sklep

Ugotovitve semantične analize koncepta resničnosti in resnice v Svetem pismu lahko povzamemo z nekaj ugotovitvami: 1) Semantično polje koncepta večinoma pokriva vsebinsko jedro človeških in božjih lastnosti, ki označujejo medosebne odnose, te odnose pa v komplementarnem smislu označuje več besed: resničnost, resnica, zanesljivost, zvestoba, trdnost, pravičnost, dobrota, sočutje, usmiljenje. 2) Pomembna razlika v rabi koncepta v odnosu do človeka je v tem, da v odnosu do človeka vse te lastnosti sestavljajo jedro božje zapovedi, v praksi pa predvsem pričakovanje, ki se velikokrat ne uresniči, ker človeka bolj pritegne parcialnost resnice ali celo zunanji videz kakor celovitost in doslednost v iskanju in uresničevanju resnice; v odnosu do Boga pa koncept celo v kriznih časih pri pra-

filozofa Davida Lewisa (1941–2001), da »drugi možni svetovi obstajajo natančno tako kot dejansko svet«, in to stališče imenuje »modalni realizem«. (Elbourne 2013, 49)

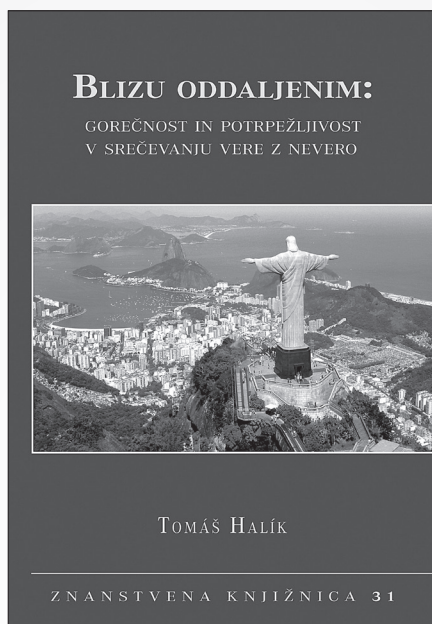
⁶ To je tudi temeljno spoznanje Mahatma Gandhija, katero izraža v uvodu v svojo avtobiografijo.

vičnih pomeni trdnost, da je Bog po svoji naravi resničen, zvest, pravičen in usmiljen. 3) Ker svetopisemski pojem veliko bolj pogosto govori o tematiki resničnosti in resnice v odnosu do človeka in do Boga kot oseb kakor pa v odnosu do snovnega sveta, vključuje zavest, da resnica odseva ideal celovitosti odločitve in življenjske prakse, čeprav razpetost med svet materije in svet duha ne dopušča celovitega vpogleda v »stvar samo na sebi«.

Ideal celovitosti resničnosti in resnice v duhovnem in v etičnem smislu pomeni zelo velik izziv za razlagalce in za literarne poustvarjalce svetopisemskega razumevanja resničnosti in resnice. Po splošnem prepričanju teh lastnosti ni mogoče ustrezno izraziti zgolj s pojmi, z besednimi zvezami ali definicijami, temveč veliko bolj uspešno v govornih in v literarnih strukturah, ki nazorno prikažejo konkretne življenjske situacije, v katerih odseva delovanje resnice ali laži. Zares celovito razumevanje teh konceptov pa omogoča šele vpogled v celoto besedil, ki sestavljajo temelj neke kulture.

Reference

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2009. Tema zapeljevanja v izročilu starega Bližnjega vzhoda. *Bogoslovni vestnik* 69:259–275.
- . 2010. Jožef iz Egipta, Zgodba o Jožefu iz Egipta v svetovni in slovenski književnosti. V: Tone Smolej, ur. *Tematologija: izbrana poglavja*, 111–127. Scripta. Druga, dopolnjena izdaja. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2011. *Literarne vrste in zvrsti: Stari Izrael, grško-rimska antika in Evropa*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 2011. Paradoks moči in šibkosti v recepciji pripovedi o egiptovskem Jožefu. *Bogoslovni vestnik* 71:395–409.
- . 2012. Forgiveness and reconciliation: from Joseph of Egypt to Shakespeare's Prospero and philosophical interpretations. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Reconciliation: the way of healing and growth*, 121–128. Theologie Ost-West 16. Zürich; Münster: Lit.
- . 2013. *Reality and Truth in Literature: From Ancient to Modern European Literary and Critical Discourse*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht unipress.
- Elbourne, Paul.** 2013. *Meaning: A Slim Guide to Semantics*. Oxford: Oxford University Press.
- Ellul, Jacques.** 2010. *On Freedom, Love, and Power: Compiled, Edited, and Translated by Willem H. Vanderburg*. Toronto: University of Toronto Press.
- Hentsch, Thierry.** 2004. *Truth or Death: The Quest for Immortality in the Western Narrative Tradition*. Prev. Fred A. Reed. Vancouver: Talonbooks.
- Jepsen, Alfred.** 1974. אָמָן 'āman ... V: *Theological Dictionary of the Old Testament*. Zv. 1, 292–323. Ur. G. Johannes Botterweck in Helmer Ringgren. Prev. John T. Willis. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Moberly, Walter.** 1996. אָמָן. *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. Zv. 1, 427–433. Ur. Willem A. VanGemeren. Carlisle, Cumbria: Paternoster Publishing.
- Osuji, Anthony Chinedu.** 2010. *Where Is the Truth? Narrative Exegesis and the Question of True and False Prophecy in Jer 26–29 (MT)*. Leuven: Peeters.
- Piper, Otto A.** 1962. Truth. V: *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia*. Zv. 4, 713–717. Nashville: Abingdon Press.
- Quell, Gottfried, Gerhard Kittel in Rudolf Bultmann.** 1964. ἀλήθεια, ἀληθής, ἀληθινός, ἀληθεύω. V: *Theological Dictionary of the New Testament*. Zv. 1, 232–251. Ur. Gerhard Kittel. Prev. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Rist, John M.** 2008. *What Is Truth? From the Academy to the Vatican*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sonek, Krzysztof.** 2009. *Truth, Beauty, and Goodness in Biblical Narratives: A Hermeneutical Study of Genesis 21,1–21*. BZAW 395. Berlin: W. de Gruyter.
- Wildberger, Hans.** 1997. אָמָן 'mn firm, secure. V: *Theological Lexicon of the Old Testament*. Zv. 1, 134–157. Ur. Ernst Jenni in Claus Westermann. Prev. Mark E. Biddle. Peabody, MA: Hendrickson.



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

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

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

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

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

Igor Bahovec

Odnos do preteklosti in slovenska razdeljenost: medvojno in povojno obdobje kot torišče delitev in naloga za prihodnost

Povzetek: Odnos do preteklosti je sestavni del človekove osebne in družbene identitete. V prispevku analiziramo več vidikov slovenske razdeljenosti zaradi preteklih obdobj, predvsem vidike, ki izhajajo iz medvojnega in povojnega obdobja, vključno s komunistično revolucijo in s povojnimi poboji. Predvsem nas zanima, kakšen je vpliv tega dogajanja na mišljenje in na ravnanje ljudi danes in kaj bi lahko storili za to, da bi se tovrstne delitve med Slovenci zmanjšale, saj prevelika razdeljenost neke družbe lahko močno ovira njen normalni razvoj. Poleg podatkov naše lastne raziskave iz leta 2012 so vključeni tudi podatki več anket javnega mnenja od leta 1990 do leta 2009.

Ključne besede: slovenska razdeljenost, komunizem, povojni poboji, sprava, odnos do preteklosti, družbena kohezija, moč družbenih omrežij

Abstract: **Attitude toward the past and Slovenian polarization: World War II and the post-war period as a cause of the polarization, and the task for the future**

Attitude toward the past is an integral part of human personal and social identity. In this paper we analyse several aspects of divisions among Slovenians that are rooted in recent history, mainly those arising from World War II and the postwar period, including the communist revolution and post-war summary mass executions. In particular, we are interested in the impact of these developments on the thinking and behavior of people today and what could be done to reduce this polarization among Slovenians, since major divisions in a society can weaken social cohesion and greatly impede its normal development. In addition to the results of our own research survey of 2012 we include data from public opinion polls from 1990 to 2009.

Key words: Slovenian polarization, communism, post-war summary mass executions, reconciliation, attitude toward the past, social cohesion, power of social networks

1. Uvod

Odnos do preteklosti je sestavni del človekove identitete, zavedanja sebe in pripadanja neki določeni skupnosti, družbi in kulturi. Zgodovinski spomin se kaže tako v simbolnih dejanjih, kakor so, denimo, prazniki, spomeniki, proslave, kakor v zelo konkretni družbeni stvarnosti, vse do vsakdanjosti ekonomije, medijev, politike. Zato je za dobro delovanje vsake skupnosti in družbe pomembno, da v njej obstaja vsaj neko strinjanje glede preteklosti. To ne nasprotuje ugotovitvam, da so v vseh družbah tudi normativni konflikti (Berger 1997); govori le o tem, da brez nekega določenega strinjanja ni mogoče ustvarjati in ohranjati tolikšne družbene kohezije, ki bi družbi omogočila normalno bivanje; kjer pa je normativni konflikt velik, je treba najti vsaj strinjanje o reševanju tega konflikta oziroma prizadevanje za mediacijo normativnega konflikta.

Prevelika različnost glede razumevanja preteklosti lahko v družbi postane resna ovira za razvoj zlasti takrat, ko je del prebivalstva (denimo zaradi različnega spomina na preteklost) obravnavan neenakovredno ali ko se ne dopušča prečiščenje zgodovinskega spomina. Nobenega dvoma ni, da smo glede tega v Sloveniji v zelo neprijetni situaciji. Vrsta podatkov kaže, da smo kot narod in kot družba tako razdeljeni: to velja za stanje aktualne politike, za razdeljenost pogledov glede polpretekle zgodovine, za sporočila lanskich in letošnjih dogajanjih v civilni sferi, če naštejemo le nekaj točk.

V prispevku bomo najprej pogledali, kaj glede odnosa do preteklosti, zlasti o različnih vidikih razdeljenosti, kažejo rezultati kvantitativnih empiričnih raziskav javnega mnenja. Nadalje se bomo vprašali, kako to vpliva na sedanje stanje in na dinamiko delovanja slovenske družbe. Skušali bomo identificirati nekaj najbolj pomembnih dejavnikov, ki kličejo po spremembah, da bi tako v sklepu lahko naznali potencialno možne poti reševanja situacije v smeri ustvarjanja boljših okoliščin za bolj spravljen, svoboden in ustvarjalen razvoj slovenske družbe.

Ključni vir podatkov je naša lastna raziskava, ki je bila izvedena med 1. in 5. oktobrom 2012. Računalniško podprto telefonsko anketiranje (CATI: Computer-assisted telephone interviewing) je bilo izvedeno na reprezentativnem vzorcu slovenske odrasle populacije (večstopenjski naključni vzorec). Realizirani vzorec je obsegal 904 anketirance, odgovori pa so bili pred analizo razdeljeni po spolu, starosti, izobrazbi in po tipu naselja.¹

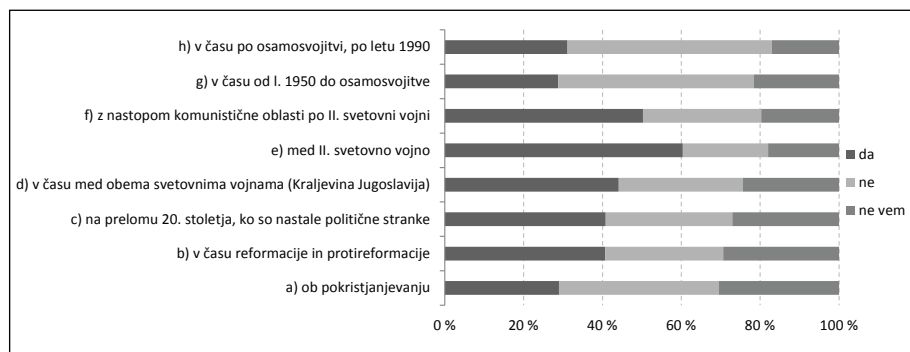
2. O razdeljenosti glede dogodkov, ki so ključni za zgodovino naroda in države

V bližnji zgodovini smo Slovenci delovali enotno, v edinosti, ob plebiscitu za samostojnost države, ko se je enako odločilo skoraj 90 % vseh volivcev (95 % udeležencev volitev). Vendar pa se je glede na to, da so kmalu po plebiscitu spet

¹ Avtor članka se zahvaljuje Vinku Potočniku, ki je bil soodgovoren za vprašalnik, Janezu Juhantu za pobudo za raziskovanje in Mateju Makaroviču za pomoč pri končni formulaciji nekaterih vprašanj.

začele prevladovati različne razdeljenosti, smiselno vprašati, ali je bil plebiscit globlje iskreno dejanje celotne politične skupnosti (in naroda) v smislu skupnega dobrega in s potenciali trajnejše politične in narodne povezanosti ali pa je bila njegova stvarna narava bolj skromna in je del volivcev tako volil zaradi svojega lastnega omejenega interesa. Tedaj ne govorimo o skupnem dobrem, ampak o začasnem presečišču delnih partikularnih interesov, kakor so med drugim pokazali sodobni komunitarni avtorji, navezujoč se na sociološko tradicijo vse od Tönniesa do Sorokina (več o tej razliki v: Bahovec 2005, 84–88; 98–100; 207–211).

Kakorkoli že, plebiscitna enotnost (naj bo dejanska in celovita ali zgolj interesno začasna in navidezna) je precej osamljen fenomen v slovenski zgodovini. Raziskava slovenskega javnega mnenja iz leta 2003² kaže, da Slovenci mnoga zgodovinsko zelo pomembna dogajanja in obdobja povezujemo z razdeljenostjo. Tako je kar 60 % vseh vprašanih (ali 74 % opredeljenih³) menilo, da se je to zgodilo v obdobju druge svetovne vojne, temu pa sledi obdobje nastopa komunistične oblasti. Najmanj, a kljub vsemu še vedno okoli 40 % opredeljenih je menilo, da so nas tako zaznamovali časi pokristjanjevanja. Na prvi pogled nekoliko presenetljivo je, da obdobju od leta 1950 do leta 1990, ki sledi obdobju največje konfliktnosti (1941–1950), javno mnenje ne pripisuje velike konfliktnosti – nasprotno, po javnomnenjski presoji sodi med najmanj konfliktna, takoj za obdobjem pokristjanjevanja. To obdobje je po mnenju ljudi celo manj konfliktno kakor obdobje po osamosvojitvi. Omeniti velja tudi to, da odgovori »Da« precej dobro sestavljajo tri range: obdobja pod a), g) in h) imajo okoli 30 % izbire »Da«, obdobja pod b), c) in d) okoli 40 % in obdobji pod f) in e) 50 % in več.



Graf 1: Ali so v katerem od spodaj naštetih obdobj nastopili dogodki, ki so usodno razdelili slovenski narod? (Vir: SJM 2003/1)

² V prispevku obravnavane ankete raziskav slovenskega javnega mnenja (SJM) so bile izvedene kot osebno anketiranje na terenu z vprašalnikom na papirju. Anketiranje je bilo opravljeno na reprezentativnih vzorcih odrasle slovenske populacije.

³ Opredeljeni so ti, ki odgovorijo in ne izberejo odgovora »Ne vem« – torej se opredelijo za eno od možnosti. V prispevku so v vseh grafih in tabelah, kadar ni posebej napisano drugače, prikazani deleži opredeljenih respondentov.

Podobno sliko slovenske razdeljenosti dobimo iz naše ankete. Kar dva med tremi vprašanji (točno 64 % oziroma 70 % vseh opredeljenih odgovorov) sta menila, da so »nasprotja in sovraštva iz preteklosti v Sloveniji danes še vedno zelo močna«. Pri tem starejši vidijo več nasprotij kakor mlajši.

Precejšnja razlika v stališčih med obdobjem 1941–1950 in v času po letu 1950 po eni strani ni presenetljiva, čeprav je bil komunistični sistem totalen in totalitarističen vse to obdobje in ne le med drugo svetovno vojno, ko so člani KP v Sloveniji likvidirali več tisoč civilistov (Jančar 1998; Deželak - Barič 2012), in v povojnem času revolucionarnih metod prevzemanja oblasti, vključno z množični poboji in obračuni znotraj partije. V naslednjih desetletjih je bil stil delovanja komunističnega sistema milejši; namesto brutalnih metod je uporabljal druge načine nadzora. Na podobne faze razvoja revolucije je opozoril že Sorokin (1925; 1947, 487–495). Pred njim je Vilfredo Pareto pokazal na dva tipična načina delovanja elit oblasti: eni delujejo kot levi, drugi kot lisice. Za prve je značilna raba direktne moči, sile, za druge zvijačnost. Lahko rečemo, da se je v desetletjih prevladujoči način delovanja komunizma pri nas v več vidikih družbenega življenja premaknil od »levjega« k »lisičjemu«.

Bolj presenetljivi so rezultati, da glede »usodnih delitev« vprašani ne vidijo razlike med obdobjem pred demokratičnimi spremembami in obdobjem po njih. K temu zagotovo prispeva tudi dejstvo, da so mnogi ljudje v zadnjih desetletjih komunistične Jugoslavije živeli dobro.⁴ V naši raziskavi je za obdobje od druge svetovne vojne do demokratičnih sprememb odgovor »Predvsem pozitivno« izbrala skoraj polovica vprašanih (49 %), odgovor »Predvsem negativno« pa le 9,7 % vprašanih (drugi so izbrali deloma pozitivno, deloma negativno).⁵

Pregled daljšega časovnega obdobja (tabela 1) kaže, da je z večjim časovnim odmikom od konca komunizma vse do leta 2003 precej naraščalo »pozitivno« vrednotenje tistega obdobja, negativno pa se je zmanjševalo; pozneje pa se je trend nekoliko obrnil. Opozoriti pa velja, da je bilo to obdobje v letu 2006 še vedno za trikrat več ljudi čas »napredka in dobrega življenja« kakor pa »strahu in zatiranja«.

	1990/2	1992/3	1997/3	2003/4	2005/3	2006/2
To obdobje je čas strahu in zatiranja.	9,3 %	6,4 %	7,7 %	5,0 %	6,5 %	6,8 %
Bilo je marsikaj dobrega, pa tudi marsikaj slabega.	76,2 %	76,0 %	68,6 %	66,7 %	67,5 %	70,1 %
To je bil čas napredka in dobrega življenja.	13,6 %	15,8 %	21,3 %	26,6 %	24,5 %	20,7 %
Drugo	0,8 %	1,8 %	2,4 %	1,7 %	1,5 %	2,4 %

Tabela 1: Tabela 1. Obstajajo različna mnenja o razmerah v Sloveniji od leta 1945 do volitev leta 1990. Navajamo jih nekaj, vi pa povejte, katero je vam osebno najbližje. (Vir: SJM)

⁴ V raziskavi SJM 2003/1 jih je na vprašanje: »Če ocenjujete na splošno, ali bi zase rekli, da ste v času SFR Jugoslavije živeli ...« manj kakor 6 % odgovorilo, da »(zelo) slabo«, kar dobrih 94 % pa »(zelo) dobro«.

⁵ Odgovori na nekoliko drugačno vprašanje v raziskavi SJM 2003/1 kažejo, da se veliko več ljudi ni strinjalo s trditvijo: »V Sloveniji je po letu 1945 pa vse do osamosvojitve (1990) vladala diktatura« (kar 49 %), kakor pa se jih je strinjalo (26 %); drugi so izbrali vmesni odgovor.

3. Razdeljenost glede druge svetovne vojne in glede poveljnih pobojev

V medvojnem obdobju sta bili osrednji nasprotujoči si strani partizanstvo in domobranstvo. Treba je opozoriti, da je bila tedanja situacija med Slovenci precej bolj kompleksna, kakor je to odlično pokazal Milač (2003; prim. Deželak - Baričeva 2012); upoštevanje drugih pomembnih akterjev bi precej prispevalo k celoviti resnici o tedanjem dogajanju. Vendar tega javnomnenjske raziskave – razumljivo – ne merijo, saj v javnem prostoru praktično ni informacij o drugih akterjih. Tako ostanejo ključni vidiki vloge partizanov in domobrancev, vprašanje komunistične revolucije in boja proti njej, vprašanje okupacije in sodelovanja z okupatorji, predvsem pa vprašanje poveljnih pobojev in drugih nasilnih dejanj komunistične oblasti.

Glede medvojne časa je večini najbližji pogled, da so »partizani bili pravičen boj zoper okupatorja, domobranci pa nedopustno sodelovali z okupatorjem« – tako je odgovorilo v različnih raziskavah od leta 1990 do leta 2009 med 50 in 60 odstotki vprašanih ljudi (tabela 2). Pogled, da so se domobranci upravičeno uprli komunistične revoluciji, je izbralo med 30 in 40 odstotki vprašanih – pri tem jih je velika večina izbrala odgovor, da domobranci »ne bi smeli sodelovati z okupatorjem«.

Odgovori na to in na druga vprašanja odsevajo veliko razdeljenost. Po isti raziskavi se okoli polovici vprašanih medvojna komunistična revolucija in komunistično nasilje ne zdita problem. Kar okoli polovica ljudi se namreč ni strinjala s tem, da je bila »zaradi komunističnega nasilja ustanovitev domobranske vojske nujno dejanje samoobrambe« (nasprotno jih je menila dobra četrtina). Razumljivo, takšna drža zavrača odpiranja temne strani resnice o tedanjem času, naj bo to objavljane dokumentirano utemeljenih knjig (denimo *Temna stran meseca* (ur. Jančar 1998)) ali pa kritično pričevanje o dogodkih, ki imajo enopomenski status (denimo *Dražgoška bitka* (Kavčič 2010)). Takšna drža vodi tudi do težko razumljivih reakcij ob razkritju tako skrajnih »neprijetnih« dejstev komunistične revolucije, kakor sta, denimo, Goli otok in Huda jama.⁶ Zadržana je tudi do analitičnih zgodovinskih podatkov o preteklosti.

Ob tem si je na mestu zastaviti vprašanje, kolikšno je ujemanje med resničnostjo dogodkov in percepcijo državljanov, ki se kaže v javnomnenjskih anketah. Poglejmo le enega od zgoraj omenjenih vidikov – vprašanje komunistične revolucije in odziva nanjo. Glede prvega obdobja druge svetovne vojne je raziskava popisa mrliških matičnih knjig, ki jo je vodila Deželak - Baričeva (2012, 18–20), pokazala, do so »pripadniki Varnostno obveščevalne službe v Ljubljani in njeni okolici ter partizani drugod po Sloveniji v letu 1941 usmrtili vsaj 116 oseb«, nekaj mesecev pozneje, »od marca 1942 do vključno avgusta 1942, pa povzročili smrt 853 oseb iz Ljubljanske pokrajine, med njimi največ civilistov (717)«. Deželak - Baričeva

⁶ Na posebno krutost jugoslovanskega komunizma je v nedavnem intervjuju ponovno spomnil Boris Pahor (2013) – po njem so na Golem otoku »zaprti ljudje morali pljuvati in pretepati priškele, ki naj bi bili na strani Stalina«, tega pa »ni mogoče primerjati ne s fašizmom ne z nacizmom«.

doda, da so »ti postopki marsikje skrajno zaostriili odnose med civilnim prebivalstvom in partizanskimi enotami«, to pa je eden temeljnih virov »odprtega protirevolucionarnega nastopa« – ta vir pa je »neizogibno predstavljal tudi nastop proti odpornikom okupatorju«. Treba je ponovno dodati: proti partizanskemu odporu in ne proti odporu drugih akterjev.

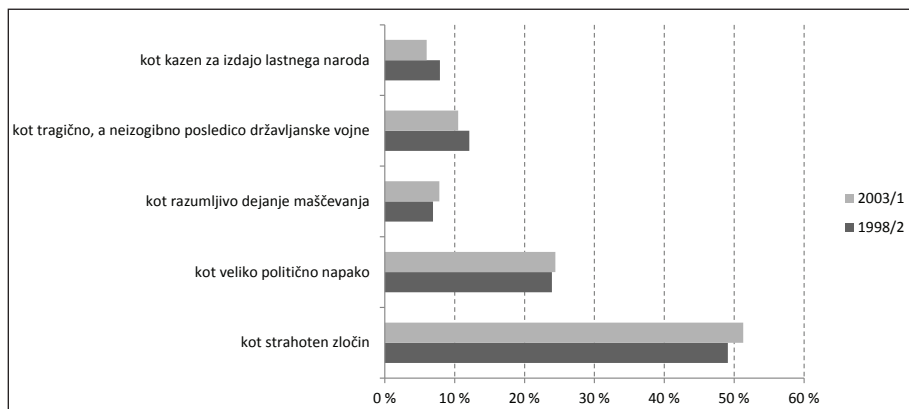
Glede na gornje podatke je jasno, da javno mnenje le deloma odseva resnico dogajanja in da je mnenje prikaz dojemanja, ki se je oblikovalo skozi čas in prostor, vključno z ideološko indoktrinacijo pod komunizmom. Utemeljeno lahko sklepamo, da zgodovinska resnica glede polpretekle zgodovine le počasi – če sploh – dosega širšo družbeno refleksijo in še počasneje spreminja javno mnenje.

	1990/2	1992/3	1997/3	2003/4	2009/2
Partizani so bili pravičen boj zoper okupatorja, domobranci pa so nedopustno sodelovali z okupatorjem.	54,2 %	48,5 %	53,5 %	55,3 %	60,2 %
Partizani so se borili za komunistično revolucijo, ki so se ji domobranci pravičeno uprli.	11,7 %	14,6 %	8,7 %	12,1 %	8,7 %
Domobranci so se upravičeno uprli komunistični revoluciji v NOB, ne bi pa smeli sodelovati z okupatorjem.	27,2 %	26,4 %	29,0 %	20,0 %	22,7 %
Drugo	6,9 %	10,4 %	8,8 %	12,6 %	8,4 %

Tabela 2: *Tabela 2. Kaže več različnih pogledov o medvojnih dogajanjih (1941–1945) v Sloveniji (partizanstvo, domobranstvo). Navedli vam bomo nekaj teh pogledov, vi pa povejte, kateri od njih je vam najbližji. (Vir SJM)*

Ena najbolj temnih strani slovenske zgodovine so povojni zunajsodni poboji. Ker se je na območju Slovenije končala druga svetovna vojna, so poboji zajeli Slovence in tisoče umikajočih se Hrvatov in Srbov, tako da na naših tleh leži pobitih okoli 15 000 prebivalcev Slovenije in nekaj deset tisočev pripadnikov tujih vojsk in civilistov; po nekaterih ocenah naj bi v grobiščih na naših tleh »ležalo približno 100 000 oseb, žrtev povojnih pobojev« – mednje niso všteta grobišča zajetih nemških in italijanskih vojakov (Deželak - Barič 2012, 83).

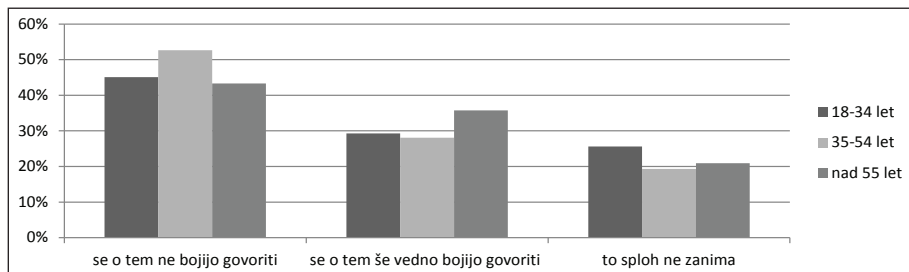
Poglejmo, kaj o tej vsebini kažejo raziskave slovenskega javnega mnenja. Raziskavi leta 2003 in leta 1998 kažeta, da je glede polovice ljudi to strahoten zločin (graf 2). Drugi odgovori izpostavijo vidik velike politične napake, vprašanje maščevanja in kazni ali pa posledice državljanske vojne. Če predpostavljamo, da ti odgovori vsaj deloma vsebujejo element opravičevanja pobojev (pasivno ali aktivno opravičevanje), se spet pokaže razdeljenost na dve skoraj enaki polovici.



Graf 2: Leta 1945 so jugoslovanske in slovenske komunistične oblasti v Rogu in drugod skrivoma pobile na tisoče domobrancev in drugih beguncev, ki so jih iz Avstrije v Slovenijo vrnil Angleži. Izberite odgovor, ki najbolje izkazuje vaš pogled na te poboje! Ali bi jih torej vi označili predvsem ... (le en odgovor!)? (Vir SJM 1998/2, 2003/1)

V naši raziskavi smo v ospredje postavili neki drug vidik, ki ga dosedanje raziskave niso odpirale: izvedeti smo želeli predvsem to, kakšne posledice imajo ta dogajanja na sodobno življenje posameznikov in družbe in kako naj se s tem tragičnim obdobjem soočimo.

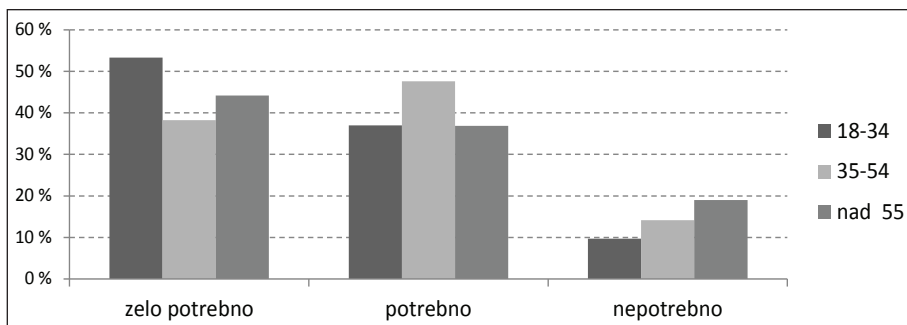
Najprej nas je zanimalo, koliko je še navzočega strahu, govoriti o povojnih pobojih. Pokazalo se je, da skoraj 30 % ljudi pozna takšne, ki se »bojijo govoriti o povojnih pobojih« (graf 3). To je zelo velik delež, ki po našem mnenju močno vpliva na sedanjí trenutek Slovenije. Še toliko bolj, ker je zelo malo tistih, ki poznajo samo ljudi, ki jih »to sploh ne zanima« (ta odgovor je največji pri najmlajši skupini). Med temi, ki poznajo ljudi, da se bojijo govoriti, je več starejših od 55 let s samo osnovnošolsko izobrazbo in takšnih, ki redno vsak teden hodijo k maši; na kratko lahko rečemo: prevladujoč profil so neizobraženi starejši kristjani.



Graf 3: V obdobju prejšnjega sistema je bilo v Sloveniji prepovedano govoriti o povojnih pobojih. Ali se vam kdaj zdi, da se ljudje, ki jih poznate, o tem bojijo govoriti? Katera od naslednjih trditev v vašem primeru najbolj drži: ljudje, ki jih poznate ...

Zdelo se nam je pomembno, zastaviti tudi vprašanja o tem, zakaj po dveh desetletjih demokracije še vedno obstaja tolikšna razdeljenost. Kako to, da tranzicija ni omogočila večje spravljenosti ljudi s preteklostjo? Zlasti še zato, ker velika

večina respondentov (63 %) meni, da bi »o temnejših straneh tega obdobja morali nujno odkrito spregovori v javnosti« (najmlajša skupina nekoliko manj, 57 %). Drugih 13 % jih meni, da bi o tem morali spregovoriti, in le okoli 8 % vprašanih pravi, da ne. Odgovori se ne razlikujejo glede na spol in na izobrazbo. Podobno se veliki večini ljudi »zdi potrebno, da se s temi temnejšimi stranmi seznanjajo tudi mlade generacije«: okoli 45 % jih je izbralo odgovor »Zelo potrebno« in 40 % odgovor »Potrebno«. Pri tem je zanimivo, da je potreba po prenosu celo mlajšim bolj pomembna kakor starejšim (graf 4)!



Graf 4: Se vam zdi potrebno, da se s temi temnejšimi stranmi seznanjajo tudi mlade generacije? Se vam zdi to ...

4. Ovire in težave soočenja z nasprotji

Drugi vidik ankete je vseboval vprašanja o naklonjenosti iskanja resnice o polpretekli zgodovini in o soočenju z njo.

Če je verjeti odgovorom na vprašanje: Ali današnje vzdušje v Sloveniji omogoča iskanje resnice glede naše preteklosti in sedanjosti?, je odgovor izraziti Ne. Da vzdušje omogoča iskanje resnice, jih meni okoli šestina vprašanih, nasprotnega mnenja jih je več kakor polovica (tabela 3). Razlike med podskupinami so precejšnje, tako da obstaja kar nekaj korelacij: moški vidijo boljše vzdušje kakor ženske, manj izobraženi boljše kakor bolj izobraženi, tisti z manj dohodka boljše kakor oni z več dohodka. Verni ljudje so nekoliko bolj optimistični kakor manj verni; to velja pri obeh zastavljenih vprašanjih, tako glede osebne vernosti (obstaja osebni Bog) kakor glede obrednosti (kako pogosto hodite k verskim obredom).

	18–34 let	35–54 let	≥ 55 let	VSI
Da.	17,1 %	14,9 %	17,6 %	16,4 %
Deloma.	25,1 %	28,9 %	22,5 %	25,7 %
Sploh ne.	57,0 %	50,3 %	55,3 %	53,8 %
Ne morem reči/ne vem.	0,8 %	6,0 %	4,6 %	4,0 %

Tabela 3: Se vam zdi, da današnje vzdušje v Sloveniji omogoča iskanje resnice glede naše

preteklosti in sedanjosti?

Odgovori na vprašanje: Kako bi nadaljnje ugotavljanje resnice o slovenski predpretekli zgodovini vplivalo na sedanje delitve v slovenskem prostoru? kažejo, da večina ljudi meni, da to ne bi imelo učinka, preostali pa so razdeljeni skoraj na polovico med te, ki menijo, da bi to »prispevalo k spravi«, in te, ki v takšnem ravnanju vidijo pot »k še ostrejšim delitvam« (graf 5). Moški so v večji meri izbrali pot »k spravi« kakor ženske (korelacija je resda šibka); glede izobrazbe so najbolj »pesimistični« ljudje s končano poklicno šolo. Odgovori na to vprašanje precej močno korelirajo z obema vprašanjema glede vernosti: bolj »optimistični« so obredni verniki (meja je pri teh, ki gredo k maši vsaj enkrat na mesec) in ti, ki verujejo v osebnega Boga.

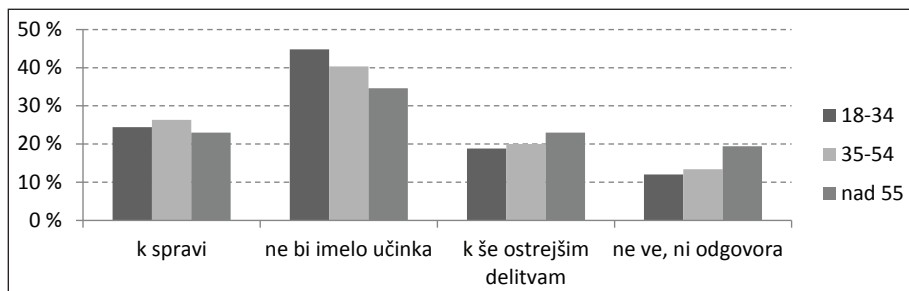


Tabela 4: *Kako bi nadaljnje ugotavljanje resnice o slovenski predpretekli zgodovini vplivalo na sedanje delitve v slovenskem prostoru? Bi to prispevalo ...*

Glede na takšno vzdušje ne presenečajo odgovori o kontinuiteti omrežij moči, ki imajo kontinuiteto s prejšnjim sistemom. Na vprašanje, ali »v Sloveniji še vedno obstajajo omrežja ljudi, povezanih s prejšnjim režimom in imajo veliko moč«, jih je kar 30 % odgovorilo, da to »popolnoma drži«; nadaljnjih 42 % jih meni, da to »deloma drži«. V nekoliko večji meri je to značilno za moške in za redne obiskovalce obredov.

Veliko ljudi – več kakor polovica(!) – tem omrežjem pripisuje tolikšno družbeno moč, da »imajo lahko tisti, ki se takim omrežjem zamerijo, še danes težave (na primer so lahko zaradi tega šikanirani ali celo izgubijo službo)«; za 18 % vprašanih je to »zelo verjetno«, za nadaljnjih 39 % je to »mogoče«. Le 14 % jih meni, da to »ni mogoče«, 24 % pa, da »takih omrežij ni«. Da ne vedo, jih je odgovorilo le 6 %.

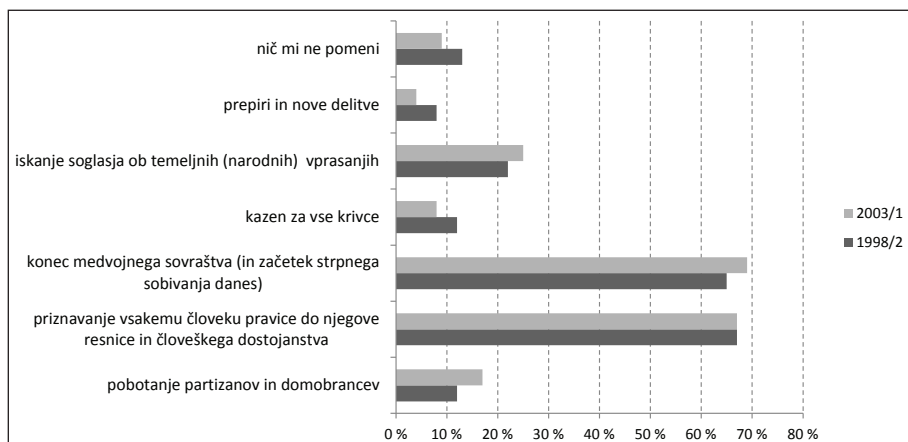
Za sklep pogledjmo še, kaj o spravi povedo raziskave slovenskega javnega mnjenja. Vprašanje: Kaj predvsem vam pomeni sprava? je bilo zastavljeno dvakrat, v letu 1998 in v letu 2003, odgovarjajoči pa so lahko izbrali največ dva ponujeno odgovora. Odgovori (graf 6) na eni strani kažejo, da daleč največ ljudem sprava »pomeni konec medvojnega sovraštva« in »priznavanje vsakemu pravice do njegove resnice«; to je izbralo skoraj sedem od desetih opredeljenih.

Bolj kakor sami deleži odgovorov na posamezna vprašanja pa se nam zdi, da so pomenljive drže, ki jih lahko do neke mere prepoznamo v odgovorih:

1. relativistična drža se kaže v odgovoru, priznati pravico do različnih resnic;
2. dialoška drža v (dejavnem) iskanju medsebojnega razumevanja in/ali pobotanja;

3. konfliktna drža v prepirih in novih delitvah in (deloma tudi kazen za vse krivce).

Zanimivo je, da daleč prevladuje relativistična drža, dialoškost pa je kljub vsemu pogostejši odgovor kakor konfliktnost.



Graf 5: *Kaj predvsem vam pomeni sprava? Izberite (največ) dva odgovora, ki sta vam najbližja. (Vir: SJM)*

5. Sklepne ugotovitve

Menimo, da zgoraj navedeni podatki kažejo naslednje:

(1) V Sloveniji je na eni strani v javnosti precej močno navzoče mnenje, naj se »objektivno« pokažejo tudi negativni vidiki preteklosti (zlasti obdobja po drugi svetovni vojni) in sedanjosti. Večina ljudi se strinja, da je treba negativne plati zgodovine posredovati mlajšim generacijam; pri mlajših od 34 let je ta drža še bolj izrazita kakor pri drugih starostnih skupinah.

Če imamo to lahko za odprto in pozitivno naravnano držo, pa je smiselno dodati, da nekatere teme iz tistega obdobja v širši javnosti ostajajo tabuizirane. Del postkomunističnih krogov ne podpira svobodnega strokovnega in znanstvenega raziskovanja tistega obdobja ali je do tega zelo zadržan. Menimo: dokler ne bosta nastopili detabuizacija in primerna refleksija tedanjega časa (polarizirajoče pojasnitve to niso), lahko pričakujemo, da se bo spomin javljal na nekontrolirane načine, to je z izbruhi (ki so bolj kakor ne polarizirajoči).

(2) Obstajajo resne ovire, da bi v Sloveniji nadaljevali proces sprave. Ljudje zaznavajo, da so »nasprotja in sovraštva iz preteklosti v Sloveniji zelo močna še danes«, da prevladuje vzdušje, ki »ne podpira iskanja resnice«. To še toliko bolj, ker veliko ljudi meni, da obstajajo omrežja iz nekdanjega režima in da imajo ta omrežja veliko družbeno moč.⁷

⁷ Dogajanja v letu dni od raziskave kažejo, da so ta mnenja zelo točno zaznavala dejansko stanje.

Menimo, da nam je tako deloma uspelo pojasniti, zakaj je precej ljudi še vedno strah govoriti o povojnih pomorih. Takšna drža ljudi v nekem določenem smislu ni presenetljiva tudi zato ne, ker po naši raziskavi (2012) precej ljudi meni, »da ljudi, ki se zavzemajo za odkrit pogovor o teh temah [o povojnih pomorih], lahko dolete negativne posledice ali težave«. Kar 23 % vprašanih je menilo, da je to precej verjetno, nadaljnjih 44 % pa, da je to malo verjetno. Nasprotnega mnenja, da je to »nemogoče«, je bilo le 27 %. Odgovori različnih kategorij vprašanih večinoma ne razlikujejo; izjeme so: bolj »pesimistični« so starejši od 55 let, ki vsaj enkrat na teden hodijo k obredom.

Zato sklepamo, da v Sloveniji glede nekaterih vidikov preteklosti prevladuje precejšnja dvojnost, ambivalentnost in razklanost, pa tudi strah. Po eni strani odgovori kažejo na precej enotno podpiranje objektivnega posredovanja znanja o negativnih platih zgodovine, po drugi strani pa glede (čustvenega) odnosa do njih in do njihovega ovrednotenja prevladuje v družbi velika razdeljenost. Ker vzdušje izrazito ni naklonjeno razkrivanju resnice, je tudi težko pričakovati, da bi se stvari kmalu kaj posebno izboljšale. Brez odprtosti za resnico, brez občutljivega iskanja resnice in brez prizadevanja, da se resnica na primeren način uveljavi, bo v Sloveniji verjetno nekatere ljudi še dalje strah spregovoriti o preteklosti – v podobnem smislu o drži strahu piše Ihan (2013).

Radi bi tudi opozorili, da bo glede na precejšnjo polariziranost slovenskega prostora treba vložiti veliko truda v iskanje primernih načinov, kako povečati medsebojno zaupanje in okrepiti možnosti za reševanje odprtih razlik. Menimo, da je ena osrednjih nalog spodbujanje zmernih stališč, »srednje pozicije« in pristnega dialoga in – končno – zaupanje v to, da resnica osvobaja (lahko bi tudi rekli ljubezen do resnice). Da to ne bo le želja, ampak dejanska možnost, se nam zdi potrebno izpolniti nekaj nujnih pogojev, med katerimi so tudi naslednji:

(1) Vsaka družbena skupina mora k spremembam prispevati svoj delež, in to glede na svoje zmožnosti. Če kot zgled vzamemo proces sprave, je naloga kristjanov zahtevnejša od drugih, ker krščansko sporočilo v sebi nosi več upanja, močnejše razloge za usmiljenje in odpuščanje, več dobrohotnosti itd. kakor drugačni pogledi na svet. No, zanimivo, da vsaj nekaterih smereh to kristjanom že uspeva, saj se je pri več vprašanih pokazalo, da imajo ti, ki redno hodijo k obredom in/ali ki verujejo v osebne Boga, nekoliko bolj optimistično držo.

(2) Verjetno je smiselno pogledati, kako so podobne težave reševali v različnih družbah in kulturah. Zahodna civilizacija daje velik poudarek na individualno odgovornost, na pravično sodno obravnavanje krivcev ipd. To ustreza našemu kulturnemu vzorcu. Vemo pa, da bi bilo dobro upoštevati tudi to, da zaradi krivic vsi trpimo – tako bi lahko parafrazirali tezo Dostojevskega, da je v svetu vse povezano, da so življenja vseh povezana. Če pogledamo na problem s te plati, se je dobro ozreti na kulture, v katerih je skupnostna povezanost močna. V tem smislu bi opozorili na princip osrednje in južne Afrike *ubuntu*. Jedro principa izhaja iz sprejemanja povezanosti vseh ljudi, drugih bitij, narave in tudi duš mrtvih. Ker zaradi razdeljenosti trpi vsa družba, je iskanje rešitve tudi zadeva vse družbe. Po *ubuntu* principu se resnica mora razkriti in krivec mora priznati krivdo, ampak gonilo ni kazen, marveč ponovna možnost bolj spravljenega življenja družbe (več o tem Bahovec 2012). Opozoriti je

treba, da je *ubuntu* eden ključnih vidikov reševanja odnosa do preteklosti v območju juga Afrike, kjer so apartheid in genocidi povzročili zelo veliko gorja in mrtvih.

(3) Odgovori kažejo, da znotraj nobene podskupine anketiranih (denimo glede starosti, podpore posameznim strankam ali vernosti ipd.) ni enotnih stališč in mnenj. Zato se nam zdi pomembno, da spoznamo, da navedene težave ne zadevajo le posameznikov ali nekaterih skupin (kristjanov, nekdanjih komunistov, politikov, glavnih krivcev za razdeljenost itd.), ampak so (v neki določeni meri) zadeva celotne družbe, posameznih skupin v njej in posameznikov. Naloga zgodovinskih ved je, da se zadeve preiščejo, naloga celotne državne in narodne skupnosti pa, da se nekako prečisti spomin in poiščejo vsebine, ki bi bolj združevale, kakor druge razdružujejo. Kako priti do tega? Verjetno je edini način pot družbenega dialoga, potrpežljivega in naporega dela, ki potrebuje precej časa. Glede na prej analizirane podatke v kratkem ni pričakovati rešitve. Zdi se nam, da je pomemben del tega procesa iskanje ustvarjanja možnosti za mediacijo, pa ne toliko za pragmatično kakor za dialoško-skupnostno mediacijo, če uporabimo Bergerjevo tipologijo (1997, 600–608).

(4) Kot kristjani bi se morali še posebej vprašati, kaj je tisti specifično krščanski prispevek k spravi. Od ukrepov pravne države in od delovanja na podlagi etike razumskih načel – to sta dva pomembna aspekta sodobnih družb – namreč po našem mnenju ne gre pričakovati enakega prispevka kakor od bistva krščanskega sporočila. Menimo, da bi tudi slovenski kristjani morali podobno kakor Halik (2012, 154) odgovoriti na vprašanje, kako se soočiti s preteklostjo, da bi zmogli »združiti razdeljeno družbo do te mere, da ne bi prišlo niti do krvavega poravnavanja računov niti do cinične bagatelizacije krivd«. Iskati bi morali tudi v posebnem poslanstvu kristjanov, v duhovnem pogledu na stvarnost.

Kakor pravi v nadaljevanju (155–157). je res, da nekaterih krivd preteklosti – med njimi so tudi zločini totalitarnih sistemov – »ni mogoče preprosto popraviti in poravnati« ali jih pozabiti; »v določenem smislu se niti ne smejo pozabiti«. Vendar v krščanstvu obstaja nekaj, zaradi česar kristjan zmore najti odgovor tudi tedaj, ko so »v javni razpravi že izčrpani vsi človeški inštrumenti prava in družbene terapije«; to je odgovor, ki zahteva »dejanje duhovne narave: odpuščanje«. Odpuščanje ni amnezija spomina, ampak je korak, ki se upre duhu sovraštva in maščevanja in pokaže na druge razsežnosti dogajanja.

Verjetno ni druge poti, da bi znova našli mir, kakor *šalom*, mir, ki ni niti odsotnost sporov in vojne niti harmonija kozmičnega reda, ki izhaja iz vzhodnih religij, ampak osebni in medosebni mir: *šalom* kot »znova najdeni mir«, ki pomeni »spravo med Bogom in ljudmi, ..., pa tudi globok mir v človeškem srcu – šalom je hvalna radost, ki jo prinesejo ozdravitev, odpuščanje, rešitev« (143).

Končno si bomo najbrž slovenski kristjani morali zastaviti podobno vprašanje, kakor si ga je Halik za češke: »Čutim, da nam je spodletelo pri nečem, kar sodi med najpomembnejše naloge kristjanov ..., in sicer, da bi bili strokovnjaki na področju odpuščanja in sprave« (151; podčrtano v originalu).

Reference

Viri

Osebna raziskava o odnosu do preteklosti in do sedanjosti, izvedena 1.–5. oktobra 2012 (telefonsko podprto anketiranje CATI; reprezentativni vzorec odrasle slovenske populacije).

SJM = Slovensko javno mnenje [datoteka kodirne knjige]. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij [izdava]. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Arhiv družboslovnih podatkov [distribucija]. Večino uporabljenih raziskav je vodil Niko Toš s skupino – izjeme so SJM 2006/2: Brina Malnar s skupino in SJM 2007 ter SJM 2009/2: Marjan Malešič s skupino. Dostop do podatkov: Arhiv družboslovnih podatkov. <http://nesstar2.adp.fdv.uni-lj.si/webview/> (pridobljeno od oktobra 2012 do avgusta 2013).

SJM 1990/2: Slovensko javno mnenje 1990/2: Stališča Slovencev ob novi ustavi.

SJM 1992/3: Slovensko javno mnenje 1992/3: Procesi demokratizacije.

SJM 1997/3: Slovensko javno mnenje 1997/3: Mednarodna raziskava: Stališča o delu in ekološka sondaža (ISSP 1997).

SJM 1998/2: Slovensko javno mnenje 1998/2 in razumevanje preteklosti II.

SJM 2003/1: Slovensko javno mnenje 2003/1.

SJM 2003/4: Slovensko javno mnenje 2003/4: Razumevanje vloge državljana/Mednarodna raziskava ISSP.

SJM 2005/3: Slovensko javno mnenje 2005/3 + 4: Svetovna raziskava vrednot (WVS); Stališča o reformah.

SJM 2006/2: Slovensko javno mnenje 2006/2: Mednarodni raziskavi: Vloga države (ISSP 2006); Prosti čas in šport (ISSP 2007).

SJM 2009/2: Slovensko javno mnenje 2009/2: Raziskava o nacionalni in mednarodni varnosti.

Druge reference

Bahovec, Igor. 2005. *Skupnosti: Teorije, oblike, pomeni*. Ljubljana: Sophia.

— — —. 2012. The meaning of culture for reconciliation: dialogue, memory and community. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Reconciliation: The way of healing and growth*, 249–258. Zürich: Lit.

Berger, Peter L., ur. 1997. *Die Grenzen der Gemeinschaft: Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.

Deželak - Barič, Vida. 2012. Pregled mrliških matičnih knjig za ugotovitev števila ter strukture žrtev druge svetovne vojne in neposredno po njej: Zaključno poročilo o rezultatih ciljnega raziskovalnega projekta 10. 2010–9. 2012; ARRS-CRP-ZP-2012-05/6. Inštitut za novejšo zgodovino. <http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-WJ-2TZ012> (pridobljeno 16. avgusta 2013).

Ihan, Alojz. 2013. Generacija po vojni je molčala zaradi strahu, molčati so se naučili tudi njihovi otroci. *Reporter*. <http://reporter.si/slovenija/alozj-ihan-generacija-po-vojni-je-mol%C4%8Dala-zaradi-strahu-mol%C4%8Dati-so-se-nau%C4%8Dili-tudi-njihovi> (pridobljeno 2. oktobra 2013)

Jančar, Drago, ur. 1998. *Temna stran meseca: Kratka zgodovina totalitarizma v Sloveniji 1945–1990; Zbornik člankov in dokumentov*. Ljubljana: Nova revija.

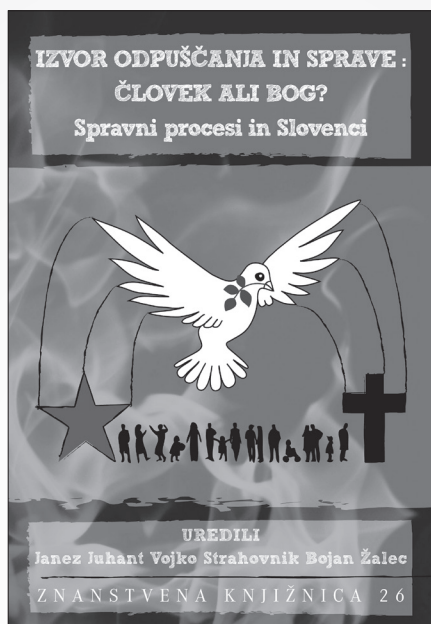
Kavčič, Peter. 2010. Prelita nedolžna kri: Resnica o »dražgoški bitki« in povojni obnovi Dražgoš v očeh domačina. *Družina*. <http://www.druzina.si/icd/spletnastran.nsf/all/8D116F2335254F01C12576A5002A67E6?OpenDocument> (pridobljeno 5. avgusta 2013).

Milač, Metod M. 2003. *Kdo solze naše posuši: Doživetja slovenskega dijaka med drugo svetovno vojno*. Prevalje: Kulturno društvo Mohorjan; Celje: Mohorjeva družba. Izv. *Resistance, Imprisonment & Forced Labor: A Slovene Student in World War II*. Studies in Modern European History 47. New York: Peter Lang, 2002.

Pahor, Boris. 2013. Komunistični napadi so bili hujši od fašizma: Intervju z zamejskim slovenskim pisateljem. RTV Slo: MMC. <http://www.rtvsllo.si/slovenija/pahor-komunisticni-napadi-so-bili-hujsi-od-fasizma/313996> (pridobljeno 28. junija 2013).

Sorokin, Pitirim A. 1925. *Sociology of Revolution*. Philadelphia: J.B. Lippincott.

— — —. 1947. *Society, Culture, and Personality: Their Structure and Dynamics; A System of General Sociology*. New York: Harper and Brothers.



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

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

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

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

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

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

Kratki znanstveni prispevek (1.03)
 BV 74 (2014) 1, 55—59
 UDK: 17.02
 Besedilo prejeto: 01/2014; sprejeto: 03/2014

Peter Rožič

A Critique of MacIntyre's Self-Correction Attempt: A Better Metaphysical Grounding?

Abstract: MacIntyre's significant contribution to moral and political theory stresses the crucial importance of the frameworks in which concepts such as virtue are engendered and sustained. Nevertheless, his theory does not sufficiently explain how the different frameworks provide rational or even metaphysical criteria that guide moral action. While MacIntyre argues for the transcendent nature of virtues against anti-metaphysical emotivism, he defends virtue through an immanent conception of human ends. Moreover, due to his emphatic but nearly standardless conception of practices and traditions, MacIntyre risks falling into moral relativism, a modern trait that he undertakes to challenge.

Key words: MacIntyre, self-correction, virtue theory, immanentism

Povzetek: **Kritika MacIntyrejevega poskusa samopopravka: Boljša metafizična podlaga?**

MacIntyer znatno prispeva k moralni in politični teoriji s tem, da poudari bistveni pomen okvirov, v katerih koncepti, kakor je vrlina, nastanejo in se ohranjajo. Vendar njegova teorija nezadostno razloži, kako ti razni okviri priskrbijo racionalne ali celo metafizične kriterije, ki bi utemeljevali moralna dejanja. Medtem ko MacIntyre po eni strani zagovarja presežno naravo kreposti nasproti metafiziki neprijaznemu emotivizmu, po drugi strani utemeljuje vrlino prek imanentne zasnove človeških ciljev. Še več, zaradi svoje skoraj brezriterijske zasnove praks in tradicij tvega MacIntyure prevzem moralnega relativizma, to je tiste značilnosti moderne, kateri sam nasprotuje.

Ključne besede: MacIntyre, samopopravek, teorija vrlin, imanentizem

In *After Virtue* (1981; 1984; 2007), Alasdair MacIntyre characterizes modern moral philosophy as being incapable of accounting for virtue, of providing rational standards to ethical theory, and of linking moral behaviour to society and tradition. Fiercely critiquing elements of modernity such as individualism, emotivism, and relativism, MacIntyre reopens the possibility of an understanding of common moral agreement aiming at the good. He offers an account of ethical theory based on a conception of virtue that is linked to social life and tradition. Nevertheless, while MacIntyre argues for the transcendent nature of virtues against anti-me-

taphysical emotivism, he defends virtue through an immanent conception of human ends. Moreover, due to his emphatic but nearly standardless conception of practices and traditions, MacIntyre risks falling into moral relativism, a modern trait that he undertakes to challenge.

In his Prologue to the Third Edition to *After Virtue* (2007), MacIntyre brusquely and hastily confesses this shortcoming by saying that at the time of writing *After Virtue*, he was already an Aristotelian but not yet a Thomist. He writes that the argument of *After Virtue* was inadequate until he »provided it with a metaphysical grounding« (2007, xi) Despite this self-critique, MacIntyre's major subsequent works such as *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) and *Dependent Rational Animals* (1999) do not supply a »metaphysical grounding« to better support his defense of practices and traditions. In order to defend this criticism, this essay first presents both the claims MacIntyre is attacking and his own solutions.

1. MacIntyre: Modernity's Fragmented Moral Claims

MacIntyre claims in *After Virtue* that the ethical theory and practice of today are incomprehensible. Modern morality possesses only »*simulacra* of morality,« i.e., a series of fragmented survivals. This fragmentation is a result of a particular »catastrophe,« which consists in the loss of a rational grounding of morality.

The culprit for this catastrophe is modernity, most visibly embodied in the doctrine of emotivism. For emotivists, metaphysical and value statements are a matter of personal preference and have no objective validity. Concepts of »good,« for instance, can no longer rationally orient a moral action since rationality cannot be based on personal preference alone. As one cannot define the term »good« but only explain the usage of this term, good can be intuited at best (Moore 1903; Ayer 1936). This leads MacIntyre to reproach modernity with the loss of one of the three basic pillars of classical ethical theories. Aristotle, for example, understood ethical theory as built upon, (1) the moral agent in his untutored human condition, (2) moral agent as he could be if he realized his *telos*, and (3) moral rules that facilitate the passage from first stage to the second. Modernity rejects the second pillar since the normative concept of *telos* can not inform the question of good and the society. The shared good, beneficial for all the members of the community, has to disappear or adopt alternative forms for one can neither objectively say what is good nor can one comprehend a moral agent's true end. As a result, the questions of the good life become »unsettleable« from the perspective of a common good (Dworkin 2011; Wagner 2003, 125).

The problems resulting from the fragmentation of moral statements cannot be resolved so long as the catastrophic fragmentation is not understood. To come to such an understanding, MacIntyre suggests both a return to the situation of the person, who has no allegiance to a particular tradition (i.e., the modern person), and, subsequently, a »transformation« of such a person (cf. *Whose Justice? Whi-*

ch Rationality?). Personal transformation would allow the recognition that all moral statements derive from some particular tradition. This recognition would further allow a »conversion,« to a particular tradition (cf. *Idem*).

2. MacIntyre's Incomplete Response to Emotivism

MacIntyre responds to emotivism by pointing to a variety of different and internally coherent traditions that can provide rational standards for moral acting. In *After Virtue* he argues that Aristotelianism proves to be more insightful than other moral theories because it relies on the *telos* of a practice and of the whole human life. The reasons for choosing the Aristotelian position, however, are broader than Aristotle's theory itself. MacIntyre argues that we cannot think and act from »a standpoint external to all tradition« (1988, 369). In fact, the bases of adequate rationality are available only in and through traditions. In other words, in order to comprehensively defend a particular ethical theory through rationally established criteria of moral behavior, it is necessary for a thinker to accept a particular socially and historically embedded tradition.

Despite his insistence on the rationality of criteria, in none of his three major works does MacIntyre respond to the question of who or what is the precise source of the criteria that regulate the social life. MacIntyre does, in fact, not fully resolve the problem of how to reach absolute truth from a historically and socially limited position. He suggests that attention to history itself may reveal the superiority of one tradition over another with respect to a given topic. In *Whose Justice? Which Rationality?*, for instance, he claims that a history of a particular tradition provides a way of identifying a justification which is able to support whatever claims to »truth« that are made within it. Implicit or explicit references to such contexts are therefore necessary. With this position, MacIntyre comes close to the recognition of a metaphysical grounding of practices and traditions, since this position points to a comprehensivity of assumptions and stipulations of each of the major philosophical traditions. However, MacIntyre then concludes with a striking statement: »The concept of truth, however, is timeless« (363).

One could defend MacIntyre by arguing that these positions are claims about epistemology. What MacIntyre would then seem to argue is that in all main traditions, there are underlying assumptions about the nature of reason, and therefore, that there is no independent rational ground for ethical theories to stand on. The reason for the modern project to have failed is precisely the attempt to find an independent appeal to reason. However, in MacIntyre, there is no other convincing claim to universalism or transcendence – apart from his socially constructed account of rationality, which is nevertheless always particular – than the claim to community based on the notion of nature. What MacIntyre's system lacks is an account of rationality that would provide clear standards, enabling a given community to tend toward a common good, recognized within an on-going tradition. An example of the lack of standards in MacIntyre's quest for rationality is his account of virtues.

In *After Virtue*, MacIntyre first defines virtue in Aristotelian terms. Virtue is a quality that by a rational activity enables the moral agent to achieve his purpose or *telos*. For Aristotle, happiness or human flourishing can be achieved only by practicing virtues. Happiness is virtue in action. Later, however, MacIntyre links the notion of virtue not only to *eudaimonia* and to rational standards derived from *telos* (Aristotle, *Nicomachean Ethics*) but also to the understanding of what he calls »(internal) practices«, a notion that will enable him to relate virtue ethics to a community. It is this notion of »internal practices,« moreover, that exposes MacIntyre to relativist positions. When MacIntyre claims that virtues are internal to practices, he understands practices merely as a »socially« established human activity. It is only through an activity thus (i.e., socially) understood, that goods, which are internal to a particular form of activity, could be realized. Practice and, consequently, virtue can be only understood within tradition. Differently put, practical reasoning that originates in exercising virtues is always made with others and within a framework of social relationships (cf. *Dependent Rational Animals*, particularly MacIntyre's discussion on dolphins). In this sense, the good pursued by an individual is also pursuing the good of others and together with them.

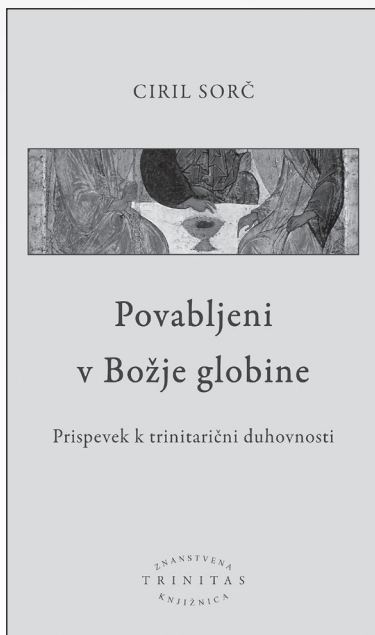
However, precisely because the social context plays a dominant role, MacIntyre's concept of virtue proves not to be fixed to a transcendent and metaphysical conception of good in neither *After Virtue* nor any subsequent MacIntyre's work. Virtue is socially adaptable and modifiable according to the »ongoing« tradition and thus subject to a potentially substantive change. Moreover, MacIntyre's account of virtue does not rely on any explicit rational standards. Instead of defining rationality, MacIntyre bases his thought on communal standards and actions, which risk to vary without a standard from community to community. In other words, in MacIntyre, the defense of rationality comes – apart from his socially constructed account of rationality – from the reference to a community. But is a community a sufficient answer to the question of the transcendence and rationality of human ends?

3. Conclusion

By overemphasizing the socially constructed aspect of virtues, MacIntyre finds himself close to a relativist position. He provides no clear rational standards for moral acting. On the one hand, he emphasizes that these standards can only come from a particular tradition, yet, on the other, he never defines them. While MacIntyre makes an important contribution to moral and political theory by stressing the crucial importance of the frameworks (tradition, practices, history, context) in which our concepts are engendered and sustained, he does not fully explain how the different frameworks can provide rational or even metaphysical criteria that guide moral action. What is ultimately lacking from MacIntyre's account is a theory of virtue rooted in a rationality by which practices and traditions themselves could be judged.

References

- Aristotle.** 1999. *Nicomachean Ethics*. 2nd edition. Indianapolis, IN.: Hackett Pub. Co.
- Ayer, Alfred.** 1952 [1936]. *Language, Truth, and Logic*. New York: Courier Dover Publications.
- Dworkin, Ronald.** 2011. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge, MA: Belknap of Harvard University Press.
- MacIntyre Alasdair.** 1984. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 2nd edition. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- . 2007. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3rd edition. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- . 1999. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago and La Salle, IL: Open Court.
- . 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth.
- Moore, George.** 1960 [1903]. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wagner, David.** 2003. Alasdair MacIntyre: Recovering the Rationality of Traditions. In: Christopher Wolfe and John Hittinger, eds. *Liberalism at the Crossroads: An Introduction to Contemporary Liberal Political Theory and Its Critics*. Boston: Rowman & Littlefield.



Ciril Sorč

**Povabljeni v božje globine:
prispevek k trinitarični duhovnosti**

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

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

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

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 74 (2014) 1, 61—75
 UDK: 930:929Pius XII
 Besedilo prejeto: 02/2014; sprejeto: 03/2014

Bogdan Kolar

Nekateri vidiki zgodovinopisja zadnjega desetletja o papežu Piju XII.

Povzetek: O nobenem papežu v 20. stoletju ni bilo napisanih toliko del in razprav kakor o papežu Piju XII. Pogledi nanj so bili in ostajajo različni, včasih prav nasprotni. Evropska in svetovna družba in katoliška Cerkev kot del tega so v prvi polovici stoletja doživljale dramatične spremembe, v katere je bil tesno vpet Eugenio Pacelli, najprej kot visoki uradnik Svetega sedeža in nato kot papež. Ob njegovi smrti so bile sodbe o njem, o njegovem delu in o njegovem odnosu do mednarodnih napetosti pozitivne. Radikalne spremembe so se zgodile po letu 1963, tako da je zadnjih petdeset let minilo v znamenju problematiziranja njegovega lika; za politiko in za zgodovinopisje je postal sporna osebnost. Nov val kritik je nastopil po letu 1999, tudi v povezavi s postopkom, da bi bil razglašen za blaženega. Razprava vsebuje pregled knjig in razprav, ki so bile o papežu Piju XII. objavljene v zadnjem desetletju, ko so postali še bolj dostopni izvirni zgodovinski dokumenti in je temu sledilo načrtno raziskovalno delo, s poudarkom na objavah v slovenskem prostoru.

Ključne besede: papež Pij XII (1876–1958), druga svetovna vojna, komunizem, holokavst, katoliška Cerkev, Sveti sedež, Slovenija

Abstract: **Some aspects of the historiography on Pope Pius XII in the last decade**

Pope Pius XII has been the most studied Pope of the 20th century. Attitudes toward him have been varied and often contradictory. European and world society, including the Catholic Church, have undergone big changes in the first half of the 20th century that intensively engaged Eugenio Pacelli, first as a high official of the Holy See and then as Pope. He, his activity and his attitude toward international tensions were judged positively at the moment of his death in 1958. A radical change of mind occurred after 1963, and his figure has been problematic for the last fifty years; he has become a controversial personality for politics as well as for historiography. A new wave of criticism appeared after 1999, also in connection with the process for his beatification. The paper offers a survey of books and scientific discussions on Pope Pius XII published in the last decade when original documents have become more accessible, which has resulted in more investigative work. More attention is given to publications relevant to the Slovenian context.

Keywords: Pope Pius XII (1876–1958), World War II, communism, Holocaust, Catholic Church, the Holy See, Slovenia

Zanimanje zgodovinarjev za zgodovinsko obdobje, v katerem je deloval Eugenio Maria Giuseppe Giovanni Pacelli (1876–1958, papež od leta 1939 dalje), za odločitve vodstva Cerkve in za papeževe osebne izbire ni nikoli prenehalo. Razprave o njem so izhajale že za njegovega življenja, se številčno okrepile po njegovi smrti leta 1958 in po letu 1963 dobile povsem nove poudarke. Takrat se je zgodil popoln preobrat v vrednotenju njegovega življenja in delovanja. Zanimanje za nekatere vidike evropske zgodovine in za mesto katoliške Cerkve v njej se je okrepilo zlasti okrog leta 2000, ko je papež Janez Pavel II. spodbudil načrtno preučitev kritičnih trenutkov v zgodovini Cerkve, ki so pritegovali več pozornosti raziskovalcev, novinarjev in vseh, za katere je zanimiva zgodovina. Dokument *Spomin in sprava: Cerkve in napake preteklosti*,¹ ki je nastal kot sad načrtnega preučevanja teme »Cerkve in napake preteklosti«, je bil objavljen na začetku leta 2000. Vsaj v slovenskem prostoru ugotovitve Mednarodne teološke komisije in uradna stališča vodstva Cerkve, predstavljena v omenjenem dokumentu, niso prinesli sprememb. O posameznih dogodkih iz zgodovine Cerkve in o posameznikih se ponavljajo stališča, ki so veljala v drugi polovici 20. stoletja, še zlasti med hladno vojno. V drugih okolišjih je mogoče zaznati spremembe v pogledih in sodbah, več odprtosti za iskanje zgodovinsko utemeljenih stališč in voljo po spreminjanju vnaprejšnjih sodb. To velja tudi za obravnavanje papeža Pija XII.

1. Življenjski okvir

Življenjska zgodba Eugenia Pacellija² se ujema s prelomnimi procesi v evropski zgodovini in z nastajanjem nove družbe, ki sta jo prinesli industrijska in nato še tehnološka revolucija. Bil je deležen sadov *risorgimenta*, napetosti med novonastalo italijansko monarhijo in vodstvom Cerkve (»rimsko vprašanje«), poskusov razrešitve tega vprašanja in končno sklenitve sporazuma med papežem Pijem XI. in italijanskim diktatorjem Benitom Mussolinijem leta 1929. Član ugledne rimske pravniške družine Pacelli, ki je bila tesno povezana s Svetim sedežem in z osrednjim vodstvom Cerkve tako v času Cerkvene države kakor njenega propada, je imel možnost, da si je pridobil solidno izobrazbo v zasebnih in javnih šolah (do leta 1894). Mogel se je srečati z ravnanjem Rimljanov v odnosu do judovskih someščanov (Coppa 2013, 30–31). Po študiju filozofije in teologije kot zunanji študent na univerzi Gregoriana in na Lateranski univerzi (tedaj imenovani Sant'Appollinare) je bil dne 3. aprila 1899 posvečen v duhovnika in je nato nadaljeval študij kanonskega prava. Leta 1902 je doktoriral *in utroque iure*. V letu 1901 je začel delati v Državnem tajništvu, bil učitelj cerkvene diplomacije na Papeški diplomatski aka-

¹ Izvirno italijansko besedilo, ki ga je Mednarodna teološka komisija pripravila na pobudo svojega predsednika kardinala Josepha Ratzingerja in je nastajalo v letih 1998–1999, *Memoria e riconciliazione: La Chiesa e le colpe del passato* (Vatikan, 2000), je bilo v slovenskem prevodu objavljeno v več oblikah. Tukaj se sklicujemo na izdajo v mednarodni reviji *Communio* 10, št. 1 (2000): 3–61.

² Podatke o njegovi življenjski poti in o službah, ki jih je prevzemal, vsebujejo vsa spodaj naštetja dela. Med njimi so razlike le v poudarkih, ki jih dajejo avtorji posameznim službam ali obdobjem Pacellijevega življenja, to pa je v skladu s poudarki, ki jih nato razvijajo v svojih besedilih.

demiji (1909–1914) in leta 1911 imenovan za podtajnika Kongregacije za izredne zadeve pri državnem tajništvu; tri leta zatem je postal tajnik te kongregacije. Že v tem obdobju je bil njegov predpostavljeni, mentor in svojevrstni lik, po katerem se je ravnal sam, kardinal Pietro Gasparri (1852–1934), državni tajnik dveh papežev, izreden poznavalec cerkvenega prava in avtor enovitega *Zakonika cerkvenega prava*. E. Pacelli mu je sledil v službi državnega tajnika. Tik pred izbruhom prve svetovne vojne je E. Pacelli sodeloval v pripravi konkordata s Kraljevino Srbijo; konkordat je bil podpisan dne 24. junija 1914, samo štiri dni pred sarajevskim atentatom (Coppa 2013, 51–52). E. Pacelli je imel aktivno vlogo med prvo svetovno vojno: uresničeval je pobude papeža Benedikta XV. za prekinitev sovražnosti in za lajšanje posledic vojne. Dne 13. maja 1917 je bil posvečen v škofa in imenovan za nuncija v Münchnu, tri leta zatem v Berlinu, kjer je bil starešina diplomatskega zbora. Ko je nastopil papež Pij XI. (1922–1939), je Pacelli postal njegov sodelavec; leta 1929 je bil imenovan za kardinala in naslednje leto za državnega tajnika. Sadova Pacellijevega delovanja v Berlinu sta bila konkordata z Bavarsko leta 1924 in s Prusijo leta 1929. Dobro je poznal nemške razmere, jezik in kulturo. Tudi po vrnitvi v Rim je osebno spremljal zadeve, ki so zadevale Nemčijo. V letu 1932 je bil podpisan konkordat z zvezno državo Baden in naslednje leto poenoteni in za mnoge sporni konkordat s celotnim rajhom. Vatikanski diplomati so v pripravi mednarodnih sporazumov ravnali v skladu z načelom, ki ga je izoblikovala zgodovina diplomacije: *Pacta sunt servanda*. Kot državni tajnik in kot papeški legat je Pacelli opravil več daljših potovanj v tujino (leta 1934 v Buenos Aires, leta 1935 v Lurd, leta 1936 v Združene države, leta 1937 v Lisieux, leta 1938 v Budimpešto), na katerih je spoznaval položaj Cerkve v posameznih državah. Imel je odločilen delež pri oblikovanju treh temeljnih dokumentov papeža Pija XI., s katerimi je ta papež opredelil odnos Cerkve do fašizma (*Non abbiamo bisogno*, leta 1931), do nacizma (*Mit brennender Sorge*, leta 1937) in do komunizma (*Divini Redemptoris*, leta 1937).

Kljub lojalnemu sodelovanju s papežem Pijem XI. so se pokazale razlike v pristopih k posameznim vprašanjem; kardinalu Pacelliju je bila bližja metoda, ki sta jo uporabljala kardinal Gasparri in papež Benedikt XV.: nepristranskost do vseh in molk, če se ne strinjaš s stališči sogovornikov, ter prepričanje, da je vse probleme mogoče rešiti s sporazumi in z dogovori (Coppa 2013, 46). Preučevalci Pacellijevega življenja v zadnjih letih poudarjajo, da so bili zanj odločilni vzgoja v domači družini, njegov molčeči in zadržani značaj, nato postopno vključevanje v rimske cerkvene strukture, dobro obvladovanje tujih jezikov, vplivni in ugledni predstojniki ter dolgoletna diplomatska služba; kot diplomat je deloval od leta 1901 do leta 1939 – dvakrat tolikšen čas, kakor je papeževal. Bistvena za oblikovanje njegovih stališč so bila leta, ko je bil njegov učitelj vatikanski državni tajnik kardinal Pietro Gasparri, od katerega se je mladi diplomat naučil previdnosti in mirnosti, ko se je srečeval s problemi. Med prvo svetovno vojno je odkrival načine ravnanja papeža Benedikta XV., ki je zastopal načela nepristranosti (angl. impartiality): to je pomenilo, da papež ni obsodil nobene strani v vojni, da je želel ostati zunaj spopada, kajti katoličani so bili na obeh straneh, in da je želel ponuditi svojo posre-

dniško vlogo pri iskanju rešitev za konec vojne; tako si je pridobil sovražnost obeh strani. Ker je Pij XII. podobno ravnal med drugo svetovno vojno, ga je doletela enaka usoda: Nemci so ga sovražili, ker so v njegovih nagovorih videli sovražnost do nacizma, zahodni zavezniki pa, ker niso mogli razumeti, zakaj papež ni odločno obsodil nacističnih zločinov in očitno stopil na stran zaveznikov.

Pričevanja in ohranjeni viri kažejo, da je papež Pij XI. svojega državnega tajnika načrtno pripravljaj, da prevzame njegovo službo. Negotove mednarodne razmere so narekemale, da kardinali za novega papeža izvolijo izkušenega diplomata, in temu je najbolj ustrezal državni tajnik kardinal Pacelli; izvoljen je bil dne 2. marca 1939 in si je iz spoštovanja do svojega predhodnika nadel ime Pij XII. V središče njegovih prizadevanj je stopilo iskanje možnosti za pomiritev mednarodnih napestosti in za preprečitev vojne, po njenem izbruhu pa za lajšanje posledic. Vse pobude iz Rima so bile zavrnjene. Podobno kakor Benedikt XV. med prvo svetovno vojno je lahko svoje dejavnosti omejil na načelne nastope, v katerih je zagovarjal mir in spoštovanje pravic narodov in posameznikov in podpiral različne akcije v njihov prid. Ves čas je ohranjal tesne stike z nemškimi škofi in si pomagal, čeprav brez velikih uspehov, z berlinsko nunciaturo. Hkrati je nadaljeval redno učiteljsko službo, ki se kaže v številnih dokumentih in javnih nastopih. Vendar je velik del pozornosti avtorjev, ki so pisali o ravnanju katoliške skupnosti in posebej njenega vodstva v času totalitarnih režimov, veljal izključno papežu Piju XII. in njegovemu odnosu do nacizma, v tem okviru pa njegovi domnevni nedejavnosti ob ravnanju nacistov z judovskimi prebivalci.

2. Sodbe ob njegovi smrti

Zaradi široke klasične izobrazbe, dobrega poznavanja zgodovine, življenjskega realizma, doslednosti in zaradi delavnosti je bil Pij XII. zelo cenjen v cerkvenih krogih, v katerih je deloval od leta 1900 dalje, v političnem in v diplomatskem svetu. Po prepričanju R. Leiberja, dobrega poznavalca razmer v Vatikanu in papeževega dolgoletnega sodelavca, je bil dobro pripravljen za vodenje Cerkve med drugo svetovno vojno in v letih, ki so sledila. To delo je opravil s tolikšno modrostjo, da je to prineslo papeštvu visok ugled (Leiber 2003, 400). Ravnal je drugače kakor njegov predhodnik in ni izrekel gromoglasne obsodbe nacizma, kakor bi Pij XI. zaradi vihravega značaja po ocenah poznavalcev njegovega ravnanja skoraj zagotovo storil, če bi doživel izbruh vojne in grozot, ki jih je povzročila Hitlerjeva Nemčija. To sta dva povsem različna papeža. Čeprav se je Pij XII. zadnja leta ob nemoči, da bi kakorkoli posegal v dogajanje, ki se ga je oprijelo ime »hladna vojna«, zapiral v ozek krog sodelavcev, s katerimi je delil svoje poglede na dogajanje po svetu in v Cerkvi, so bile ocene o njegovem delu ob smrti skoraj enoglasno pozitivne. Različni kulturni, politični in verski krogi so priznavali njegov prispevek za manjšanje stisk ljudi.

Že v letu 1950 je skupina prebivalcev Izraela poslala svoji vladi pobudo, da bi v znamenje hvaležnosti papežu Piju XII. po hribih Galileje posadili 860 000 dreves

in se s tem spomnili tolikšnega število judovskih življenj, ki jih je rešil papež. Judovski zgodovinar in religiolog Pinchas E. Lapide je po preučevanju virov ugotovil, da je bilo med letoma 1939 in 1945 ob posredovanju vatikanske diplomacije rešenih prek 860 000 judovskih življenj (Lapide 1967, 214). Da bi zavrnil podtikanja na račun Pija XII. in njegovega ravnanja v času nacizma, ki jih je izrazil Hochhuth, je Lapide pozneje napisal še knjigo *Trije papeži in Judje (Three Popes and the Jews)*, ki je izšla v letu 1967.

Skoraj v vseh izdajah je mogoče najti besede, ki jih je ob njegovi smrti dne 9. oktobra 1958 Svetemu sedežu kot sožalje poslala izraelska zunanja ministrica, po prepričanju socialistka, Golda Meir: »Skupaj z vsem človeštvom žalujemo ob smrti Njegove Svetosti papeža Pija XII. V svetu, ki so ga težile vojne in nesoglasja, je zastopal najvišje ideale miru in sočutja. Ko je v desetletju nacionalsocialističnega terorja naš narod zadelo grozljivo trpljenje, se je za žrtve dvignil papežev glas. Življenje našega naroda je obogatil glas, ki je preko hrupa vsakodnevnih sporov jasno izgovoril velike moralne resnice. Žalujemo za velikim služabnikom miru.« (Benedik 2001, 5) Njenim besedam pred knesetom, s katerimi se je spomnila pokojnega papeža in o njem izrekla pohvalne besede, ni oporekal noben poslanec, tudi ne pripadniki komunistične stranke ali skrajnih verskih skupin, ki so bili izvoljeni v parlament.

Berlinski župan, socialdemokrat Willy Brandt, je ukazal, da so bile v vsem mestu izobešene zastave na pol droga tako na dan papeževe smrti kakor na dan njegovega pogreba (Brandmüller 2012, 11). Israel Zoller, vrhovni rabin v Rimu v letih 1943–1944, je potrdil: papež Pij XII. je dal vsem škofom navodila, naj dovolijo judovskim beguncem, da se naselijo v samostanskih in drugih cerkvenih poslopih (Follain 2007). Velik simbolni pomen so imele besede »posebnega blagoslova«, ki ga je iz Jeruzalema poslal véliki rabin Isaac Halevi Herzog (1888–1959), oče prihodnjega izraelskega predsednika Chaima Herzoga, eden od ustanoviteljev izraelske države, »za velike napore pri reševanju judovskih človeških življenj v času nacistične okupacije Italije«. Mnogi preučevalci Pijevega časa so ugotovili, da ameriška in angleška vlada, ki sta vedeli za nemški genocid nad judovskim prebivalstvom in imeli na voljo vojaško silo in letalstvo – tega papež ni imel – nista ukrepali. Poročila o holokavstu sta ignorirali že pred vojno in med njo. Podporniki papeževega ravnanja zatrjujejo, da je Pij XII. storil za preganjano judovsko skupnost več kakor Roosevelt in Churchill skupaj (Coppa 2013, xvi). Vendar poudarjati to, kar je papež Pij XII. v izrednih in skrajno zapletenih razmerah storil, da je pomagal judovskim žrtvam nacizma in da je bil proti nacizmu, je v slovenskem prostoru »nepotrebno, celo abotno« (Kerševan 2002, 369).

3. Spremembe po letu 1963

D ne 20. februarja 1963 je tedaj tridesetletni Rolf Hochhuth (rojen leta 1931 v Berlinu, kjer še vedno živi; v mladosti član *Hitlerjugenda*), zaposlen v protestantski založbi iz Gütersloha, Nemška demokratična republika, na odru Svobo-

dnega ljudskega gledališča (*Freie Volksbühne*) v Berlinu prvič uprizoril gledališko delo *Namestnik – krščanska tragedija* (*Der Stellvertreter – Ein christliches Trauerspiel*). V njem je predstavil svoj pogled in razumevanje zgodovinske osebnosti ter svoje razumevanje zgodovinskega dogajanja, v katero je bil vpet Pij XII.; zanj je Hochhuth še pozneje večkrat ponovil, da je bil »od vseh papežev najbolj podel«, »etično najgloblja polomija na sedežu sv. Petra« ali »satanski strahopetec« (Hummel 2012, 16). Ravnatelj gledališča Erwin Piscator je ob tem poudarjal, da je bilo za pripravo dela potrebno dolgotrajno zgodovinsko raziskovanje in da je to objektivno zgodovinski spis, ne zgodba. Glede na njegove lastne izjave sam Hochhuth ni bil nikoli v nobenem vatikanskem arhivu in ni govoril z nobenim dobrim poznavalcem papeža Pija XII., se je pa pogovarjal z iz Rima izključenim avstrijskim škofom Aloisom Hudalom (1885–1963), ki si je ustvaril ime s knjigo v prid nacionalsocializma, s *Temelji nacionalsocializma* (*Die Grundlagen des Nationalsozialismus*), v kateri je pohvalil Hitlerja in njegovo politiko in posredno napadel odnos Svetega sedeža do nemškega diktatorja. Kot vatikanski uradnik je Hudal po drugi svetovni vojni postal poznan zaradi izdajanja potnih listin visokim nacističnim zločincem. Zato je bil na ukaz Pija XII. odposlan iz Rima in se je zatekel v Grottaferrato, kjer se je srečeval s Hochhuthom in mu, užaljen zaradi odstranitve od virov informacij, prikazoval osebo papeža Pacellija. Drugi vir informacij mu je bil nemški prelat Bruno Wüstenberg (1912–1984), po vojni vodja vatikanskega urada za nemške begunce in nato predstojnik urada za nemško govoreče dežele v Državnem tajništvu, znan po tem, da je bil pripravljen posredovati informacije, do katerih je imel dostop v službi (Hummel 2012, 18). Hochhutha ni zanimala izkušnja rimske judovske skupnosti, do katere bi lahko prišel brez težav. V enem svojih poznejših intervjujev je dejal: »Čudno je, da so ravno Judje v Rimu prepričani, da je papež veliko storil zanje.« (Hummel 2012, 19) Povsem zanesljivo je dejstvo, da »odrski papež« ni bil sad zgodovinskega študija in ni ustrezal dejstvu.

Mnogi so se zato spraševali, kako je mogoče, da je bilo dramsko delo, ki je pred uprizoritvijo daljši čas ležalo v uredniškem predalu, prvenec do tedaj nepoznanega avtorja in uprizorjeno v nepoznanem gledališču, tako hitro prevedeno v tuje jezike (besedilo skupaj z dodatkom, ki ga je Hochhuth imenoval »zgodovinska dokumentacija«, je bilo namreč prevedeno v več kakor dvajset jezikov) in da je stopilo na repertoar gledališč v svobodnem svetu, in kako je moglo začetniško gledališko besedilo samo pet let po papeževi smrti tako prelomno vplivati na oblikovanje javnega mnenja o Piju XII. Ravnatelj gledališča, član komunistične partije Erwin Piscator, se je v svojih zapisih veselil odmeva gledališkega dela in širjenja idej, ki jih je delo vsebovalo. Šele študij dokumentov zadnjih let in odkritja, ki so prišla iz virov blizu tajnim službam v vzhodnem delu Evrope, so prinesli nove možnosti za razlago. Sovraštvo, ki ga je v svojem delu o Piju XII. izrazil Rolf Hochhuth, pa je očitno ostalo še naprej.

Med iskanji razlag, zakaj se je papeža Pija XII. oprijel takšen glas in zakaj se je mnenje o njem tako spremenilo, je prav gotovo treba iskati tudi v tem, da je bil nosilec najvišje službe v ustanovi, na katero so kot na takšno gledali (in v njenem okviru še posebej na papeštvo). To je določalo tudi ocene papeža in njegovih od-

ločitev. Gledanje na Cerkev je narekovalo merila, s katerimi so presojali papeža. Hochhuthovo delo je povzročilo nenavadno veliko zanimanje za zgodovino Cerkve in papeštva in je v tem smislu delovalo stimulatивно. Tako je papež Pij XII. postal najbolj raziskani papež v sodobni cerkveni zgodovini, Hochhuth pa se je ob živahnih polemikah z zgodovinarji in raziskovalci vse pogostejše moral izogibati z izgovorom: »Nisem zgodovinar.« (Hummel 2012, 19)

Med zanimivimi informacijami, ki so prišle v javnost v zadnjih letih in pripomorejo k boljšemu razumevanju Hochhuthovega dela in ozadja njegovega spisa, je dejstvo, da je Hochhuth tesno povezan z angleškim zgodovinarjem Davidom Irvingom. Irving je bil leta 1993 na Deželnem sodišču v Münchnu obsojen na denarno kazen zaradi razžalitve žrtev nacističnega terorja, saj je zanikal holokavst in v enem javnih nastopov dejal, da je »plinska celica v Auschwitzu, ki jo kažejo turistom, maketa, ki so jo po koncu vojne zgradili Poljaki«. Prepovedan mu je tudi vstop v Nemčijo; to je Hochhuth zavrnil kot »obrekovanje«. Podobne nazore je Irving zastopal v raznih javnih nastopih, v spisih in v intervjujih za skrajno desničarski tisk v Nemčiji (npr. tednik *Junge Freiheit*). Hochhuth je podprl in pohvalil njegova stališča in dejal, da je Irving »čudovit pionir sodobne zgodovine«, »očitek, da zanika holokavst, je preprosto idiotski«, da »je veliko bolj resen zgodovinar kot mnogi nemški zgodovinarji«. Vrhovno sodišče v Londonu je razsodilo, da je Irving »aktiven zanikovalec holokavsta, antisemit in rasist« (*Der Tagesspiegel*, 18. 2. 2005). Tudi zaradi omalovažujočih besed na račun spomenika žrtvam holokavsta, ki stoji v Berlinu, mnogi sklepajo, da Hochhuth sodi med zanikovalce holokavsta.

4. Novi pogledi po letu 1999

Nov val spisov o vlogi vodstva katoliške Cerkve in posebej papeža Pija XII. sta prinesla zadnje desetletje 20. stoletja in začetek novega stoletja. Leta 1999 je John Cornwell, »britanski zgodovinar in kritični katoliški publicist«, objavil knjigo z naslovom *Hitlerjev papež*, s podnaslovom *Manj znana zgodovina papeža Pija XII.* (*Hitler's Pope: The Secret History of Pius XII.*), ki je v kratkem času postala mednarodna uspešnica. Cornwell je Pija XII. označil kot »najbolj nevarnega nosilca cerkvene službe v sodobni zgodovini«, brez katerega »Hitler ne bi bil sposoben izvajati holokavsta«. »Eugenio Pacelli ni bil pošast; bil je nekaj veliko bolj zapletenega in tragičnega. Njegova zgodba temelji na usodni kombinaciji zelo visokih duhovnih ciljev, ki so bili nezdružljivi z njegovimi prav tako izjemnimi težnjami po oblasti in moči. To ni podoba zla, temveč usodne moralne zmote – razdora med avtoriteto in krščansko ljubeznijo. Zaradi tega notranjega razdora se je zapletel v tiranijo in končno tudi v krvavo nasilje,« v uvodu doda Cornwell (Cornwell 2002, iv). Bralci Cornwellove knjige naj bi prišli do prepričanja, da je bil Pacelli že pred prevzemom papeške službe nadušen podpornik Hitlerja, blizu totalitarnim načinom vladanja in nagnjen k samodržstvu. V resnici je bil eden Hitlerjevih najbolj zgodnjih in najbolj vztrajnih kritikov.

Da Cornwell ni imel namena obravnavati le Pija XII. in njegovega odnosa do nacizma, je razvidno na več mestih. Vedno znova posega v Cerkev, ki jo je oblikoval drugi vatikanski koncil, in v ravnanje papežev po koncilu, predvsem Janeza Pavla II. Če je koncil – glede na Cornwellovo razumevanje – »zavrnil monolitni model cerkvenega ustroja in dal prednost soodvisni, decentralizirani, humani skupnosti«, potem se »v drugi polovici papeževanja Janeza Pavla II. spet vzpostavlja stara politika Pija XII., ki nasprotuje odločitvam drugega vatikanskega koncila in ustvarja znotraj katoliške cerkve napetosti, ki utegnejo v prihodnje prerasti v velik spopad« (7). Oživljanje lika Pija XII., saj to naj bi bil navsezadnje namen postopka za njegovo beatifikacijo, naj bi pomenilo ohranjanje lika papeštva po zamisli tistih, »ki odločitve drugega vatikanskega koncila berejo in spreminjajo v smeri ideologije takšne papeške oblasti, kakršna se je v večstoletni zgodovini že izkazala za pogubno« (7). Pri Cornwellu je bilo pri obravnavanju Pija XII. pomembno obračunavanje s papežem Janezom Pavlom II. in s papeštvom nasploh.

5. Odgovori na Cornwellovo knjigo

Odgovorov na Cornwellove trditve, obtožbe, večinoma neutemeljena sumničenja in na napačno interpretacijo dokumentov, ki jih je v senzacionalističnem tonu poslal na trg, je bilo obilo. Mnoga dela so bila namenjena neposredno zavračanju Cornwellovih sklepov in trditev, druga analizam njegovega pisanja in uporabe dokumentov, zopet druga osvetljevanju lika papeža Pija XII. in razlagam njegovega ravnanja v nekem določenem zgodovinskem trenutku. Poleg temeljne ugotovitve, da so bili vsi dokumenti iztrgani iz konteksta, so se vrstile kritike na račun njihovega napačnega razumevanja in napačnega interpretiranja. Zlasti v angleško govorečem svetu, tudi med kristjani različnih denominacij in med člani judovske skupnosti, je bila objavljena vrsta del in uveljavljenih je bilo nekaj drugih pobud, s katerimi so želeli papeža Pija XII. umestiti v njegov čas in ga rešiti obtožbe, da je bil Hitlerjev papež.

Med prvimi se je v letu 2002 oglasil José M. Sánchez, profesor zgodovine na Saint Louis University, MO, Združene države, avtor pomembnega dela o španski državljanski vojni (*The Spanish Civil War as a Religious Tragedy*). Objavil je knjigo z naslovom *Pij XII. in holokavst: K razumevanju kontroverze (Pius XII and the Holocaust: Understanding the Controversy)*. Zanj je bil papež Pij XII. »splošno tako s strani katoličanov kot nekatoličanov duhovni voditelj ne le katoličanov, temveč zahodne civilizacije« (Sanchez 2002, 1). Potem ko je v knjigi obravnaval dileme, ki jih je s svojim dramskim delom postavil Hochhuth, je Sanchez namenil poglavje virtualni zgodovini, to je vprašanjem, kaj bi navsezadnje Pij XII. lahko sploh storil in kakšne bi lahko bile možnosti nadaljnega razvoja v nacistični Nemčiji in v deželah, ki so jih nacisti zasedli, oziroma kakšne učinke bi takšen Pijev ostri protest sploh imel. Bi lahko odpovedal konkordat, izobčil Hitlerja, izrekel interdikt nad Nemčijo, obsodil ubijanje ljudi kot nemoralno? Govoriti je mogoče o vrsti drugih hipotetičnih posegov; pri vseh ostaja odgovor o morebitnih učinkih povsem ne-

poznan. Kaj bi bilo, ko bi nastopil proti Cerkvi in proti katoličanom, ki so podpirali oblast? Hochhuth je bil mnenja, da bi se Nemci odrekli državi in poslušali glas voditelja Cerkve (132). Pij XI. je v encikliki *Mit brennender Sorge* marca 1937 obsodil nacistične nastope proti Cerkvi v Nemčiji, zavrnil je filozofske temelje nacizma in zlasti še njegov rasizem. Vendar je imela enciklika majhen vpliv na nemške katoličane in zaradi nje niso nič manj podpirali režima (133).

V letu 2005 je rabin David G. Dalin, drugače tudi učitelj zgodovine in političnih ved na Ave Maria University, Naples, FL, objavil knjigo *Mit o Hitlerjevem papežu*, s podnaslovom *Kako je papež Pij XII. reševal Jude pred nacisti* (*The Myth of Hitler's Pope. How Pope Pius XII Rescued Jews from the Nazis*). Rabin Dalin je vzel kot svojo nalogo, da je zbral vrsto podrobnosti, s katerimi je želel osvetliti odnos, ki ga je Pij XII. imel do članov judovske skupnosti, in da mu vrne dobro ime; to razume kot *mitzvah* – judovsko dobro delo. Dalin je prepričan, da med Pijem XII. in Hitlerjem ni bilo nobenega zavezništva, da Pij XII. ni bil noben antisemit in še manj simpatizer nacizma. Ne le da ga ni mogoče imenovati Hitlerjev papež ali da je bil sovražen do judovskega ljudstva, morali bi mu celo dati naslov »pravičnega človeka«, poudarja Dalin. Po njegovem prepričanju sta papež Pij XII. in katoliška Cerkev storila več kakor katerakoli druga verska skupnost za reševanje judovskih življenj v času, ko so bili Judje najbolj ogroženi. V istem času, ko je Pij XII. vzpostavljala poti za njihovo reševanje in jih reševal, ugotavlja Dalin, pa je bil véliki mufti v Jeruzalemu, Hajj Amin al-Husseini, res Hitlerjev najtesnejši sodelavec in svetovalec pri uresničevanju načrtov za dokončno rešitev judovskega vprašanja. »Veliki mufti je bil nacistični sodelavec *par excellence*. 'Hitlerjev mufti' je resnica. 'Hitlerjev papež' je mit.« (Dalin 2005, 131) Spoznanja, ki jih je navedel Dalin, so povsem nova, vendar pa o njih v sodobnem svetu ni primerno govoriti.

Hkrati rabin Dalin opozori še na dodatno razsežnost kritik, ki so na račun papeža Pija XII. in njegovega ravnanja v času nacizma ponovno oživele konec 20. in na začetku novega stoletja – govorimo o splošni kritiki katoliške Cerkve in vloge papeštva v njej, ki jo širijo nezadovoljni člani Cerkve: želeli bi jo spremeniti po svojih merilih in zavračajo učenje papežev. Glasni kritiki Pija XII. so bili tudi kritiki Janeza Pavla II. Med njimi so v angleško govorečem svetu izstopali nekdanja semeniščnika Garry Wills in John Cornwell ter nekdanji duhovnik James Carroll (2–3). Kritiko Pija XII. so uporabili kot kritiko Cerkve kot takšne in njenega načina nastopanja v sodobnem svetu.

Vrsto del za osvetlitev zgodovinske vloge Pija XII. je prispevala ameriška zgodovinarka italijanskega rodu, Margherita Marchione, ki se zelo zavzema za njegovo beatifikacijo. Po njenem mnenju so ga naredili za grešnega kozla za zločine in za nedejavnost drugih (Coppa 2013, xvii). Bil je oster Hitlerjev nasprotnik, za katerega je Hitler resno načrtoval ugrabitev. Svojevrstno in večplastno dejavnost za zgodovinsko osvetlitev lika papeža Pija XII. je spodbudila ameriška *Pave the Way Foundation*, ki jo vodita Američana judovskega rodu, Gary Krupp in njegova žena. Zbrala sta veliko število izvirnih dokumentov in jih dala na internet – to je presemetljivo, velika večina jih govori v prid papeževemu ravnanju in kaže njegovo pozitivno podobo.

6. V zadnjih letih

Historiografija zadnjega desetletja na temo papeža Pija XII. je obsežna. Mnogi avtorji, med njimi tudi iz judovskega kulturnega okolja in predvsem iz angleško govorečega sveta, so o Piju XII. napisali dela, ki v veliki meri temeljijo na novih virih in pričevanjih. Znamenja kažejo, da se podoba papeža Pija XII. v zgodovinskih delih spreminja v skladu z oddaljevanjem od konca hladne vojne in kot posledica tega v skladu z večjo povezanostjo celotne evropske skupnosti. Nova spoznanja so zabeležili tudi oblikovalci judovskega muzeja holokavsta Yad Vashem, ki so vsaj deloma spremenili besedilo o Piju XII.

V nemškem kulturnem prostoru je imela velik odmev razstava *Opus Iustitiae Pax: Eugenio Pacelli – Pius XII. (1876–1958)*, pripravljena ob 50-letnici smrti papeža Pija XII., najprej konec leta 2008 v Rimu, naslednje leto še v Berlinu in v Münchnu; zlasti v bavorski prestolnici je pritegnila veliko pozornosti, saj je bil to za Eugenia Pacellija drugi dom (tu je živel kot nuncij od leta 1917 do leta 1925). Ob razstavi se je zvrstila vrsta dogodkov, posvetov in predavanj. Kot trajen sad je nastal zbornik razprav pod naslovom *Eugenio Pacelli – Pius XII (1876–1958): In the view of the scholarship* (Pfister 2012). V njem je vrsta avtorjev na novo pregledala pomen Eugenia Pacellija za delovanje Cerkve na Nemškem v obdobju med obema svetovnima vojnama, med vojno in po njej. Iskali so tudi odgovor na vprašanje, zakaj je le pet let po papeževi smrti med Nemci nastopila tolikšna sprememba v vrednotenju njegovega delovanja in odnosa do nemškega naroda.

Posebno med ameriški zgodovinarji je bilo prvo desetletje v novem tisočletju rodovitno pri objavljanju del na temo papeža Pija XII. in njegovih vojn. Kot nekakšen povzetek objav je mogoče označiti monografiji, ki ju je v letu 2011 (Coppa 2011) in v letu 2013 (Coppa 2013) objavil Frank J. Coppa, učitelj zgodovine in vodja doktorskega programa s področja sodobne zgodovine na St. John's University, New York. Coppa se je načrtno posvetil iskanju in študiju dokumentov o že doslej najbolj obravnavanem (in najmanj razumljenem) papežu in dodal niz novih ugotovitev, ki bodo v prihodnje oblikovale gledanje nanj. V omenjenih knjigah je obravnaval domala vse teme, ki so se doslej kazale kot sporne in bile izpostavljene nasprotujočim si ocenam. Coppa je skupaj z vrsto uglednih raziskovalcev prišel do prepričanja, da Pij XII. ni bil Hitlerjev papež, ki bi podpiral naciste, niti ni bil oseba, ki bi bila storila več kakor kdorkoli drug, da bi se judovsko prebivalstvo rešilo pred holokavstom. Kakor poudari Coppa, je pri Piju treba govoriti še o marsičem drugem kakor le o holokavstu, zato je svojo pozornost posvetil predvsem iskanju motivov za takšno papeževo ravnanje oziroma iskanju razlogov, zakaj se Pij XII. ni oglasil z gromovitim govorom, s katerim bi obsodil nacizem, kakor bi po Coppovem prepričanju storil njegov predhodnik Pij XI., če bi še živel in bi videl nacistični uničevalni stroj v vsem njegovem razmahu. Coppa vidi utemeljitev za takšno ravnanje v Pacellijevi vzgoji in v dolgoletnemu delovanju v papeški diplomatski službi.

Kmalu po letu 2005 so v javnost začele prihajati nove informacije, ki so osvetljevale dogodke iz začetka šestdesetih let preteklega stoletja glede vrednotenja dela papeža Pija XII. Takrat je namreč po četrto stoletja molka spregovoril Ion Mihail

Pacepa, desna roka romunskega komunističnega voditelja Nikolaja Ceausescuja in vodja romunske tajne službe do 1978, ko je pobegnil na Zahod. Paceba je bil takrat najvišji vojaški uslužbenec vzhodnega bloka, ki je pobegnil na Zahod. Ceausescu je na njegovo glavo razpisal nagrado dva milijona dolarjev in poslal razvpitega Carlosa Šakala, da bi opravil svoje delo (Rychlak 2013). V pogovorih za medije je Paceba predstavil svojo vpletenost v vohunsko akcijo, ki jo je pod imenom »Sedež 12« (angl. *Seat 12*) organiziral Kremelj leta 1960 z namenom, da bi Pija XII. predstavil kot »hladnokrvnega simpatizerja nacizma«. Takrat je Paceba, ki živi pod drugim imenom v Združenih državah, povedal, da je bila sad akcije KGB tudi igra *Namestnik*, ki je Pija XII. predstavila kot podpornika Hitlerja in njegove akcije judovskega uničenja; igra je menda imela namen, uničiti ugled katoliške Cerkve in zahodnih krščanskih vrednot. To je sprožilo burne razprave o Pijevem odnosu do Hitlerja. Polemika je oživila, ko je francoski režiser grškega rodu Costa (Constantinos) Gavras leta 2002 priredil sporno dramsko delo za film z naslovom *Amen*; reklamni plakat za film je vseboval svastiko, preoblikovano v križ (Follain 2007).

Eno od načel delovanja tajnih služb med hladno vojno je bilo, da se mrtvi ne morejo braniti. »Ker je Pij XII. deloval kot apostolski nuncij v Münchnu in Berlinu, ko so nacisti začeli prihajati na oblast, ga je KGB želela predstaviti kot protisemita, ki je spodbujal Hitlerjev holokavst,« je Paceba povedal v enem od intervjujev. Da bi pridobili izvirne vatikanske dokumente, je KGB zaposlila romunsko tajno službo, ki je imela nalogo, to izvesti. Akcijo so predstavili kot željo Romunije, da bi s Svetim sedežem obnovila prekinjene odnose. Paceba je povedal, da mu je dostop do arhivov omogočil mons. Agostino Casaroli,³ ki je imel kot predstavnik Svetega sedeža nalogo, da je vzpostavljal stike z deželami sovjetskega bloka. Paceba je prepričal Casarolija, ko ga je srečal v nekem hotelu v Ženevi, da želi najti dokumente, ki bi dokazovali zgodovinske korenine povezanosti Romunije s papeštvom in bi s tem lahko javno opravičili spremembe svojega odnosa do Svetega sedeža. Dve leti so trije romunski vohuni, ki so nastopali kot duhovniki, iz vatikanskega tajnega arhiva in iz Apostolske knjižnice odnašali dokumente in jih fotografirali. Posebni kurirji so dokumente takoj prenašali na KGB. Čeprav noben dokument ni prinesel nič obremenilnega za Pija XII., je KGB zahtevala vedno nove dokumente, je povedal Paceba. Ob svojem obisku v Bukarešti leta 1963 je general Ivan Agayants, vodja oddelka KGB za protiinformiranje, Pacebu povedal, da je akcija »Sedež 12« obrodila močno gledališko delo, ki je napadlo papeža Pija XII. in se je imenovalo *Namestnik*. General Agayants si je lastil zasluge, da je pripravil zasnovo igre, ki jo je nato napisal nepoznani Hochhuth. Za igro so strokovnjaki KGB sestavili dodatek, v katerem so priredili vrsto zgodovinskih dokumentov, ki jih je Paceba pridobil iz Vatikana (Follain 2007).

Ronald J. Rychlak, profesor na pravni fakulteti University of Mississippi, MS, ki je objavil več del s temo zgodovine krščanskih skupnosti v komunističnih deželah,

³ Mons. Agostino Casaroli (1914–1998) je bil v diplomatski službi Svetega sedeža od leta 1937 dalje. Od leta 1950 do leta 1961 je bil v Državnem tajništvu, kjer je spremljal dogajanje predvsem v Južni Ameriki. Marca 1961 ga je Janez XXIII. imenoval za podtajnika v Kongregaciji za izredne zadeve Cerkve. Tedaj je postal glavni tvorec nove poti, ki jo je Sveti sedež navezoval z deželami Vzhodnega bloka, tako imenovane *Ostpolitik*. Leta 1979 je bil imenovan za kardinala in je prevzel službo državnega tajnika; službo je opravljal do leta 1990. (Casaroli 2000)

je več let preučeval ozadje Pacebovih trditev, z njim navezal stik in prišel do presenetljivih ugotovitev. V poznih petdesetih in zgodnjih šestdesetih letih preteklega stoletja je Sovjetska zveza namenjala veliko pozornosti intelektualnim napadom na katoliško Cerkev. Med najbolj pogostnimi sredstvi sta bila literatura in gledališče. Nemški in ameriški režiserji drame *Namestnik*, ameriški založnik in francoski prevajalec so bili vsi komunisti. Nemški režiser je izvedel vrsto del po naročilu partije in nemško gledališče, v katerem so najprej uprizorili *Namestnika*, je bilo namenjeno zgolj komunistični propagandi. Mnogi prvi ocenjevalci dela so imeli komunistične povezave. Vsaj eden od njih je prejemal plačo od KGB, drugi je bil nekdani vohun te službe (Rychlak 2013).

Leta 2000 je Rychlak objavil prvo izdajo knjige o papežu Piju XII. z naslovom *Hitler, vojna in papež (Hitler, the War, and the Pope)*. Po desetih letih je izšla druga izdaja, v katero je vključil nova dognanja in posebno poglavje o informacijah, ki jih je objavil Paceba. Skupaj z njim sta nato pripravila knjigo, ki sta ji dala naslov *Dezinformacije: nekdani vodja vohunov razkriva prikrito strategijo za spodkopavanje svobode, napade na vero in pospeševanje terorizma (Disinformation: Former Spy Chief Reveals Secret Strategies for Undermining Freedom, Attacking Religion, and Promoting Terrorism)*. Knjiga je izšla leta 2013. Vanjo sta vključila, poleg vrste drugih poglavij, ki govorijo o odnosih med Sovjetsko zvezo in Združenimi državami, o odnosu Sovjetske zveze do zahodnih vrednot in o načrtih za njihovo uničenje, celotno zgodbo o uničevanju dobrega imena papeža Pija XII. in Svetega sedeža; vse to je potrdilo prepričanje, da je bila za tem iz Moskve dobro usklajena akcija, s katero so želeli uničiti ugled papeža osebno in vodstva katoliške Cerkve (Rychlak 2013).

7. V slovenskem prostoru

Kot prvi izvirni življenjepis o papežu Piju XII. v slovenskem jeziku lahko gledamo kratko brošuro, ki jo je slabo leto po papeževi izvolitvi objavil Anton Zelko in ji dal preprost naslov *Papež Pij XII.* (Zelko 1940). V besedilu ne gre iskati sodb in ovrednotenj papeževega dela, saj je bilo v skladu z zbirko *Knjižice* namenjeno najširšim krogom bralcev. Kot odmev dogajanja, ki ga je v vrste preučevalcev katoliške skupnosti prinesla drama *Namestnik*, je leta 1966 v slovenskem prevodu izšla zbirka dokumentov o papežu Piju XII., ki jo je pripravil judovski zgodovinar Saul Friedländer, z naslovom *Pij XII. in tretji rajh*. Objavil in z osebnimi komentarji je pospremil dokumente iz nemških, iz angleških in iz ameriških arhivov, ki so bili takrat že dostopni (Friedländer 1966). Opaziti je bilo izrazito negativen odnos do Pijevega ravnanja in ponavljanje očitkov na račun papeževe nezavzetosti ob stiski judovske skupnosti. Knjigo je v slovenski prostor pospremil Marko Kerševan in jo predstavil v reviji *Teorija in praksa* pod naslovom Čas, ko je Cerkev zatajila. Po oceni je šlo za zamujeni čas, ko vodstvo Cerkve ni izkoristilo zgodovinske možnosti, da se Cerkev predstavi predvsem kot socialna ustanova in zruši Hitlerjev rajh (Kerševan 1966). To je bilo ocenjevanje dela papeža Pija XII. kot politične

osebnosti in njegovega odnosa do vojskujočih se držav v drugi svetovni vojni ter totalitarnih režimov. Vse kaže na redukcijski in selektivni pristop pri obravnavanju papeževih odločitev, saj je bila povsem zanemarjena verska razsežnost, ki pa je bila za papeža primarna. Brez njenega upoštevanja ni mogoče razumeti zgodovinske podobe, ki bi bila izraz resničnosti. Govorimo tudi o nepoznavanju temeljnih drž, značilnih za Pija XII., in njegovega gledanja na položaj katoliške skupnosti v Nemčiji. Čeprav bi bilo načeloma ustrezno razlikovati med posameznim katoličanom kot članom Cerkve in celotno ustanovo, je to vendarle pripisovanje kolektivne odgovornosti vsej skupnosti (»Cerkve iz političnih razlogov ni javno in izrecno izrekla moralne obsodbe«, »Odpovedala je v tistem, kar proglašča za svojo specifičnost«, »Cerkve se je izogibala zaostrovanju odnosov z nacisti«). (Ob)sodba in krivda Pija XII. »je bila prav ta, da je preveč videl le interese cerkve – interese cerkve pa preveč pojmoval le kot interese njene zunanje organizacije in moči« (Kerševan 1966, 1491).

Leta 2001 je v slovenskem prevodu izšla knjiga francoskega jezuita Pierra Bleta, *Pij XII. in druga svetovna vojna. Po dokumentih vatikanskih arhivov* (Blet 2001). P. Blet je bil član skupine zgodovinarjev (ob njem so njej bili še R. A. Graham, A. Martini in B. Schneider), ki so po naročilu papeža Pavla VI. med letoma 1965 in 1981 izdali zbirko izvirnih vatikanskih dokumentov, *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale* (*Akti in dokumenti Svetega sedeža o drugi svetovni vojni*). Novoizvoljeni papež Pavel VI. je odprl vatikanske arhivske fonde v nasprotju z ustaljeno prakso in omogočil načrtno delo za objavo; izdanih je bilo enajst zajetnih zvezkov. P. Blet je s svojo jedrnato knjigo povzel temeljne ugotovitve, ki jih je najti v omenjeni zbirki. Slovenskemu prevodu je uvodno študijo z naslovom Pij XII.: papež v času treh totalitarizmov dodal Metod Benedik (Benedik 2001), v knjigi pa je objavljen še odgovor nemškega jezuita Petra Gumpela, poročevalca Kongregacije za zadeve svetnikov in sodnika v postopku beatifikacije Pija XII. Iz podnaslovov Gumplove razprave je mogoče razbrati temeljne poudarke in razloge, zakaj se je odločil za pripravo besedila, ki je izšlo konec leta 1999 v ameriški reviji *Crisis*: Cornwellov nizki udarec Piju XII., Konkordati, Pij XII. – Hitlerjev papež?, Pij in Judje, Svetnik ali Hitlerjev papež? Gumpel je svoj odgovor končal z besedami: »Cornwellova knjiga je izprijen poskus moralnega linča in pravega značajskega uboja. Resnični Pij XII. nikakor ni bil 'Hitlerjev papež'. Cornwellov portret Pija XII. je gnusna karikatura plemenitega in svetega moža.« (Blet 2001, 348–349)

K slovenskemu prevodu Cornwellove knjige *Hitlerjev papež. Manj znana zgodovina papeža Pija XII.* je bila dodana spremna študija M. Kerševana pod naslovom Pij XII.: politika in/ali etika (Kerševan 2002). Potem ko jasno poudari protihitlerjevsko, protinacistično, a tudi protikomunistično usmerjenost papeža Pija XII., podčrta avtor dileme, s katerimi se je Pij XII. moral soočati iz dneva v dan, od nastopa do nastopa, različnost stališč do totalitarnih režimov znotraj katoliške skupnosti (posebej je predstavljen položaj na Slovaškem, kjer je bil voditelj države katoliški duhovnik Tiso), različnost interpretacij ravnanja papeža in Cerkve v rajhu in v drugih okoljih. Kljub vsemu je ob obravnavanju položaja judovskega prebivalstva in odnosa nemškega režima do njih ponovljeno vprašanje, »ali je Sveti sedež storil

dovolj in zakaj ni izrekel javne in izrecne obsodbe tega zločina, ki bi ob poimenovanju žrtev in storilcev vsebovala tudi jasen poziv katoličanom, naj pri zločinu ne sodelujejo in se mu uprejo» (Kerševan 2002, 372). Smemo domnevati, da je Pij XII. dobro poznal razmere v nemški katoliški skupnosti in dileme, pred katere bi postavil to skupnost, če bi jo pozval, da odreče pokorščino državnim oblastem, zato je ravnal, kakor je ravnal. Hkrati velja pristati na dejstvo, da se bo različnost interpretacij ravnanja katoliške skupnosti in posameznika v njej, tudi če so to nosilci visokih služb, kakor je bil na primer Pij XII., nadaljevala v prihodnje.

8. Sklep

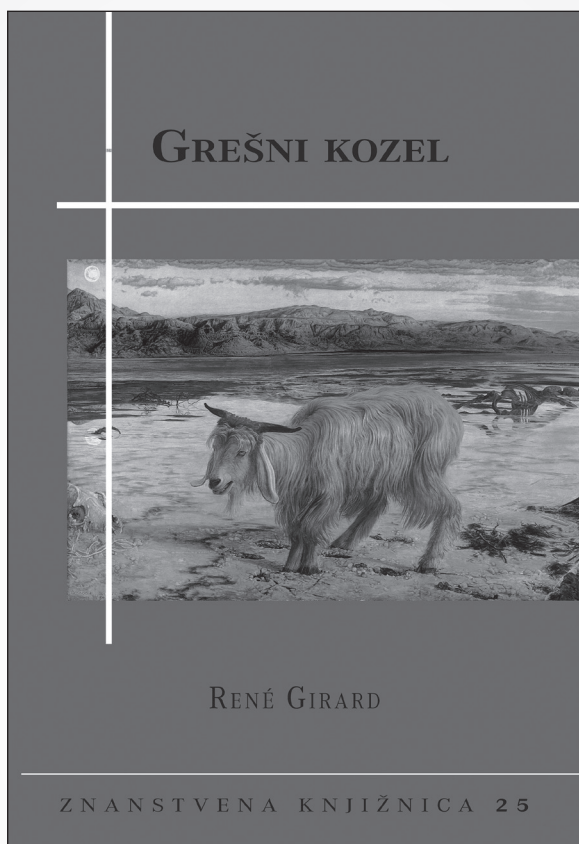
O papežu Piju XII. je bilo napisanega že veliko. Brez dvoma se bodo razprave o njegovem življenju in delovanju nadaljevale tudi v prihodnje. Vodstvo Vatikanskega tajnega arhiva in papež Benedikt XVI. sta napovedala, da bodo v letu 2014 dostopni vsi dokumenti iz obdobja Pijevega papeževanja.⁴ V Münchnu so že na voljo spisi o delovanju kardinala Mihaela von Faulhaberja (1869, voditelj škofije Freising-München 1917–1952), do leta 2014 bodo dostopni še spisi iz časa delovanja kardinala Josepha Wendla (1901, voditelj škofije Freising-München 1952–1960); oba sta bila sodelavca Pija XII. Čeprav ni pričakovati prelomnih odkritij, bodo vsaj prenehali očitki, da Sveti sedež skriva arhivsko gradivo, ki bi lahko spremenilo podobo Cerkve in papeža Pija XII. Leto 2013 je prineslo nove razsežnosti in zgodovinske vire, ki bodo sooblikovali zgodovinsko podobo papeža Pija XII. in zgodovino nastanka zgodbe o »Hitlerjevem papežu«. Bo pa lahko odločilnega pomena, če se bodo preučevalci njegovega dela držali intelektualne discipline in bodo *grandeur et misère* papežev ustrezno merili z merili njihovega lastnega poslanstva in njihovega lastnega razumevanja službe naslednikov apostola Petra (Brandmüller 2012, 12). Da bo za oblikovanje bolj zgodovinsko utemeljene sodbe o papežu Piju XII. potrebnih še veliko raziskav in objav, kaže prav zadnje desetletje: kljub objavam vrste virov (npr. enajst zvezkov vatikanskih dokumentov, ki govorijo o delovanju Svetega sedeža med drugo svetovno vojno, ali sto dvainpetdeset objavljenih zvezkov nemške Komisije za sodobno zgodovino) so se pogledi nanj le malo spremenili. Nekateri krogi zavračajo, da bi njihove vnaprej izdelane klišejske sodbe o zgodovini in osebnostih spremenila nova zgodovinska dejstva. Drugi še vedno raje iščejo odgovor na vprašanje, kaj se je v resnici dogajalo, v literarnih delih ali gledališču. Ob tem je na mestu spomniti na aksiom iz sholastične filozofije (Brandmüller 2012, 13): *Quidquid percipitur, ad modum percipientis percipitur* (Karkoli se dojema, se dojema na način tistega, ki dojema). Če pa

⁴ V letu 2009 je bil arhiv odprt do 10. februarja 1939, to je to dneva smrti Pija XI. Takrat je bilo napovedano, da naj bi vse dokumente iz časa delovanja Pija XII. odprli za uporabo v petih ali šestih letih. Prim. najavo prefekta Vatikanskega tajnega arhiva, škofa Sergia Pagana, objavljeno v *Katholische Nachrichten-Agentur* (KNA), Vatikan/Ausland/EU, 3. julij 2009, 2 (Hummel 2012, 15). Pospešeno delo za urejanje gradiva iz obdobja Pija XII. gre pripisati velikemu zanimanju za uporabo tega gradiva, to pa bo hkrati pomenilo, da se vodstvo arhivskih ustanov Svetega sedeža ne bo držalo sedemdesetletnega roka za nedostopnost gradiva po smrti njegovega ustvarjalca.

gledamo na razprave o Piju XII. in o njegovem času, o ravnanju vodstva Cerkve in posameznikov v njej kot na kritiko ustanove papeštva in Cerkve kot takšne, potem smemo domnevati, da gradiva za uspešnice še ne bo zmanjkalo.

Reference

- Benedik, Metod.** 2001. Pij XII.: papež v času treh totalitarizmov. V: Blet 2001, 5–16.
- Blet, Pierre.** 2001. *Pij XII. in druga svetovna vojna: Po dokumentih vatikanskih arhivov*. Ljubljana: Družina. Izvirnik: *Pie XII et la Seconde Guerre mondiale d'après les archives du Vatican*. Pariz: Librairie Académique Perrin, 1997.
- Brandmüller, Walter.** 2012. Remarks on the Opening of the Exhibition »Opus Iustitiae Pax: Eugenio Pacelli – Pius XII (1876–1958)« in Munich. V: Pfister 2012, 11–14.
- Casaroli, Agostino.** 2000. *Il martirio della pazienza: La Santa sede e i paesi comunisti (1963–89)*. Torino: Einaudi.
- Coppa, Frank J.** 2011. *The Policies and Politics of Pope Pius XII: Between Diplomacy and Morality*. New York: Peter Lang.
- — —. 2013. *The Life and Pontificate of Pope Pius XII: Between History and Controversy*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Cornwell, John.** 2002. *Hitlerjev papež: Manj znana zgodovina Pija XII.* Ljubljana: Orbis. Izvirnik: *Hitler's Pope: The Secret History of Pius XII*. New York: Penguin, 1999.
- Dalin, David G.** 2005. *The Myth of Hitler's Pope: How Pope Pius XII Rescued Jews from the Nazis*. Washington: Regnery Publishing.
- Follain, John.** 2007. KGB and the plot to taint 'Nazi Pope'. *The Sunday Times* (London), 18. februar. <http://www.fpp.co.uk/docs> (pridobljeno 5. 2. 2014).
- Friedländer, Saul.** 1966. *Pij XII. in Tretji rajh: dokumenti*. Ljubljana: DZS. Izvirnik: *Pie XII et le III^e Reich: documents*. Pariz: Seuil, 1964.
- Hummel, Karl-Joseph.** 2012. Eugenio Pacelli – Pope Pius XII: From Pre-Judgment to Historical Justice: Notes on a Changing Historical Image. V: Pfister 2012, 15–37.
- Kerševan, Marko.** 1966. Čas, ko je Cerkev zatajila: Ob knjigi Saula Friedländerja *Pij XII. in tretji rajh*. *Teorija in praksa* 3, št. 10:1485–1491.
- — —. 2002. Pij XII.: politika in/ali etika. V: John Cornwell 2002, 367–377.
- Lapide, Pinchas E.** 1967. *Three Popes and the Jews*. New York: Hawthorn Books.
- Leiber, Robert.** 2003. Pope Pius XII. V: *New Catholic Encyclopedia*. Zv. 11, 396–400. Washington: Thomson & Gale.
- Marchione, Margherita.** 2002. *Consensus & Controversy: Defending Pope Pius XII*. New York–Mahwah: Paulist Press.
- Pfister, Peter, ur.** 2012. *Eugenio Pacelli – Pius XII (1876–1958): In the View of the Scholarship*. Regensburg: Schnell&Steiner.
- Rychlak, Ronald J.** 2013. The Soviet Smear that Lingers Today. *Zenit*. <http://www.zenit.org/articles/the-soviet-smear-that-lingers-today> (pridobljeno 5. 12. 2013).
- Sánchez, José M.** 2002. *Pij XII and the Holocaust: Understanding the Controversy*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Der Tagesspiegel.** 2005. Rolf Hochhuth lobt Holocaust-Leugner. 18. februar. <http://www.presseportal.de/story> (pridobljeno 5. 2. 2014).
- Zelko, Anton.** 1940. *Papež Pij XII.* Ljubljana-Rakovnik: Salezijanski inšpektorat.
- Zuccotti, Susan.** 2002. *Under His Very Windows: The Vatican and the Holocaust in Italy*. New Haven: Yale University Press.



René Girard
GREŠNI KOZEL

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

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 74 (2014) 1, 77–92

UDK: 929Tomšič F.K.

Besedilo prejeto: 02/2013; sprejeto: 02/2014

Stanislav Južnič

Sorodstvo častivrednega škofa Baraga ob Zgornji Kolpi: ob dvestoletnici njegovega strica, želimeljskega župnika Janeza Nepomuka Jenčiča

Povzetek: Prispevek opisuje dejanja in nehanja svaka Baragove matere oziroma moža Baragove tete, zakupnika kostelske graščine Frančiška Ksaverja Tomšiča; njegova kalvarija se je začela kmalu po padcu pariške Bastije. Osrednji del povesti oriše Tomšičeve težave konec leta 1791, ko je moral skozi ljubljanske zdrave dokazovati svojo prištevnost. Matične knjige opisujejo Tomšičevo življenjsko pot ob njegovih povezavah z družino Ireneja Friderika Baraga po Tomšičevi poroki s sestro Baragove matere. Posebna pozornost je posvečena duhovnikom med sorodstvom Baragove matere, rojene Jenčič, še zlasti jezuitskemu misijonarju, profesorju in bratu pradedu škofa Baraga, Sigmundu Jenčiču.

Ključne besede: Frančišek Ksaver Tomšič, Irenej Friderik Baraga, Sigmund Jenčič, graščina Kostel ob Kolpi, 18. stoletje

Abstract: **Upper Kolpa valley relatives of the venerable Bishop Baraga**

The problems of Baraga's mother's brother-in-law Franc Tomšič soon after the beginning of French Revolution are described. The story focuses Tomšič's troubles at the end of the year 1791 when he had to prove his sanity. The Parish records describe Tomšič's life in connection with Baraga's family after Tomšič's marriage with a sister of Baraga's mother. The clergyman from Baraga mother's family Jenčič are put into the limelight, among them especially the Baraga's great-granduncle, professor and Jesuit missionary Sigmund Jenčič.

Key words: Frančišek Ksaver Tomšič, Irenej Friderik Baraga, Sigmund Jenčič, Manor Kostel by Kolpa River, 19th Century

Dne 10. maja 2012 je papež Benedikt XVI. razglasil škofa Baraga za častivrednega. Pot do svetništva je še dolga, svoj kamen k mozaiku pa prilagamo z opisom Baragovega sorodstva ob Zgornji Kolpi.

1. Uvod

Gospodstvo Kostel ob Zgornji Kolpi je pred soprogom Baragove tete Tomšičem užival grof Franciscus pl. Spanič¹ v prvi polovici šestdesetih let 18. stoletja, potem ko ga je odkupil od baronov Androcha oziroma od njihovih naslednikov. Zadnji verodostojni dokumenti o lastništvu baronov Androcha so iz leta 1763. Grof Spanič je zagotovo postal lastnik gospodstva Kostel vsaj nekaj mesecev pred začetkom tlačanskega punta decembra 1766. Kupoprodajna pogodba grofa Spaniča za nakup in za poznejšo prodajo Kostela ni znana. Grof Spanič je bil vsaj med jesenjo 1767 in jesenjo 1775 (1778) lastnik gospodstva Kostel; dne 7. 12. 1778 je zadnjič nastopil v vlogi botra sinu mitniškega izvršitelja Simona Czada (Szada) pri kostelski mitnici v Pirčah. V naslednjih letih je Spanič Kostel zapustil (Smole 1982, 305). Simon Szada je bil leta 1795 pobiralec (*Einnehmer*) mitnine za sol na mitnici Brodt, torej pri Pirčah v Kostelu; pomagal mu je neimenovani pregledovalec (*Ausseher*) (*Schematismus* 1795, 55).

Grof Spanič je bil bržkone zadnji klasični fevdalec v Kostelu. Naslednja tri desetletja so tod gospodovali reški in drugi trgovci, Napoleon pa je grad uničil leta 1809. Upor Kostelcev in Poljancev proti Napoleonu oktobra 1809 je bil dogodek, s katerim so bili uporni tlačani ob Zgornji Kolpi že drugič v štiridesetih letih (1767–1809) zapisani v zgodovino (Vetse 1909, 172; Dimitz 1868, 33; Dimitz 1875, 3:297–298; Skubic 1976, 535).

Po legendi je kostelsko zvestobo Habsburgom in odklonilni odnos do Napoleona poleg graščaka spodbujal tudi prifarski župnik Lovrenc Rački (*1732; †5. 6. 1819, Rake 2 v Kostelu). Potrditev te pripovedi lahko najdemo tudi v zapisih Račkega v mrliški knjigi, v kateri so bila imena razvrščena med letoma 1790 in 1818 po začetnicah vasi. Leta 1814 je Rački pri vseh črkah zapisal še razmeroma navdušen komentar o ponovni oživitvi Avstrije; zapis te vrste so lahko zahtevale nove/stare habsburške oblasti.

V Tomšičevem času so izpričani trije različni lastniki Kostela:

1. Baroni Androcha so bili lastniki graščine Kostel med letoma 1694 in 1832 (Smole 1982, 235). Toda inventar z dne 12. 8. 1763, narejen po smrti Franca Adama barona Androcha, ne omenja več graščine Kostel, čeprav za leti 1796 in 1799 šematizmi navajajo lastnika Franca Antona Androcha (Reisp 1990, 26; *Schematismus* 1796, 111), ki je skupaj z nekdanjimi lastniki Kostela Langenmantli in Marburgi ostal del deželnihi stanov (*Landesleute Krain*), med katerimi ni bilo Spaniča ali Marochinov (*Schematismus* 1795, 121). Baroni Androcha se ponovno omenjajo v Kostelu šele dne 7. 9. 1832 ob Nugentovem prevzemu graščine.
2. Grof Laval Nugent (*1777; †1862) je dne 7. 9. 1832 dobil tožbo proti baronu Androcha za gospodstvo Kostel zaradi svojega tridesetletnega nemotenega uživanja posesti (ARS 315, Deželna deska, Glavna knjiga, III/481, Listine, 1. Morskozelenei kvatern, str. M 8 in M 9; Smole 1982). Napoleonov nasprotnik Nugent je bil v sorodu z najpomembnejšimi avstrijskimi družinami in celo s samimi Habsburgi prek svoje žene grofice Riario-Sforza. Trditev sodišča glede trajanja Nugentovega

¹ Spanntich, Spanich, Stanich.

uživanja graščine Kostel je bila morda pretirana, seveda na rovaš Nugentove gmotne koristi (Žic 1992; Ecker 1892, 5).

3. Po šematizmih je bil lastnik gospodstva Kostel v letih 1795, 1806, 1807 in 1808 reški trgovec Andrej Marochino (Reisp 1990, 26); župnija je bila slejkoprej deželno-knežja (Reisp 1990, 26; *Schematismus* 1795, 104 (B. von Marochino brez osebnega imena rectif. No. 150); 1802, 111; 1807, 2.25; 1808, 3.30). Reški trgovci in veleindustrialci Marochino so postali lastniki Kostela neposredno po Tomšičevih težavah. Priimek Marochinov oziroma Marochinijev je povezan z Marokom v Afriki. Družina je izvirala iz Bakra, kjer je tudi dobila plemstvo. Prek rodovine Barbo so bil povezani tudi z Labinom v Istri. Med letoma 1765 in 1768 se je Marochino uveljavil kot mojster za ladje in vrvi, ko je za direktorja nove ladjedelnice v Kraljevici, grofa Dimitrija Voinovića (Mitar, Demetrio, *1722, Herceg Novi; †1794) nadziral vrvarne v Trstu (Presl 2004, 357; Presl 2009, 110;112;125–126). Ob koncu Napoleonove vladavine leta 1813 je bil Andrea de Marochin prvostopenjski sodnik na Reki (Pederlin 2003, 299).

Po Tomšičevem odhodu so bile različne osebe nastanjene v kostelskem gradu; tam je okoli leta 1800 živela tudi Marija Ana Michelly (župnija Fara, matične knjige in *Status Animarum* za Grad Kostel (Markt, trg Kostel št. 1); Umek 1991, 290; Breckerfeld 1791). Na gradu je morda že pred njegovim uničenjem, vsekakor pa po letu 1809 živela plemenita Elizabeta Otth, rojena Fanton (Ott, *1758; †23. 12. 1819, Trg Kostel št. 1) (NŠAL, Mrliška knjiga Kostel, str. 3). Njena domnevna sorodnica, morda nečakinja, Maria Ott je bila poročena z grajskim oskrbnikom (upraviteljem, *Verwalter*) Josephom Kallichem (Kalič) in je rodila hčer Antonijo (*2. 10. 1818, Trg Kostel 1) ob botru Antonu Fantonu. Dne 29. 8. 1820 je na Trgu št. 1 – znova kot žena oskrbnika Josepha Kalliche – dala krstiti hčer Marijo Rozalijo: botra sta bila Barbara von Fanton in župnik Andrej. Elizabeta Otth, rojena Fanton, je bila verjetno starejša sestra Antona Fantona (de la Fonte, *1768; †28. 10. 1822, Potok 9) (NŠAL, Mrliška knjiga Kostel, str. 13), višjega sodnika v Kostelu, že vsaj od leta 1818 nastanjenega pri Potoku št. 9 (Burić 1983, 46; Črnivec 1999, 283;319;432), dne 30. 3. 1818 se je poročil s petindvajset let mlajšo Barbaro Zimerman, vrtno gostilničarko (*Wirtsgarttnner*), hčerko meščana Johanna Zimermana od Fare 12 in njegove žene Anne Staricha, ob pričah Johanu in Antonu Lokermajerju; Barbara je dne 27. 1. 1820 dala krstiti svojega sina Antona Edvarda Fantona, dne 14. 4. 1823 pa Johana Josepha pri Potoku št. 9. Oče Antona Fantona je bil Johan Baptist Fanton, mati pa Marija, rojena Matschek (Maček) (NŠAL, Poročna knjiga Kostel, str. 1). Anna Zimerman iz Črnomlja se je v istem času poročila na Dren št. 3 oziroma 7 z Mihaelom Marinčem, s katerim sta na Drenu št. 7 dne 23. 11. 1823 krstila hčerko Ursulo. Fara 12 je bila pozneje župnišče oziroma Špelna Južničeva hiša pri Fari.

2. Tomšič v Kostelu

Franz Xavier Tomšič (Franciscus, po spletnih virih tudi Jakob, *1750, Ljubljana; †1803–1806, Vransko?) je bil zakupnik (provizor) graščine Kostel pred novim

letom 1785, morda pa je zakup znova prevzel za nekaj časa po novem letu 1792, torej sedem let pozneje. Franz Xavier Tomšič, rojen in krščen v Ljubljani v družini Jakoba in Marije, je študiral retoriko na gimnaziji v Ljubljani leta 1766, star šestnajst let, kot meščanski študent (*Civis Aluminensis*); med njegovimi plemiškimi in jezuitskimi sošolci so bili leto dni mlajši baron Anton Billichgrätz (*1751, Lesno Brdo; †1824, Polhov Gradec), Janez Pogrietsnigov, študent geografije Michael Castelliz (*24. 4. 1749, Ljubljana; SJ 1766; †Höflein) (SBL, 1:73; Sommervogel 2:843; 9:6), Avguštin baron Codelli (*1750, Turn pri Ljubljani; †1811, Turn), Škofjeločan Joseph pl. Feichtinger (*1749), Leopold baron Gallenfels (*1750, Golnik), Francis Jabornik (Frančišek, *1749, Tržič; SJ; †1807, Tržič), Anton Kappus pl. Pishelstein (*1749, Kamna Gorica) in Ferdinand grof Lichtenberg (*1750, Ortnek).² Dne 9. 1. 1785 in dne 7. 9. 1787 je bil Tomšič kot *provisor actualis in Kostel* boter pri krstih v Kostelu; novorojenca sta bila Agnes (*1785; †5. 4. 1788, Trg Oppido 8) in Gregor (*1787; †2. 7. 1788, Oppido 8), hči in sin Gregorja Mlinca (*1760, Oppido Kostel; †4. 4. 1836, Trg Markt Kostel 7) in Hrvatice Barbare Mlinc, rojene Kauslevič (*Fužine) iz Trga Kostel Oppido št. 8. Obakrat je bila ob Tomšiču druga botra Margareta Zdravič (rojena Rogale, *13. 6. 1767, Rajšole št. 4 v Kostelu) iz bližnjih Sel št. 6, krstil pa je vsakokrat kaplan Martin Zdravič (Sdravich, *1741–1742, Briga ali Nova sela; †2. 4. 1793, Fara št. 12). V Zagrebu na račun hrvaškega plemiča de Savića izobraženi krepki pridigar Zdravič je bil Tomšiču očitno bolj po godu od samosvojega župnika Račkega, žal pa je Zdravič kmalu po Tomšičev kalvariji umrl v prifar-skem župnišču zaradi vodenice. Mlinci so bili stara kostelska- trška trgovska družina, ki so tam trgovali že šest ali sedem rodov kot potomci mlinarske družine iz niže ležečega Grivca. Ob rojstvu tretjega otroka, hčerke Marije Mlinc, si za botra ob njenem krstu dne 17. 12. 1789 niso več izbrali zakupnika gradu, ki je takrat verjetno že kazal znake bolezni, temveč sta raje botrovala manj žlahtna soseda, Gregor Zdravič iz Sel pri gradu Kostel in Marija Juraj (rojena Jakšič, v Jakšičih št. 7) iz Vimola št. 2; podobno so ravnali ob krstih naslednjih dveh sinov. Ali pa so se ustrašili, ker sta oba upraviteljeva krščenca umrla sredi leta 1788? Mlinci so bili edini, ki jim je šel Tomšič za botra zunaj svoje družine, medtem ko njegova nevesta ni bila botra nikomur v Kostelu; od tod sklepamo, da je bil Tomšič močno osebno in poslovno povezan s trgovci Mlinci. Zdi se, da se je Gregor Mlinc (*1760) sprva hotel poročiti s svojo osem let mlajšo sosedo Marijo Magdaleno Mlinc s Trga št. 7, vendar je njune oklice z dne 18. 1. 1784 duhovnik prečrtal, bržkone zaradi preveč tesnega sorodstva, tako da se je Magdalena tri leta pozneje raje poročila h Klobučarjevim v niže ležeči Brsnik ob Kolpi. Vsekakor pa pri Gregorjevi in Barbarini zaroki dne 25. 1. 1784 in nato na poroki dne 11. 2. 1784 (poznejši) najemnik graščine Tomšič ni sodeloval, saj v tem času bržkone še ni bil v Kostelu; poročni priči sta bila soseda Matija Pleše in Martin Majetič (*Poročna knjiga župnije Kostel*, str. 124). Tako je Tomšič bržkone prišel v Kostel v drugi polovici leta 1784.

Po dveh letih upravljanja Kostela se je Tomšič začel ozirati za nevesto; ni izbiral prav daleč, temveč mu je oko obstalo na slabih 14 km niže ležečem Poljanskem

² Franciscus Tomssich (Črnivec 1999, 273; 461).

gradu, kjer si je ogledal brhko mladenko. Dne 7. 7. 1787 se je Frančišek Ksaver Tomšič na gradu nad Trgom Kostel zaročil z Marijo Terezijo pl. Jenčič (*24. 10. 1757, Mala Vas), hčerjo poljanskega prefekta Bernarda (*1719, Poljane ob Kolpi; †22. 3. 1795, Ljubljana) in Katarine pl. Werth (*1734; †1784, Trebnje); nevesta je bila rojena v Mali vasi v župniji Dobrze (Doberze, Dobernig). V rubriki staršev sta bila pri mladoporočencih vpisana Jakob Tomšič in Marija oziroma Tomšičev prihodnji tast Bernard Jenčič in tašča Katarina, ki je bila drugače že pokojna, a to v poročnem zapisu ni bilo posebej poudarjeno. Jenčič in Tomšič sta bila tako stanovska kolega, zakupnika oskrbnika na sosednjih graščinah Kostel in Poljane. Poroka kostelskega provizorja (*actualem provisorem* in Domino Kostell) Tomšiča je sledila poldrugi mesec po oklicih dne 20. 8. 1787 na kostelskem gradu (*Poročna knjiga župnije Kostel*, str. 133); bržkone pomotoma se na spletu najde podatek o poroki v župniji Dobrnič. Priči pri poroki sta bila gospod Bisiaget in gospod Valentin Pegana, srečna mladca pa je poročil stiški cistercijan Karl Rudolf baron Zierheim (Zirchain, Zirchaim, *3. 2. 1736, Hmeljnik; †26. 5. 1802), bolehní župnik iz Trebnjega (Treffen), ki je imel v Trebnjem leta 1795 kaplana Franza Jabornika, nekdanjega sošolca Franca Ksaverja Tomšiča, in Franca Jenčiča (*Schematismus* 1795, 156; Pokorn 1908, 143). Rudolf Zierheim je bil do smrti leta 1797 prošt, dekan in mestni župnik v Novem mestu (*Schematismus* 1802, 127;149; Ilešič 1904, 19); izbira duhovnika iz Trebnjega nikakor ni presenetljiva, saj je tam tri leta pred Tomšičevo poroko umrla Tomšičeva tašča, nato pa se je tja preselila še Baragova veja družine in leta 1799 kupila graščino, s katero je med letoma 1812 in 1824, še nekaj mesecev po posvetitvi, gospodaril sam prihodnji ameriški škof (Smole 1982, 502; Granda 2000). Marija Terezija Jenčič je imela dvanajst bratov in sester; najpomembnejša med njimi sta bila starejši brat Marije Terezije, župnik Janez Nepomuk Jenčič (*25. 6. 1753; †9. 7. 1813, Želimlje), in mlajši brat, gradbeni inženir Anton Bernard Jenčič (†10. 4. 1820), ki je prihodnjega škofa Baraga nekaj let gostil v Ljubljani med prvimi leti Ilirskih provinc, po Baragovem odhodu s stričevega gradu Belnek. Mlajša sestra Marije Terezije, Marija Katarina Jožefa Jenčič (*1758/1759, Mala vas; †1807/1808), se je poročila z Janezom Nepomukom Baragom in je kot četrtega otroka povila poznejšega škofa Ireneja Friderika Baraga (*1797; †1868 Marquette). Frančišek Ksaver Tomšič je bil torej svak matere škofa Baraga in svak v Želimljem umrlega župnika.

Že sedem mesecev po poroki je oskrbnike Tomšiče v kostelskem Trgu – Arce – razveselil prvi otrok Jožef Alois, ki se je rodil dne 31. 5. 1788; njegova krstna botra sta bila Salesius Germek in gospa Domicella Jenčič, krstil pa ga je kaplan Zdravič. Žal je že po šestih urah fantiček umrl v Trgu Kostel št. 1, torej na gradu; pokopali so ga dne 2. 6. 1788 (Arhiv župnije pri Fari, danes NŠAL, *Krstna knjiga Kostel*, 7; *Mrliška knjiga Kostel*, 83). Domicella Jenčič je bila bržkone novorojenčkova teta Marija Katarina Josepha Jenčič z gradiča Mala vas, tedaj še neporočena, pozneje pa mati škofa Baraga. Dne 10. 7. 1789 je bil krščen Franc Ksaver Tomšič; botra sta bila Jožef Cordelli in Katarina Jenčič (Catharina) (Arhiv župnije pri Fari, danes NŠAL, *Krstna knjiga Kostel*, 5:3–4), otrokova teta in pozneje mati škofa Baraga. Botra pri rojstvu drugega sina, Katarina Jenčič, ni bila tedaj že pokojna Terezijina mati in

otroкова babica Marija Katarina,³ hči Gabrijela Abrahama pl. Wertha, ki je dne 24. 8. 1749 poročila Bernarda pl. Jenčiča v Ljubljani. Priči na poroki Marije Katarine in Bernarda Jenčiča sta bila Kočevar Matija Peer in nevestin sorodnik Franz Lothar pl. Werth.

Tomšičevo gospodovanje na gradu Kostel je kmalu zašlo v dokaj klavrne vode; na sam božič, dne 25. 12. 1789, je na gradu Trg – Graffenwart št. 1 umrl grajski pisar (*Scriba*) Gracensi, star komaj osemnajst let (*Mrliška knjiga Kostel*, 3). Zakupnika oskrbnika Kostela, Frančiška Tomšiča, so že leta 1790 usmiljenke (Barnherzigen, Barmherzigen) odpeljale v Ljubljano, ker je tako propadal v svoji bolezni, kakor je poročal novomeški okrožni urad dne 28. 9. 1791. Zakupnik Kostela Franz oziroma Frančišek Thomschitsch je po poročilu ljubljanskega magistrata dne 29. 9. 1791 obveljal za norega, kakor je zapisal območni urad (*Kreisamt*) v Novem mestu dne 25. 11. 1791.

Kot priča ob ugotavljanju Tomšičevega stanja je nastopil tudi nekdanji kostelski grajski pisar Josef Globočnik, ki je bil zapisnikar že pri grofu Spaniču med uporom Kostelcev januarja 1767 (ARS, Deželno glavarstvo, šk. 42, Globočnikov zapis z dne 3. 1. 1767). Dne 5. 2. 1761 in dne 6. 4. 1762 je Josef Globočnik (Globotschnig) kot inšpektor kneza Turjaškega prepisal Schönlebnov katalog ob predaji fidejkomisnih knežjih knjig in dodal nove nabave (HHStA, FAA, 415–416). Dne 28. 12. 1791 je Globočnik dobil službo kot inšpektor kneza Turjaškega s soslednjega gospostva Kočevje; to je bil obenem najpomembnejši plemič v deželi. V tej službi ga je omenjal tudi Tomšič v svoji prošnji, ki jo je podpisal tudi ljubljanski župan pravnik Peter Fister (Fišter, Fuester, Phister, *1759, Naklo; †marec 1800, Ljubljana) – tisti čas je bil natanko na sredi svojega mandata in so ga Ljubljančani zaradi prevelike žeje in nagle jeze tožili celo cesarju. Županoval je od leta 1787 do leta 1794, do smrti pa je ostal svetnik magistrata. Pod županom se je podpisal še Josef Hafner oziroma Hofman. O Tomšičevi usodi, ki je bila v rokah novomeškega in ljubljanskega magistrata, je odločala zdravniška komisija dvojice doktorjev medicine. Predstojnik (*senior*) ljubljanskega medicinskega kolegija, Anton Kastelic (Antonius Castelliz, *pred 1769, Zagorje ob Savi; †30. 8. 1796, Ljubljana) (Archiv der Universität Wien, Acta Facultatis Medicae, Medizine, 1.13, 517), in profesor veterinarskega znanja, Karol Bernard Kogl (Carolus Bernardus Kogel, *20. 8. 1763, Novo mesto; †14. 3. 1839, Ljubljana) sta se sestala v Ljubljani dne 28. 12. 1791.⁴ Kastelic je bil mestni fizik in policijski zdravnik, pisal pa je predvsem o Dolenjskih Toplicah leta 1776/77. Kogl je promoviral leta 1788, očitno pa je poučeval veterino na ljubljanskem liceju že pred letom 1795, ko ga na licej postavlja Ivan Pintar v SBL; leta 1794 je bil med ustanovitelji in nekaj let celo predsednik obnovljene Filharmonične družbe. Nobeden od obeh Tomšičevih zdravnikov ni bil posebno izkušen v Tomšičevi vrsti duševne bolezni. Vsekakor sta enoglasno ugotovila, da Tomšič uporablja razum pri jedi, vendar mu je spomin oslabil; zato sta podpisana zdravnika Francu Tom-

³ Marija Katarina Jenčič (*1734, Mala vas oziroma Bukovica; †15. 1. 1784, Trebnje).

⁴ Medicinsko poročilo na foliju 9 s podpisi zdravnikov, ZAL, LJU 489, Reg I, 235, Zadeva umobolnega zakupnika gospostva Kostel 1791, Tehniška enota 146, originalna številka dosjeja (fascikel) 192, folio 3–10; 330–595; 1–184.

šiču s pridržki predpisala likvidacijo ukaza za pridržanje v Ljubljani; možakar je nenehno kašljal, vendar naj bi ta likvidacija izboljšala njegov spomin. Na podlagi tega strokovnega medicinskega mnenja je Tomšič ob županovem podpisu levo od svojega prosil za likvidacijo oziroma izpustitev prek knezovega inšpektorja Josefa Globočnika iz znanega gorenjskega železarskega rodu. Kot vzrok je navedel razmišljanja turjaškega inšpektorja s trditvijo, da mu bo pomagalo doživeto uradniško gospodarjenje, če bi bil lahko znova upravnik (*Verwalter*) v Kostelu. Podpisal se je kot čuvaj (*Wächter*).

Istega dne je dopis ljubljanskega magistrata podpisal tudi Joseph Gollmay (Golmayer), v dopisovanje pa je bil vmešan tudi novomeški magistrat. Jožef Golmayer je bil morda sorodnik radovljiske veje Gollmayerjev; promoviral je iz prava in postal svetnik ljubljanskega magistrata, prisednik meničnega sodišča, nato pa še hišni posestnik in prisednik gorskega sodišča. Dne 30. 9. 1791 se je pod dopis magistrata o Tomšiču podpisal pravni svetnik magistrata Anton Podobnik (*3. 6. 1755, Idrija; †1798/1808), ki se je kot Fisterjev naslednik kmalu povzpel na ljubljanski županski stolček, že avgusta 1795.

Razvpita tržaška afeta melanholika Wolfa Sigmunda Antona Jožefa grofa Galenberga (*1707; †1773) in zdrave varuštva nad premoženjem preganjalca ljubljanskih demonov, Wolfa Sigmunda Lichtenberga (Kos 2004, 167), kažejo zgodovino norosti visoke kranjske družbe v 18. stoletju, zgodba o duševnih težavah kostelskega zakupnika Franca (Frančiška) Tomšiča pa postavlja tedanje zagate v novo luč.

3. Sestri zakupnika Tomšiča

Tomšič si je od Kostela ob svojem prihodu zagotovo mnogo obetal, zato je tja pripeljal iz Ljubljane še svoji sestri Marijo in Frančiško; mladenki sta se dobro poročili kmalu za njim.

Neimenovana hči, ali raje sestra, gospoda Tomšiča, (Marija) Domicella, nata Tomsich, se je poročila dne 31. 8. 1788 z gospodom Jakobom Banazh (Bemazh, Bonaczi, Banach) v Kostelu na Trgu 1. Priči sta bila (Franc) Salesius gospod Germek, ki je bil tudi krstni boter nevestinemu nečaku, in nevestin brat, sam Franciscus Thomsich. Poročni obred je znova vodil kaplan Zdravič. Starost mladoporočencev ni bila navedena. Dne 26. 6. 1789 se jima je v Banja Loki v Kostelu na neznani številki rodil prvi sin, Jean Bonaventura; to pot je bilo navedeno ime matere Marije; botra sta bila domnevni otrokov stric Frančišek Tomšič in domnevna otrokova teta Frančiška, rojena Tomšič. Krstil je kaplan Zdravič (Arhiv župnije pri Fari, danes NŠAL, *Krstna knjiga Kostel*, 3). V to hišo v Banja Loki se je leta 1813 naselil Benič iz sosednjih Novih sel, čigar veja družine se je pozneje naselila v slovenskem Kuželju; tam še danes uporabljajo hišno ime Benič. Dne 17. 8. 1790 sta Marija in Jakob na Trgu številka 1 (*Arcece, sic!*) na gradu Kostel povila sina Antona Ferdinanda Banacha; botra sta bila svojeročno težko čitljivo podpisana Hr. Ant. Ottoschitsch (Ott) in Ka-

tarina Jenčič, bržkone mati poznejšega škofa Baraga, Marija Katarina Josepha Jenčič (*1758, Mala vas; †1807). Krstil je kaplan Martin Zdravič (Arhiv župnije pri Fari, danes NŠAL, *Krstna knjiga Kostel*, 17). Očitno mladoporočencema nekoliko bolj višinski zrak v Banja Loki ni del posebno dobro, tako da ju nepolni dve leti po poroki znova najdemo na gradu pri nevestinem očetu. Frančiška in Marija Tomšič bi lahko bili hčerki Franca Ksaverja iz domnevnega prvega zakona, veliko verjetneje pa sta bili njegovi sestri, rojeni v Ljubljani.

V Kostelu je upravitelj Tomšič dobil tri sinove v letih 1788, 1789 in 1792. Šestindvajsetletna hči, ali verjetneje sestra, kostelskega grajskega upravitelja Frančiška Ksaverja, Frančiška Thomsich (Francisca, *1765/1766), se je dne 4. 10. 1791 na Trgu št. 1 poročila z nekoliko mlajšim gospodom provizorjem (upraviteljem), Gregorjem Kraskovichem na gradu (Arcs) Kostel. Morebitni oklici niso dokumentirani v drugače izčrpni, dobro ohranjeni knjigi zarok župnije Kostel. Poročni priči sta bila oče kostelskega kirurga zdravnika, uradnik Antonius Lokermajer (Lokmajer, *1749; †23 januar 1799, Fara št. 11 v Kostelu), in Franz Orlich (Orlič), ki je bil tudi krstni boter Tomšičevemu sinu Alojzu; poročil ju je kaplan Zdravič. Kaplan Martin Zdravič (†2. 4. 1793) je kmalu zatem, dne 26. 3. 1793, objavil svojo poslednjo voljo, ki jo je s svojim podpisom poleg župnika potrdil še uradnik Lokermajer (Zdravič 1793). Lokermajer se je dne 26. 5. 1794 kot vdovec poročil pri Fari št. 11; poročni boter mu je bil prav tako Franz Orlich.

Mladoporočenca Kraskovicha sta ostala povezana s kostelskim gradom vsaj toliko, da je Frančiška tam pol leta po poroki botrovala ob krstu svojega nečaka, sina brata Franca, dne 27. 7. 1791, že po očetovi preizkušnji. Tedaj se je Francu Ksaverju rodil še Alojz Joahim; mati je bila vpisana zgolj kot plemkinja Jenčič brez osebnega imena, botra pa sta bila družinski prijatelj Franc Orlich (Orlitz) in pol leta predtem poročena, svojeročno podpisana otrokova teta Frančiška Tomšič (Franziska Thomschilin, *1765/1766), po pomoti župnika Račkega še vedno vpisana z dekliškim priimkom Tomšič in ne z novim moževim priimkom Kraskovich. To je bil edini dokument družine Tomšič, ki ga je podpisal Rački, saj je bil isti čas Račkov kaplan Zdravič že hudo bolan. Dne 24. 7. 1792 je bolehní fantiček umrl na Trgu Kostel št. 1 oziroma na gradu (NŠAL, *Krstna knjiga Kostel*, 121–121; *Mrliška knjiga Kostel*, 5); ta žalostni zaznamek je obenem poslednji, ki omenja družino zakupnika Tomšiča v Kostelu. Dne 15. 10. 1822 je bil Mihael Tomsitsch resda poročna priča kostelskemu nadzorniku trgovine s tobakom, Čehu Vincentu Prostu (*1787), in obrtniški hčerki Ursuli Tertschek (*1796 Rateče 8).

Krst in kmalu za njim smrt ubogega nečaka so zadnji zapisi o Tomšičih v Kostelu; očitno so se kmalu odselili in umrli drugje, tudi če je Franc Tomšič uspešno prestal ljubljansko preizkušnjo in se povrní k zakupniškemu upravljanju kostelske graščine po novem letu 1792. Francev edini preživeli sin Franz Xavier Tomsich se po krstu ne omenja več v Kostelu. Franc starejši je služboval kot pobiralec komorne cestne mitnine na cesti proti Štajerski v Vranskem (*Kameral-Weggmautämter Einnehmer*). Njegov sodelavec (*Kooperator*) oziroma podrejeni kontrolor je bil Karl König, imela pa sta še enega nadzornika (*Aufseher*). Druga moštva so pobirala kranjsko komorno cestno mitnino v Kranju in v krajih Tržič (Neumarkt), Podkoren (Wurzen) in Franz (Vransko)

v Spodnji Savinjski dolini na poti iz Ljubljane v Celje onstran trojanskega klanca (*Schematismus für das Herzogthum Krain* 1795, 47) (Slovanska knjižnica RA B 200/1795); *Schematismus* 1796, 62; 1798, 170; 1802, 187). Vransko (Franz) je bilo mitnica na meji med Štajersko in Kranjsko; leta 1778 so mitnico iz vranskega trškega dvorca Vitenbah (Avgustenburg, Avžlak), kjer je bila nekaj časa pivovarna (Prajhaus), premestili ven iz trga Vransko v zaselek Mavta. Med letoma 1809 in 1813 je bila tam avstrijska obmejna carinarna (Auschlag), ker je v neposredni bližini potekala meja med avstrijskim cesarstvom in Ilirskimi provincami. Tomšič in König sta imela pri mitnici v Mavti na razpolago leseni in zidani stavbi (Natek 1988, 336). Tik pred ustanovitvijo Ilirskih provinc ni kot carinik v Vranskem (Franz) nastopil več Tomšič, njegov sodelavec Karl König pa je medtem leta 1807 postal Einnehmer ob kontrolorju Thomasu Wörthu in skupaj z dvema nadzornikoma (Aufseher) (*Schematismus* 1807, 1:72; 1808, 1:70; *Schematismus für Krain, Görz und Gradiska auf das Jahr* 1817, 1:72); verjetno je hudo preskušani Tomšič odšel v pokoj ali pa k poslednjemu počitku.

4. Kostelsko-poljanski Jenčiči in Baraga

Tomšičeva nevesta Marija Terezija Jenčič, rojena v župniji Doberze, je bila vnukinja Antona Danijela Jenčiča, rojenega dne 23. 3. 1685 v Poljanah, ki je bil dne 15. 1. 1719 boter pri krstu v Kostelu, ko je bil v službi kot carinik preglednik na mitnici Brod (Retl 1702–1719).

Jenčiči konec 18. stoletja niso imeli v lasti nobene graščine na Kranjskem. Verjetna sorodnica F. X. Tomšiča, Neža (Agnes) Tomšič, rojena Urbančič, je bila lastnica gospostva Zgornji Kolovrat na Kranjskem od 28. 3. 1803 do 11. 11. 1805 (Smole 1982, 568).

Franc Jožef Jenčič je bil rojen dne 6. 2. 1708 v Kočevju. Njegov oče Anton (Danijel), rojen dne 23. 3. 1685, praded škofa Baraga, je bil prav tako sprva carinik (preiskovalec) na Brodu (v Pirčah); dne 15. 1. 1719 je bil za krstnega botra v Kostelu. Pozneje je podedoval službo prefekta v Poljanah ob Kolpi po svojem očetu. Za njim je postal prefekt njegov najstarejši sin Franc Jožef. Bratranec Franca Jožefa, mrzli stric Baragove matere in sin upravitelja kočevske žitne kašče, Jožef Jenčič (*10. 1. 1696, Kočevje), je bil dne 9. 9. 1749 upravnik na Brodu, kakor so njega dni še imenovali mitnico v Pirčah na kranjski strani Kolpe; podobno dolžnost sta svoj čas opravljala dva njegova starejša sorodnika. Ob kostelskem kmečkem upor je dne 3. 1. 1767 mož enakim imenom – Jožef Jenčič – sodeloval pri zasliševanju voditeljev puntarjev. Družina Marije Terezije Jenčič je oseminsedemdeset let (1674–1752) upravljala turjaško gospostvo Poljane (Jenčič 1989).

Brat Franca Jožefa, Bernard Anton Jenčič (*1719, Poljane; †22. 3. 1795, Ljubljana), je živel na gradiču v Mali vasi, drugače fidejkomisu Turjačanov. Poročen je bil z Ano Katarino pl. Werth, katere starši so bili pozneje lastniki graščine Bukovica. Ena od njunih hčera se je poročila v družino Baraga. Njun sin Anton Bernard Jožef je bil inšpektor za ceste in mostove in namestnik direktorja uprave za ceste in mo-

stove v času ilirskih provinc. Njuna mlajša hči Marija Terezija se je poročila z oskrbnikom gradu Kostel, Francem Xavierem Tomšičem, sinom Jakoba in Marije (Jenčič 1989, 11); tako je bilo več Jenčičevih rodov povezanih z upravnimi funkcijami gosposke v Kostelu. Glede na bližino Poljan, kjer so Jenčiči tri generacije oziroma oseminsedemdeset let, med letoma 1674 in 1752, dedovali oskrbniško funkcijo, je njihovo delovanje v Kostelu pričakovano. Razdaljo med obema gradovima je izurjen jezdec lahko prejahal v dobri uri.

Po smrti kostelskega župnika Medvediča je Jenčič devet mesecev upravljal župnijo Kostel, med decembrom 1735 in 21. 7. 1736, ko je bil nastavljen in dne 17. 8. 1736 ustoličen župnik Lojk (Smole 1985, 110). Dušnopastirske dolžnosti so bile ta čas zaupane kaplanu Knežiču. Jenčičevi dopisi iz leta 1736 so bili podpisani na gradu Kostel. Na zvezo z grajskimi kaže tudi omemba graščaka Androcha kot dobrotnika cerkve v enem Jenčičevih dopisov. Franc Jožef Jenčič v pismih ni bil nikjer imenovan plemič, čeprav sta bila tako označena prejemnika njegovih pisem, vicedom Franc Sigfrid grof Thurn-Valsassina in vicedomov tajnik Janez Hieronim Marzini pl. Merzenhaib (Smole 1985, 111 sl.; ARS 1, Vic. šk.101, 303–322).

Leta 1736 je bil F. J. Jenčič prejemnik na Brodu. Lokacija Brod je v tistem času zadevala Avtlak pri Pirčah in ne hrvaškega Broda na Kupi; ta Brod se je tisti čas še imenoval Ribarsko, po ribah, ki so jih tam gojili za gospodo. Ribarsko se je preimenovalo v Brod, potem ko so tam zgradili prevoz prek reke (*Krstna knjiga Kostel* 1702–1719; Hirc 1993, 8).

Prvo med ohranjenimi Jenčičevimi pismi, poslanimi vicedomu, je bilo spremno pismo ob Medvedičevi knjigi dolžnikov dne 19. 1. 1736 (Smole 1985, 108). Dne 17. 5. 1736 je Jenčič ponovno pisal vicedomu že kot administrator župnije v Kostelu. Ugotavljal je, da novi župnik v Kostelu ni bil imenovan. Naddiakon Petazzi tudi ni postavil nobenega posebnega administratorja, temveč je dušnopastirske dolžnosti zaupal dotedanjemu kaplanu Knežiču. Zato je Jenčič prosil vicedoma za navodila, po katerih naj ukrepa.

Jenčič je še poročal, da je sodnik (in graščak) Androcha prispeval dvoletno desetino od prirastka živine za leti 1734 in 1735 za župnijo. Skupaj je bilo petindvajset glav in konj, ki ga je dobil kaplan Knežič (ARS 1, Vic. šk.101, 281, 285). Jenčič je imel graščaka močno v čislju, a to zagotovo ni bilo v skladu z dotedanjo in s poznejšo politiko Cerkve v Kostelu. Zato je verjetno prav Androcha podprl nastavev Jenčiča za administratorja župnije. Niso pa ohranjeni morebitni dopisi F. J. Jenčiču, ki bi jih dobil od višje cerkvene in posvetne oblasti, katero sta predstavljala ribniški naddiakon in vicedom.

V enem od dopisov je F. J. Jenčič celo spraševal vicedoma glede imenovanja administratorja župnije, čeprav naj bi to funkcijo opravljal sam, saj se je podpisal kot »začasni cesarski pooblaščenec v župniji Kostel«. Ta nedorečenost pri Jenčičevem imenovanju za administratorja župnije Kostel se kaže tudi v tem, da so v vicedomskem uradu ohranjena štiri Jenčičeva pisma vicedomu in njegovemu tajniku; niso pa ohranjeni morebitni uradni odgovori na pisanje; to kaže na svojevrstno vladno zapostavljanje Jenčiča.

Po drugi strani pa je bil F. J. Jenčič v dobrih odnosih s kaplanom Knežičem, čigar dušnopastirsko delo je v poznejšem pismu z dne 12. 2. 1737 (ARS 1, Vic. šk. 101, 318) pohvalil. S Knežičem je sodeloval tudi pri popisu imetja ob odhodu župnika Pavla Franca Klapšeta dne 18. 11. 1731 od Fare v Tomaj. To zagotovo ni v skladu z mnenjem graščaka F. A. Androcha, ki je v pismu vicedomu dne 22. 11. 1732 Knežiča grdo ozmerjal.

Iz navedb kraja Kostel ob Jenčičevih podpisih leta 1736 in leta 1737 izhaja, da je verjetno živel na gradu Kostel in ne, denimo, na Avžlaku v Pirčah ali pri Fari. Matične knjige iz tega časa niso ohranjene, tako da drugih podatkov o F. J. Jenčiču nimamo.

Dne 23. 10. 1736 je Jenčič ponovno pisal vicedomu iz Kostela. Lojk je bil ta čas že dva meseca kostelski župnik. Dva dni pred pismom mu je Jenčič predal tudi administrativne posle. Ni mogoče ugotoviti, ali so bile med predanimi listinami tudi matične knjige iz dvajsetih in tridesetih let 18. stoletja; tudi če so bile, so verjetno leta 1757 pogorele.

Lojk ob predaji administracije verjetno ni priznal Jenčičevih stroškov. Zato se je Jenčič obrnil na vicedoma in še ni predložil popisa svojih stroškov. Verjetno je Jenčiča podpiral graščak Androcha, ki se je pozneje, dne 28. 3. 1739, tudi sam pritoževal čez župnika Lojka (Skubic 1976, 163).

Dne 12. 2. 1737 je Jenčič poslal dve pismi iz Kostela: eno ponovno vicedomu, drugo pa njegovemu tajniku, dr. Ferdinandu (Leopoldu) Heiplu, doktorju obojega prava, ki je resda umrl že 18. dne februarja 1731 (NŠAL, ŽA Ljubljana-Sv. Nikolaj, M 1658–1735, 322) in ga je že vsaj leta 1732 nadomestil Janez Hieronim Merzina pl. Merzenheim. V pismu vicedomovemu tajniku je Jenčič zapisal, da je trg Kostel pol ure oddaljen od Fare in so bile zato njegove vizitacije med devetmesečnim administriranjem dokaj naporne. Tudi zapisano kaže, da je Jenčič živel na gradu Kostel. Jenčič je poročal še o obisku visokih gospodov iz Novega mesta, bržkone cerkvenih dostojanstvenikov. Sam je moral kriti primanjkljaj žita v župnišču in je imel za 60 fl stroškov. V pismu vicedomu je navedel celo dvakrat višjo vsoto.

F. J. Jenčič je imel tajnika vicedomskega urada za svojega prijatelja in ga je nekajkrat prosil za posredovanje pri izplačilu. Podpisal se je kot cesarski uradnik. Domnevamo, da je v času pisanja pisma imel uradno funkcijo na gradu Kostel, ki pa je ni podrobneje opisal.

Istega dne je Jenčič poslal tudi pismo vicedomu. Omenil je svoj dopis z dne 21. 1. 1737, ki se nam ni ohranil. Medvedičevo smrt je označil kot nenadno. Jenčičev račun v znesku 116 fl 3 kr 3 den je novi župnik Lojk bržkone odklonil. Zato je Jenčič zahteval izplačilo pri vicedomu (ARS 1, Vic. šk. 101, 317).

Za vzdrževanje župnije je graščak Androcha prispeval desetino od prirastka, koruze in konj; o tem je bil obveščen tudi naddiakon. Vsaj navedba glede koruze je zagotovo napačna, saj je po razsodbi cesarja z dne 22. 8. 1731 desetina od koruze tako ali tamo pripadala župnišču.

Najvišje stroške je Jenčič pripisal izgubi svojega časa med administriranjem v župniji. Ti so prinesli kar 2/3 celotnih stroškov v gotovini. Drugi stroški so bili popisani

v naravi, zagotovo kot povračilo za obede v župnišču. Del denarja je Jenčič verjetno nameraval vrniti graščaku, ki naj bi založil svojo desetino. Tako je bila Jenčičeva zahteva po povrnitvi stroškov od Cerkve pravzaprav prikrita zahteva graščine in s tem nadaljevanje polstoletnega spora med obema, ki je nastal, odkar je dne 2. 5. 1678 vicedom potrdil naddiakonovega kandidata Boštjančiča za župnika v Kostelu.

5. Jezuitski misijonarji v sorodstvu škofa Baraga: Jenčiči in Hallerstein

Stric Franca Jožefa Jenčiča in brat pradedu škofa Baraga, jezuit Sigmund Jenčič (Žiga, Sigismundus, *24. 4. 1679, Poljane ob Kolpi; SJ 10. 10. 1698, Gradec; †22. 4. 1718, Leoben), je bil misijonar na Ogrskem, pozneje pa je poučeval filozofijo v Ljubljani (Jenčič 1989, 11). Po drugih virih naj bi bil rojen v Kočevju, umrl pa naj bi v Ljubljani (Skubic 1976, 710). Sigmund Jentschiz je bil četrti otrok Matija II. Jentschiza in Marije Erberg. Nižje šole je končal na jezuitskem kolegiju v Ljubljani. Kot sin visokega Auerspergovega uslužbenca je imel dostop do bogate knjižnice v Auerspergovem knežjem dvorcu v Ljubljani. Devetnajstleten je vstopil k jezuitom v Gradcu in tam ostal dve leti v noviciatu. V Ljubljano se je vrnil med letoma 1701 in 1705 kot gimnazijski profesor, knjižničar in voditelj kongregacij. Pot ga je ponovno zanesla v Gradec na študij teologije. Od tod je odšel na duhovno leto v Leoben, kjer je pred njim služboval mlajši brat njegovega deda, Krištof Jentschiz (*3. 10. 1616, Eisenerz; SJ; †28. 10. 1667, Leoben); pozneje je Sigmundov nečak, Matija Jentschiz (*16. 10. 1701, Kočevje; SJ; †1736, Leoben), s pridom nosil rektorsko palico v Leobnu. Eisenerz severozahodno od Leobna je bil pradomovina viteзов Jenčičev, preden so se pred vihrami tridesetletne vojne umaknili na Kranjsko; prav zato so pozneje s takšnim uspehom službovali v Leobnu.

Sigmund Jentschiz je bil leta 1711 misijonar v Budi, kjer je štiri leta pozneje njegov stric Jurij Erberg našel smrt med kužnimi vojaki. Naslednje leto je Sigmund Jentschiz poučeval v višjih razredih dunajske gimnazije, vodil kongregacije in objavil dve zbirki pesmi. Med letoma 1713 in 1718 je poučeval filozofijo in kazuistiko v Ljubljani, kjer je kolegiju daroval dediščino po umrlemu očetu. V šolskem letu 1713/1714 je poučeval logiko, v letu 1714/1715 fiziko, v letu 1715/1716 metafiziko in v letu 1716/1717 moralno teologijo. Umrl je med pripravami za vrnitev v misijon na Ogrsko, kamor je pozneje leta 1731 odšel Avguštin Hallerstein, sin njegove sestrice. Drugi sloviti kranjski misijonar, Friderik Irenej Baraga (*29. 6. 1797, Mala vas; †19. 1. 1868, Marquette), je bil pravnuk Sigmundovega brata Antona Danijela Jentschiza. Podružnični mitničar v Travi, Lenart pl. Erberg (Leonard, *6. 11. 1606; †1691, Kočevje), vitez od 27. 5. 1665 (Umek 1991, 13) in mestni sodnik v Kočevju, je bil Hallersteinov praded in obenem ded Baragovega pradedu.

Sigmund Jentschiz je objavil dve teološki knjigi. Petdeset peripatetično oblikovanih filozofskih tez s predavanj v Ljubljani je dal leta 1716 natisniti na Dunaju in jih vezati pred svojo knjigo o filozofiji in o živalih. Knjigo je posvetil mecenu, Ljubljančanu Janezu Gregorju Thalnitscherju, članu Akademije operozov in nečaku

Janeza Ludvika Schönleba (Jentschiz 1716, 2). Teze so bile trditve, dolge od treh do deset besed, objavil pa jih je na dveh straneh. Začele so se z logiko, sledile so teze o prirodnoslovju in končno še metafizične teze. Zadnje teze iz logike so bile:

25. »Trajanje je vedno nedeljivo.«
26. »Možnosti je neskončno mnogo.«
27. »Telesa je mogoče deliti v neskončnost.«
28. »Vesoljna moč je večna.«
29. »Ustvarjeno se prej ali slej pokonča.«
30. »Dovršene stvaritve so zapletene.«
31. »Bistvo ni uničljivo.«

Jentschizevi ljubljanski študentje so morali zagovarjati nekaj prirodnoslovnih tez:

32. »Zemlja stoji, zvezde se gibljejo zaradi zunanje naravne sile.«
33. »Naraščanje je enakomerno.«
34. »Podobnosti se ne privlačita.«
35. »Ponekod je snov redkejša.«
36. »Akcija povzroči reakcijo.«
37. »Elementi obdržijo lastnosti v zmesih.«
38. »V naravnih položajih telesa ne padajo in se ne dvigajo.«
39. »V točkah odboja ni mirovanja.«

Jentschiz je zagovarjali geocentrični sistem, čeprav je v knjižnici ljubljanskega kolegija že od leta 1696 lahko prebiral štirideset let starejše kopernikansko delo Pierra Gassendija (*1592, Champtercier; †1655, Pariz), bržkone pa je imel na voljo tudi drugo izdajo samega Kopernika, ki so jo ljubljanski jezuiti resda katalogizirali komaj leta 1754. V drugi prirodnoslovni tezi (33.) so Jentschizevi učenci opisali Leibnizovo in poznejšo Boškovičevo prepoved skokov v naravi. V 34. tezi so pojasnili odboj enakih polov magnetov. Dve vrsti električnih nabojev je začel razlikovati šele direktor pariškega botaničnega vrta, Charles-François de Cisternay du Fay (*1698; †1739), poldrugo desetletje po Jentschizevi smrti. V 35. tezi so opozarjali na razlike v gostoti snovi, ki so omogočale delovanje vakuumskih črpalk, in še vedno modne razprave o obstoju vakuumu. Kemijske spojine so obravnavali v 37. tezi. Opisali so prvi in tretji Newtonov zakon (36. in 38. teza), ne pa drugega. V zadnji (39.) prirodnoslovni tezi so obravnavali »točke lahkega odboja«, podobne Newtonovim idejam. Newtonovo Optiko (1704) so v ljubljanski knjižnici baronov Erbergov nabavili šele v francoskem prevodu, ki je izšel v Amsterdamu dve leti po smrti Sigmunda Jentschiza (ARS, GrA, I Gospodstvo Dol, knjiga 18, XCIX).

Jedrnat Jentschizeve izpitne teze komaj dajejo slutiti, kakšna so bila njegova fizikalna prepričanja. Za tezami je objavil dvainosemdeset vprašanj o živalih nasploh in o njihovih šestih posebnih vrstah, med katerimi je izpostavil konje, pse, majhne štirinožce, perutnino, ribe in kače. Razvrstitev je bila v duhu dobe njegovih dni; začel jo je član londonske Kraljeve družbe, Anglež John Ray, leta 1693 in končal – v današnjem

pomenu – Boerhaavejev učenec, Carl Linné iz Uppsale, leta 1735. Jentschizova knjiga je bila po času in po vsebini nekje vmes med obema. Poleg antičnih raziskovalcev je seveda navajal svoje sobrate jezuite, med njimi Schottovo knjigo o zanimivostih fizike in Kircherjevo pismo florentinskemu velikemu vojvodu Ferdinandu II. Medičejskemu (*1610; †1670) iz leta 1659 o glasovih papig in pslov; Kircherjeve ugotovitve je dopolnil z Aldrovandijevim raziskovanjem ptičev (Jentschiz, 1716, 6, 11). V 45. tezi je Jentschiz obravnaval nauk škotskega frančiškana Janeza Dunska Skota (*1266; †1308), glavnega nasprotnika Italijana sv. Tomaža Akvinskega (*1225; †1274).

6. Sklep

Tomšičeva bolezenska kalvarija je še posebno pomembna zaradi sina njegove svakinje, zaradi Baraga. Tomšičeva dejanja in nehanja so svoj čas dvignili obilico prahu, to pa je bilo dodaten povod za njihovo objavo v luči sodobnih dognanj ob nedavni papeževi razglasitvi častivrednosti škofa Baraga. Razpravi dajejo posebno srž številni pomembni duhovniki iz Jenčičevega rodu Baragove matere.

Krajšave

FSU – Signature frančiškanske knjižnice v Ljubljani.

HHStA, FAA – Haus-, Hof- und Staats-archiv, Dep. Fürstlich Auerspergsches Archiv. Dunaj, Minoritenplatz 1.

NŠAL – Nadškofijski arhiv v Ljubljani.

ZAL – Zgodovinski arhiv Ljubljana.

Reference

Arhivski viri

Archiv der Universität Wien, Acta Facultatis Medicae, Medizine.

ARS 1 – Arhiv Republike Slovenije, Vicedomov arhiv, škatla 101.

ARS 315 – Deželna deska, Glavna knjiga, III/481, Listine.

ARS 730 – Arhiv Republike Slovenije, Dolski arhiv, fasc. 123. Breckerfeld, F.A. 1791. Auszug aus einer Versuch zu einer Land krainischen Topographie pro Notitiae für den H. Pharrer zu St. Peter (s topografijo Kostela, navedeno med zadnjimi).

Banja Loka (mrliška knjiga župnije, 27. 3. 1792–1823).

Dimitz, August. 1868. Die Correspondenz des Intendanten Grafen Fargues 1809–1810: Ein Beitrag zur Geschichte der französischen Zwischenregung in Krain. *Mittheilungen des*

historischen Vereines für Herzogthum Krain 23:1–52.

Dimitz, August. 1875. *Geschichte Krains, von der ältesten Zeit bis auf das Jahre 1813.* Zv. 3, *Vom Regierungsantritte Erzherzog Karls in Innerösterreich bis auf Leopold I. (1564–1657).* Laibach: I. Kleinmayr & F. Bamber.

Fara (arhiv župnije Marijinega vnebovzetja pri Fari; prvi Status Animarum župnije Fara).

Jenčič, Milan. 1989. Rodbina Jenčič v Kočevju. Rokopis. Zagreb. Zasebni arhiv.

Južnič pri Fari. Zasebni arhiv.

Kostel (krstne knjige, mrliške knjige, knjige pokop, 1757–).

Pokorn, Franc. Po 1928. Zgodovinski zapiski o duhovnikih. Fascikel 35, Fara pri Kočevju (v

Kostelu) (in sosednji duhovniki, ki pomagajo med nezasedenostjo kaplanije in sploh v času 1880–1928). NŠAL. Fond Škofijski arhiv, ŠAL/7.

Retl, Joann Jacob. 1702–1719. Liber baptizato, RVM, Inceptus a me, Joanne Jacobo Retl ab anno dni 1687, existente Cesareo in Costel.

Schönleben, Janez Ludvik. 1668 (prepis iz leta 1762). Catalogus Sive Repertorium omnium Librorum Bibliothecae Illustrissimi et excellentissimi Domini Domini Wolffgangi Engelberti R:I: Comititis ab Auersperg, et Gottschee, Domini in Schön- et Seisenberg, inclit: Carniola Ducatus, et Marchia Slavica Supremi, ac hereditoris Mareschalli, et Cameraris, ac Caes: Mais: actualis Cameraris et Consiliaris intimi, Provincia Capitanei Supremi, et Continui Depuatorum Praesivi ec: ec: In Classes Decem et

octo divisus A:R:D:g:E:N:E:D:D:C:S:B: Anno Domini 1668. HHStA, FAA, VII Laibach, A 14/4 conv. 1 Laibach-Fürstenhof 1729–1895, 1–431.

Sommervogel, Carlos. 1890–1900. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Première partie: Bibliographie par les Pères Augustin et Aloys de Backer. Nouvelle Édition par Carlos Sommervogel, S. J. 9 zv. Strasbourgeois, Bruxelles-Paris: publiée par la province de Belgique.

Vetse, Alois. 1909. Erherzog Johans »Feldzugserzählung« 1809. *Carniola* [Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko], 169–172.

Zgodovinski arhiv Ljubljana, LJU 489, Reg I., 235, Tehniška enota 146.

Zdravič, Martin. 26. 3. 1793. Zapuščina kaplana. Z dodatkom deželnega glavarja z dne 26. 6. 1797.

Druge reference

Burić, Anton. 1983. *Povijesna antroponimija Gorskog kotara u Hrvatskoj. Goranska prezimena kroz povijest*. Reka: Društvo za zaštitu prirodne kulturne in povijesne baštine Gorskog Kotara.

Črnič, Žilka, ur. 1999. *Ljubljanski klasiki 1563–1965*. Ljubljana: Maturanti klasične gimnazije.

Ecker, Johan. 1892. Vom Kulpastrande. *Mitteilungen des Vereines der Deutschen aus Gottschee* (Dunaj) 2, št. 18 (15. 08.):4–5

Granda, Stane. 2000. Ali bo naslednji slovenski svetnik graščakov sin? V: *Baragov simpozij v Rimu*, 35–42. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba; Rim: Slovenska teološka akademija v Rimu.

Hirc, Dragutin. 1898. *Gorski kotar: slike, opisi i putopisi*. Zagreb. Ponatis: Reka: Tiskara Rijeka, 1993.

Ilešič, Fran. 1904. Kompetenti za mesto novomeškega prošta leta 1789. in 1790. *Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko* 14:8–26.

Instanz Schematismus für das Herzogthum Krain. 1796–1803. Laibach: Ignaz Merk.

Instanzen Schematismus vom Herzogthume Krain, dann der gefürsteten Grafschaften Goerz und Gradiska: für das Jahr 1804–1806. Laibach: Leopold Eger.

Kos, Dušan. 2004. *O melanholiji, karierizmu, nasilju in žrtvah: Zgodba grofa Gallenberga*. Koper: Znanstvenoraziskovalno središče Univerze na Primorskem in Zgodovinsko društvo za južno Primorsko.

Natek, Milan. 1988. Zemljiško-posesna, socialna in zgradbena podoba Vranskega v 19. stoletju. *Savinjski zbornik*. Zv. 6, 328–339. Ur. Rezika Kobale. Maribor: Večer.

Pederlin, Ivan. 2003. Odpor francuskoj vlasti u Dalmaciji i Ilirskim pokrajinama poslije 1806. V: *Rad zavoda za povijesne znanosti HAZU u*

Zadru, 291–308. Zv. 45. Zadar: Zavod za povijesne znanosti.

Pokorn, Frančišek. 1908. *Šematizem duhovnikov in duhovnij v ljubljanski nadškofiji 1. 1788*. Ljubljana: Knezoškofijski ordinariat ljubljanski.

Presl, Igor. 2004. Med iniciativo pohlepnega zasebnika in regulativno spletkarske administracije: Državna ladjedelnica v Kraljevici 1765–1768. *Kronika* 52, št. 3:349–372.

— — —. 2009. Poskus spoznavanja načina življenja predindustrijskega ladjedelca skozi arhivske vire. *Izvestja Pomorskega muzeja Piran – Strenna* 1:91–140.

Reisp, Branko. 1990. *Grad Kostel*. Maribor: Obzorja.

Schematismus des Laibacher Gouvernements-Gebleths: für das Jahr 1819–1825. Laibach: Leopold Eger.

Schematismus für das Herzogthum Krain... mit verschidenen nützlichen Nachrichten geographischen, und statistischen Inhalts. 1795. Laibach: Ignaz Merk.

Schematismus für Krain und Görz auf das Jahr 1808–1809. Ljubljana: Leopold Eger.

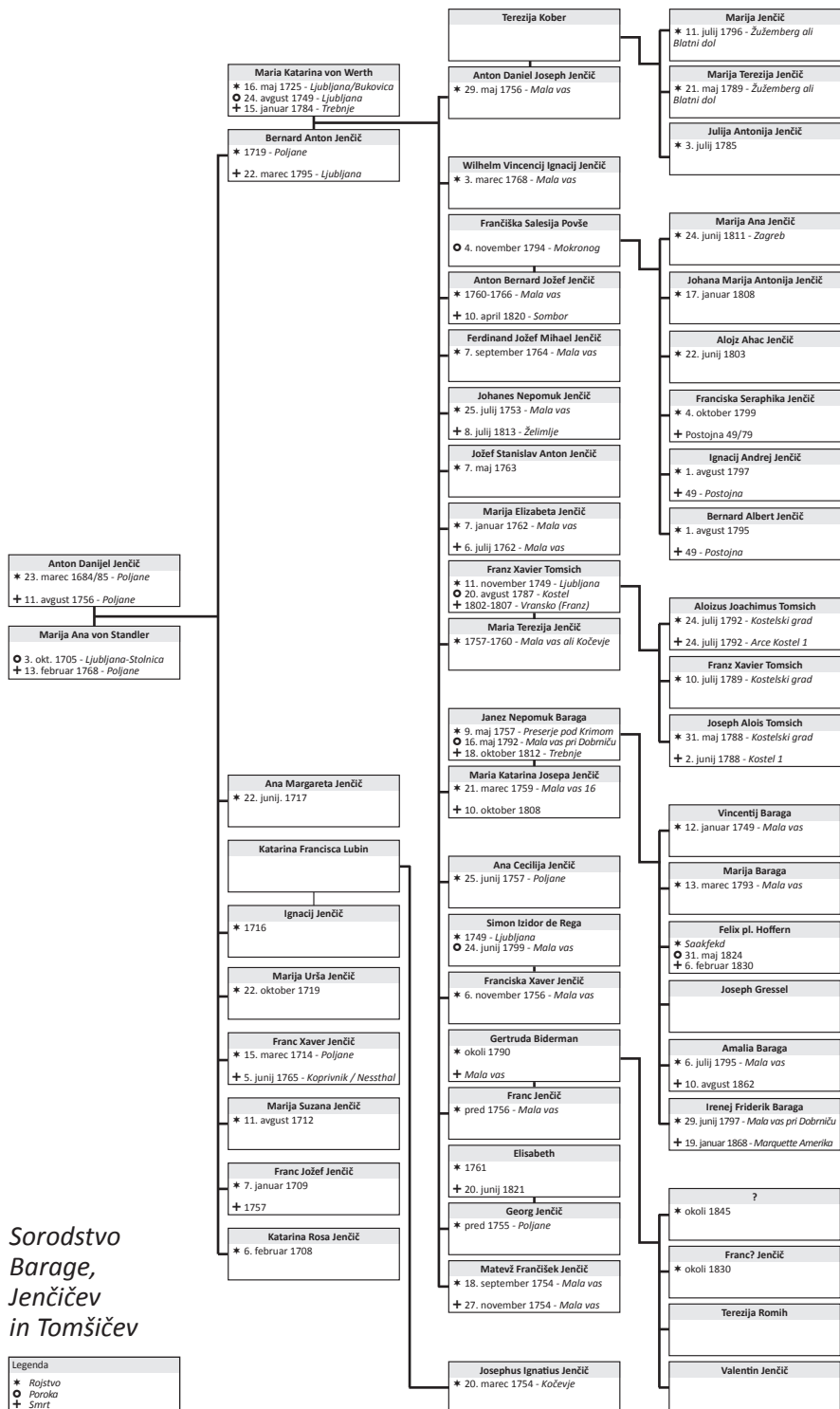
Skubic, Anton. 1976. *Zgodovina Ribnice in Ribniške pokrajine*. Buenos Aires: Baraga S.R.L.

Smole, Majda. 1982. *Graščine na nekdanjem Kranjskem*. Ljubljana: DZS.

— — —. 1985. *Vicedomski urad za Kranjsko: 13. stol.–1747*. Del 1: *Cerkvene zadeve Lit A–F*. Ljubljana: ARS.

Umek, Ema. 1991. *Erbergi in dolski arhiv*. Ljubljana: ARS.

Žic, Igor. 1992. *Laval Nugent: Poslijednji Frankopan, gospodar Trstata*. Reka: Centar društvenih djelatnosti mladih.



*Andrej Saje***Simulacija privolitve v zakon**

Povzetek: V pravni sodni praksi sta se za izključevanje zakona ali njegovih bistvenih delov (ZCP, kan. 1101) uveljavila izraza popolna in delna simulacija; ta se zgodi zaradi neskladja med zunanjimi znamenji in notranjo odločitvijo v trenutku zakonske privolitve. V prvem primeru zaročenec sam izključi zakon oziroma ga želi skleniti z drugačnim namenom, kakor ga je za naravno zvezo med možem in ženo predvidel Stvarnik. Na ta način lahko privolitev simulira tisti, ki izključuje vrednoto krščanskega zakona oziroma zavrača vsak tip institucionalne zakonske ureditve. Delna simulacija nastopi, ko zaročenec izključi enega ali več bistvenih sestavnih delov zakonske skupnosti hkrati (ZCP, kann. 1055 § 1 in 1056), to je: blagor zakonca, nerazveznost, roditev otrok, zvestobo in zakramentalno razsežnost zakona. Zakonska privolitev je neveljavna samo, če vsaj eden od zaročencev s pozitivnim dejem volje izključi zakon ali njegov bistveni sestavni del. Njegovo ničnost je na cerkvenem sodišču treba dokazati z zaslišanjem strank in verodostojnih prič. V razpravi so prikazane različne oblike simulacije, vzporedno pa je razčlenjen razvoj pravne sodne prakse v zadnjih desetletjih z ozirom na dokazovanje ničnosti zakona iz tega naslova.

Ključne besede: zakrament svetega zakona, ničnost zakona, simulacija privolitve, izključevanje zakona, nerazveznost, zvestoba, roditev otrok, blagor zakoncev

Abstract: **Simulation of matrimonial consent**

The terms “complete simulation” and “partial simulation” have found use in legal judicial practice to indicate the exclusion of marriage in totality or of some of its essential elements (CCL, Can. 1101). Simulation in this case stands for discord between external signs and internal decision at the moment of matrimonial consent. Complete simulation arises when the contracting party excludes marriage itself or tries to enter the contract with an intention other than that given by the Creator to the natural covenant between a man and a woman. The person who excludes the value of Christian marriage or rejects any type of institutional matrimonial order or arrangement simulates consent in such a complete manner. Partial simulation arises when the contracting party excludes one or several essential elements of matrimonial partnership (CCL, Cann. 1055 § 1 and 1056), which are the good of the spouses, indissolubility, procreation of offspring, fidelity and the sacramental dimension of marriage. Matrimonial consent is invalid only in the case when at least one of the contracting parties excludes marriage or one of its essential elements through a positive act of will.

Its nullity has to be proven in an ecclesiastical court through examination of the parties and credible witnesses. This article discusses the different forms of simulation, along with an analysis of the development of legal judicial practice in the most recent decades with regard to the proof of nullity of marriage due to simulation.

Key words: Sacrament of Holy Matrimony, invalidity of marriage, nullity of marriage, simulation of consent, exclusion of marriage, indissolubility, fidelity, procreation of offspring, good of the spouses.

1. Uvod

Ko govorimo o simulaciji zakonske privolitve, stopamo na široko teološko, pravno in pastoralno področje zakonske zveze in družine. Statistike na cerkvenih sodiščih kažejo, da je izključevanje samega zakona ali njegovih bistvenih sestavnih delov poleg psihičnih vzrokov najpogostejši vzrok za neveljavnost dane privolitve (*Rota Romana* 2002, 178–191). To dejstvo vzbuja potrebo po kritičnem razmisleku glede načinov evangelizacije in priprave na zakon, to pa sodi na področje označevanja in pastoralne dejavnosti in presega meje naše razprave. Na podlagi pomembnejših virov in veljavnih pravnih predpisov se v članku želimo osredotočiti predvsem na cerkvenopravno področje, to je na zakonodajo, na nauk cerkvenega učiteljstva in na sodno prakso. Nameravamo tudi razjasniti bistvene dejavnike, kaj pomeni hliniti privolitev, katere vrste simulacije poznamo in kako jo na sodišču dokazujemo. Beseda simulacija pove, da pri osebah, ki privolitev v zakon hlinijo, govorimo o neskladju med notranjo voljo in zunanjimi znamenji privolitve. V tem oziru se vsebina simulacije pokriva s civilnopравnim pomenom, drugače pa se cerkveni pojem simulacije od civilnega razlikuje predvsem v tem, da civilni ne pozna unilateralne oblike (Gil De Las Heras 1993, 230).

2. Zgodovinsko in terminološko ozadje

Prvi kristjani so živeli v judovskem, grškem in rimskem kulturnem okolju. Glede sklepanja zakonske zveze so sledili običajem kraja (Saje 2003, 10–32), kjer so živeli. Pri poroki so prevzeli nekatere vzorce iz rimskega prava, ki med drugim poudarja, da hlinjena privolitev zakona ne naredi veljavnega.¹ Sv. Avguštin (354–430) je grajal tiste, ki so pod krinko zakona želeli doseči druge cilje, vendar se izraz simulacija v tem času ni uveljavil (Elmér 2011, 1). Šele papež Inocenc III. (1198–1216) v dekretalih *Tua nos* (X.4,1,26) prvič posredno spregovori o simulaciji kot ničnostnem razlogu. Kmalu zatem se simulacija omenja v dekretalih papeža Gregorja IX. (1227–1241) (X.4,5,7), vendar Cerkev izrazoslovja s tega področja še več stoletij ni razvila, ker se je pri vprašanju krščanskega zakona bolj kakor na pravne

¹ »Simulatae nuptiae nullius momenti sunt.« (Gaius, v: D. 23.2.30) »Simulatae nuptiae non sunt nuptiae.« (Glossa ad v. *Mulierem* in c. 26, v: X,IV,1)

osredotočala na moralne vidike. Cerkevni nauk v srednjem veku je resda priznal možnost hlinjenja privolitve v zakon, vendar vprašanja ničnosti ni reševal na sodiščih, to je na zunanjem preverljivem področju, temveč v spovednicah (Stankiewicz 1998, 262). Z uveljavitvijo Pij-Benediktovega *Zakonika cerkvenega prava* iz leta 1917 (ZCP/17) se pod vplivom kardinala Gasparrija in po navdihu rimskega prava v praksi uveljavi izraz simulacija zakona,² čeprav sam ZCP/17 tega izraza ne uporablja. Ta praksa je v veljavi ostala do danes, ko se v znanstvenih razpravah in v sodni praksi beseda simulacija uporablja kot sinonim za izključitev zakona ali njegovih bistvenih razsežnosti.

3. Narava zakramenta svetega zakona

Dругi vatikanski cerkveni zbor (1962–1965) v *Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu* (CS) opredeli veličino in svetost zakonske zveze in poudari, da je temelje zakonski skupnosti med možem in ženo dal Stvarnik. Dodaja, da se ta skupnost vzpostavi z osebno in nepreklicno privolitvijo. Ko se zakonca izročita drug drugemu in se sprejmeta, pred družbo po božji volji nastane trdna ustanova. »Tako tesno zedinjenje, obstoječe v medsebojni podaritvi dveh oseb, pa tudi blagor otrok – oboje zahteva popolno zvestobo zakoncev in terja njuno nerazvezno enoto.« (CS 48, 1)

Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983 (ZCP) povzema nauk zadnjega koncila in poudari, da je zakon trajna skupnost moža in žene, ki nastane s privolitvijo. Te skupnosti ne more nadomestiti nobena človeška oblast. »Zakonska privolitev je dejanje volje, s katerim se mož in žena nepreklicno drug drugemu izročita in sprejmeta za ustanovitev zakona (ZCP, kan. 1057). Bistveni lastnosti zakona sta enost in nerazveznost, ki v krščanskem zakonu zaradi zakramenta dobita posebno trdnost.« (ZCP, kan. 1056) S privolitvijo, ki je hoteno dejanje volje in mora biti za veljavnost skladna z notranjimi nameni (Sabbarese 2002, 47–55, Slatinek 2005, 53–54), se zakonca podarita drug drugemu in se medsebojno sprejmeta. Med krščenima je zakon pogodba in hkrati zakrament. Privolitev je tvorni vzrok zakona, ki ima pravne in zakramentalne posledice. Ko si zaročenca izmenjata privolitev, postaneta zakonca, s tem pa se jima spremenita pravni in družbeni položaj. Na podlagi krsta prejmeta zakramentalno milost, ki jima bo na zakonski poti v pomoč. Zakonodajalec poudarja: »Zakonska zveza, s katero mož in žena ustanovita dosmrtno življenjsko skupnost in je po svoji naravi naravnana v blagor zakoncev in roditev ter vzgojo otrok, je med krščenimi od Kristusa Gospoda povzdignjena v dostojanstvo zakramenta.« (ZCP, kan. 1055, § 1) Zakonska zveza obstaja po božji volji in je utemeljena v človekovi naravi, zato človek njene vsebine ne sme in ne more spremenjati, vendar pa je poklican, da v zakonu uresniči medsebojne pravice in dolžnosti, ne samo na medosebni ravni, temveč tudi na socialnem in na družbenem področju (Moneta 1990, 50). Ta skupnost se lahko uresniči le v zakonski zvestobi in v neneh-

² Glavni koordinator pripravljen na ZCP/17 Gasparri je ostal zvest uveljavljeni rimski tradiciji, po kateri: »posse et sine dolo malo aliud agi aliud simulari.« (Ulp., v: D.4,3,2; Fascione 1983, 208)

nem naporu za uresničitev prejete zakramentalne milosti in za udejanjanje medsebojnega blaga.

4. Izključevanje zakona ali njegovega sestavnega dela: popolna ali delna simulacija

Za veljavno sklenitev zakona se zahteva skladnost privolitve z notranjo zavestno odločitvijo: »Domneva se, da je notranja duševna privolitev v skladu z besedami ali znamenji, uporabljenimi pri poročnem obredu. Toda če en zaročenec ali oba s pozitivnim dejanjem volje izključita sam zakon ali kak bistveni del ali kako bistveno lastnost zakona, je sklenitev neveljavna.« (ZCP, kan. 1101 §§ 1–2)

Če pri poročnem obredu manjka skladnost med zunanji znamenji, s katerimi je izražena privolitev, in notranjo odločitvijo, je to simulacija.³ ZCP o simulaciji govori posredno, ko opredeljuje izključitev samega zakona ali kakega njegovega sestavnega dela. Simulacija je lahko popolna, kadar vsaj eden od zaročencev izključi zakon kot takšen, ali delna, če vsaj eden od njiju izključi samo eno oziroma nekatere bistvene lastnosti zakonske zveze.⁴ Po izkušnjah pravne sodne prakse popolne simulacije navadno ni lahko ločiti od delne. Kakšna simulacija je to, lahko presodimo šele po natančni ugotovitvi, kakšna je bila notranja volja zaročenca pred poroko. Kdor iz takšnega ali drugačnega razloga simulira zakon v celoti, izrecno zavrača vsebino krščanskega zakona (Stankiewicz 1997, 213–215) in izrabljuje privolitev za dosego nekega drugega namena, na primer za pridobitev državljanstva. Pri delni simulaciji, ki je v praksi pogostejša od popolne, ne govorimo o izključevanju zakona kot takšnega, temveč o izključevanju enega od njegovih sestavnih delov, kakor jih navajajo že omenjeni zakonodajni predpisi (ZCP, kann. 1055 § 1, 1056). Prvo določilo izpostavi zakramentalno razsežnost zakona in njegov dvojni namen, to je blagor zakoncev ter rodnjo in vzgojo otrok, v drugem kanonu pa sta predstavljeni bistveni lastnosti zakona, to sta enost in nerazveznost. Iz teh določil kot njihova posledica izhajajo različni ničnostni razlogi delne simulacije, to so izključitev rodnje otrok, dobrine zakoncev, zvestobe in nerazveznosti ter zakramentalnosti. V veljavni privolitvi v zakon je vsebovan trojni namen, poudarjajo avtorji, to se pravi: namen, zakon skleniti, namen, sprejeti s tem povezane obveznosti, in namen, to izpolniti. Kdor privolitev hlina, ima notranjo voljo drugačno od namenov Cerkve pri tem dejanju in izključuje zakon kot takšen ali pa kak njegov bistven del (Gasparri 1932, 44–46).

V razpravi smo izpostavili, da želi oseba, ki privolitev hlina, s privolitvijo doseči drug namen, kakor ga ima zakon po svoji naravi, na primer pridobiti premoženje.

³ »Fictio seu simulatio consensus matrimonialis tunc verificatur, quando contrahens externe quidem verbo consensum exprimentia serio et rite profert, sed interne illum non habet.« (Gasparri 1932, 36)

⁴ »In simulatione totali abest omnino voluntas contrahendi; in partialem autem, quam vocant, simulatione, si tantummodo operationem voluntatis nupturientis inspicimus, adest illa voluntas, vera nempe voluntas instituendi nexum, qui tamen, sub specie iuris, matrimonium esse nequit ex eo quod in sua substantia deordinatur.« (Coram Canals 1966, 346, št. 3)

Hkrati moramo opozoriti, da navzočnost teh namenov še ne pomeni nujno simulacije, ki nastane samo, kadar vsaj eden od zaročencev zakona ali njegovega sestavnega dela absolutno ne želi. Simulacije kot ničnostnega razloga tudi ne smemo zamenjevati s strahom (*metus*), ker se od njega bistveno razlikuje. Kdor zakon sklene pod vplivom strahu, je njegova volja v skladu z zunanjimi znamenji in ne izključuje nobene njegove sestavine, medtem ko tisti, ki zakon simulira, zakon delno ali v celoti tudi izključuje (Zambon 2007, 179). Pravna sodna praksa *Rimske rote* za neveljavnost privolitve ob popolni simulaciji zahteva zavedanje, da je zakon na ta način sklenjen nično, tega zavedanja pa ob delni simulaciji za ničnost ne zahteva. Kdor zakon delno simulira, se pogosto ne zaveda, da ga je sklenil neveljavno, medtem ko se tisti, ki ga simulira v celoti, jasno zaveda, da v poroko dejansko ni privolil.⁵

Simulacija je vzrok za ničnost dane privolitve, kadar govorimo o izrecni in zavestni odločitvi, izključiti vsaj eno od bistvenih lastnosti zakona, to je: s pozitivnim dejem volje, in to v trenutku sklenitve zakona (Hendriks 1999, 200–205). V skladu s predpisi zakonodajalca (ZCP, kan. 1101 § 2) je pozitivni dej volje, s katerim zaročenec izključi sam zakon ali njegov sestavni del, bistveni in nujni pogoj, ki naredi privolitev neveljavno. Iz tega sledi, da mora biti hlinjenje resnična osebna in zavestna odločitev, ki jo po učinku lahko vzporejamo s samo privolitvijo v zakon (Coram Serrano 1996, 311). Na veljavnost poroke ne vplivajo zadržanja, kakor so: splošno mišljenje zaročenca, odnos do vere, psihološka drža, počutje, značaj, navade in verska praksa; vse to so lahko motivi za simulacijo. Na veljavnost poroke vpliva to, kar je vsaj eden od zaročencev, če je privolitev simuliral, dejansko zavestno zavračal (Stankiewicz 1998, 274). Pozitivni dej volje je lahko dejanski ali potencialno mogoč (*actus actualis vel virtualis*); pri tem pa tudi samo potencialno možni za ničnost zadostuje (Coram López Illana 1999, 183). Vselej morata biti sočasno vsebovana neko določeno dejanje in volja, ki je jasno izražena.⁶ »Pozitivnost« pomeni, da oseba svojo notranjo odločitev v nekem določenem trenutku dejansko želi prenesti v prasko in jo udejanjiti. Njena volja ne ostane zgolj namišljena, temveč teži h konkretizaciji. To izključevanje je lahko eksplicitno, ko zaročenec pri poroki jasno izključuje bistveno vsebino zakona, ali pa je vključno, ko se ima oseba namen ločiti, če bi se v zakonu uveljavile neke določene okoliščine.

Za neveljavno sklenitev ne zadostuje, da eden od zakoncev ali oba ne živita danih obljub, temveč mora biti dokazano, da je v trenutku sklenitve zakona s pozitivnim dejanjem volje vsaj eden od zaročencev izrecno izključil sam zakon ali kak

⁵ »Qui totaliter simulat nullam habet intentionem contrahendi matrimonium.« (Coram Palestro 1992, 281, št. 5)

⁶ »La necessità di un atto positivo della volontà attuale non esclude la possibilità di un atto positivo virtuale. Si intende con il termine *virtuale* una intenzione deliberatamente espressa dal simulante prima delle nozze e non revocata che perdura fino alla celebrazione esercitando in essa il suo influsso. L'atto di volontà attuale non tanto nel senso temporale – è stato formulato prima del momento dello scambio del consenso – ma se non è revocato persevera virtualmente e conserva tutta la sua forza di influire di fatto nel consenso stesso dal momento che realizza una volontà sempre esistita (quella una volta espressa e poi mai revocata). L'atto virtuale non va confuso con quello abituale (un pensare genericamente qualcosa) e cessa solo se revocato.« (Zambon 2007, 203).

njegov del (Bianchi 1998, 101). Pozitivni dej volje, s katerim oseba izključi vsaj eno bistveno razsežnost zakonske zveze, je lahko ekspliciten ali impliciten, to pa za ničnost zadostuje (Coram Anné 1970, 307–308, št. 2–6). Za neveljavnost privolitve mora biti vzrok simulacije (*causa simulandi*) vedno jasen in določen in mora prevladovati nad vzrokom odločitve za poroko (*causa contrahendi*).

Potem ko smo pojasnili bistvene sestavine simulacije privolitve v zakon in razliko med popolno in delno simulacijo, se ustavimo še pri posameznih vidikih delne simulacije, to je pri izključevanju blagra zakonca, zakonske nerazveznosti, rodnje otrok, zvestobe in zakramentalnosti. Ob koncu bomo pregledali še dokazovanje simulacije, brez katerega zakona ni mogoče razglasiti za ničnega.

5. Izključevanje blagra zakonca

Sodna praksa *Rimske rote* blagor zakoncev (*bonum coniugum*) kot ničnostni razlog praviloma povezuje s psihično nezmožnostjo sprejetja bistvenih zakonskih dolžnosti in z izključevanjem katere od glavnih zakonskih razsežnosti (ZCP, kan. 1101). V zadnjih letih, predvsem po letu 2000, blagor zakoncev v redkih primerih uporablja tudi kot samostojen »*caput nullitatis*« (Mendonca 2002, 378–397; Kowal 2007, 59–64).⁷ Pri tem je treba opozoriti, da je blagor zakoncev predvsem njen cilj, ki se uresniči v zakonski skupnosti (*matrimonium in facto esse*) in ga ne smemo zamenjevati z izključevanjem ene od bistvenih zakonskih razsežnosti v trenutku sklepanja zakona (*matrimonium in fieri*). To pomeni, da je treba razlikovati med bistvenimi elementi zakonske privolitve in nameni zakonske zveze. Nelogično bi bilo, da bi si nekdo zakon z neko določeno osebo želel, hkrati pa bi v trenutku privolitve blagor zakoncev s pozitivnim dejem volje izrecno izključeval (Lüdecke 1995, 119–125).

Pri presojanju veljavnosti zakonske zveze zaradi delne simulacije moramo razlikovati tri Avguštinove dobrine zakona: zvestobo, nerazveznost in dobrino otrok (*bonum fidei, bonum sacramenti, bonum prolis*), ki so posamično lahko *causa simulandi*. Pri tem govorimo lahko o izključevanju blagra zakoncev, pri katerem je mišljeno izključevanje medsebojne podaritve in pomoči, ki se v praksi kaže – na primer – kot zanemarjanje zakonske skupnosti, kot dajanje prednosti tretji osebi ali kot prednostno posvečanje neki določeni dejavnosti in s tem kot zanemarjanje zakonca oziroma družine. Veljavne privolitve tako ne izrečejo tisti, ki nimajo namena »*sese mutuo tradere et accipere*«, kakor tudi tisti, ki izključujejo »*ordinatio ad bonum coniugum*«, ko izrecno nasprotujejo popolni medsebojni podaritvi in sprejemanju, saj je to za krščanski zakon bistveno. Hoteno izključevanje te dobrine je v nasprotju z naravo zakonske zveze, kot posledica tega pa to pomeni pomanjkanje temeljev za uresničitev zakona kot trajne življenjske skupnosti – »*consortium totius vitae*« (Colantonio 1996, 235).

⁷ Nekaterе redke razsodbe s tega področja: coram Pinto, 9. 6. 2000, sent. 69/00, coram Civili, 8. 11. 2000, sent. 107/00; coram Turnaturi, 13. 5. 2004, sent. 51/04 (Kowal 2007, 61).

Namen zaročencev za poroko je mogoče razbrati iz okoliščin, predvsem pa iz njihovega vedenja in ravnanja, ki lahko nakazujeta, ali je pri sklepanju zakona oziroma njegovi privolitvi izključen blagor zakoncev. Pri tem je treba poudariti, da za ničnost ni dovolj zgolj izključevanje nekega določenega vedenja, ampak mora biti to vedenje izključeno v funkciji dobrine zakoncev, to je njunega blagostanja in medsebojne izpolnitve. Izključitev omenjene dobrine se kaže v izključevanju minimalnega napora za sodelovanje in medsebojne pomoči v dobro sozакonca ali v tem, da se zaročenec izrecno odloči drugemu preprečiti uživanje temeljnih pravic, ki jih ima ta drugi na podlagi naravnega in kanonskega prava. Pri ugotavljanju ničnosti zakona zaradi izključevanja blagra zakonca kot samostojnega ničnostnega razloga je treba preveriti iste dejavnike kakor pri preostalih oblikah simulacije. Na podlagi zaslišanja stranke in prič je treba ugotoviti motiv izključevanja blagra sozакonca, preveriti poprejšnje, vzporedne in poznejše okoliščine ter namen eventualnega hlinjenja privolitve (Kowal 2007, 63).

6. Izključevanje zakonske nerazveznosti

Rimska rota kot glavno cerkveno sodišče za to področje simulacije v skladu s tradicionalnim naukom sv. Avgušтина (354–430) in sv. Tomaža Akvinskega (1225–1274) navadno uporablja izraz *exclusio boni sacramenti*, na preostalih lokalnih cerkvenih sodiščih pa se je v praksi kot ničnostni razlog delne simulacije uveljavil izraz izključevanje zakonske nerazveznosti (Stankiewicz 2001, 655). Vsebinska tega ničnostnega razloga obsega področja, kakor so: nedeljivost zakona, trajnost, nepreklicnost odločitve in stabilnost (Zambon 2007, 186). Izključevanje nerazveznosti lahko vsebuje namen, skleniti poizkusni zakon, zavračanje trajnosti zveze oziroma začasno (*ad tempus*) sklenitev, ki ima na vidiku neki (ne)določen čas trajanja. Tedaj ima zaročenec namen, skleniti razvezljiv zakon oziroma se z zaročencem ne želi vezati za vse življenje. Po tradicionalnem nauku takšna »začasna« privolitev zakona ne naredi veljavnega.⁸

Izključevanje nerazveznosti zakona je lahko absolutno ali hipotetično, to sodna praksa včasih imenuje tudi pogojno (Coram Palestro 1992, 409) ali relativno izključevanje (Coram Stankiewicz 1993, 777). Pri prvem, absolutnem izključevanju nerazveznosti oseba, ki privolitev hlini, trajnost zveze izključi ne glede na poznejše dogajanje. V drugem, hipotetičnem izključevanju pa zaročenec trajnost izključi v povezavi z nekaterimi poznejšimi okoliščinami (*si casus ferat*), čeprav v upanju, da se to nikoli ne bo zgodilo. V tem primeru ima namen zakon razdreti oziroma doseči njegovo ničnost na cerkvenem sodišču, če bodo nastopile te okoliščine. V obeh primerih izključevanje nerazveznosti kaže na to, da oseba želi skleniti razvezljiv zakon (Villeggiante 1990, 200–201), to pa je v nasprotju z naravo zakona in s pomenom, ki mu ga je dal Stvarnik. Tako dana privolitev je zato nična. Hipotetična oblika izključevanja nerazveznosti zakona je danes najpogostejši ničnosti razlog s

⁸ »Intentio non servandi perpetuitatem matrimonii, illud annullat.« (Sanchez 1754, disp. 29, nr. 2)

področja simulacije. V tem primeru si zaročenci pri poroki pridržijo pravico, da se bodo, če bo odnos postal nevzdržen ali zaradi kakih okoliščin, na primer če ne bodo mogli imeti otrok, razšli. Pri tem je treba opozoriti, da za neveljavno sklenitev zaradi izključevanja nerazveznosti zakona v kakršnikoli obliki ni dovolj imeti idejo o nerazveznosti, temveč je za ničnost dane privolitve treba, da zaročenec pri privolitvi v zakon nerazveznost hipotetično izrecno izključi.

7. Izključevanje rodnje otrok

Zakonska zveza je po svoji naravi naravnana v blagor zakoncev in v roditev otrok (ZCP, kan. 1055 § 1). Otroci sodijo k bistvu krščanskega zakona, posledica tega pa je, da ta vsebina zakonce presega in ni v njihovi pristojnosti, da bi o njih odločali arbitrarno in bi sprejeli samo nekatere razsežnosti zakona. Pri ugotavljanju ničnosti zakona iz tega naslova je treba razlikovati med izključevanjem rodnje otrok in dejstvom, da zakonca otrok ne moreta imeti. Čeprav je roditev otrok eden od glavnih namenov zakona, zakon ni neveljaven, če otrok v zakonu iz različnih razlogov ni. Drugi vatikanski cerkveni zbor (1962–1965) poudarja, da zakon ni namenjen le posredovanju življenja potomstvu (CS 50), ki je bilo po tradicionalnem nauku na prvem mestu (ZCP/17, kan. 1013), temveč je njegov namen tudi rast in dozorevanje v medsebojni ljubezni.

Zakonska privolitev je neveljavna, če vsaj eden od zaročencev pri poroki zavestno in hote izključi rojevanje otrok, v praksi pa se to lahko pokaže v redni rabi kontracepcije, v zatekanju k splavu in v izmikanju spolnosti z zakoncem (Vela 1993, 996). Poznejše odločitve kakega zakonca, da otrok ne bi imel, ker gre – na primer – v odnosu slabo, na veljavnost privolitve nimajo vpliva, prav tako ga praviloma nima, kdor začasno odloži rojstvo otrok zaradi nekaterih pomembnih zunanjih okoliščin, denimo za nekaj let, dokler ne konča študija in dobi zaposlitve, razen če zakonc popolnoma odreče pravico do spolnega življenja. Začasne odločitve ni vedno lahko razlikovati od pogojne odločitve, ki lahko pomeni absolutno izključevanje rodnje otrok in dejansko traja vse življenje. Nekdo na primer ne želi imeti otrok, dokler ne doseže nekega določenega ekonomskega statusa, ki pa ga nikoli ne doseže in zato nima otrok (Bianchi 1998, 86–87). Sodna praksa razlikuje vrste in načine izključevanja otrok: izključevanje intimnosti, zatekanje h kontracepciji, pogojna izključitev otrok itd. Za neveljavno sklenjen zakon iz tega naslova mora vsaj eden od zaročencev pri poroki izključiti otroke s pozitivnim dejem volje, tega pa ni mogoče enačiti s splošnim zaročenčevim mnenjem, da otrok najbrž ne bo imel (Coram Funghini, 1988, 107).

8. Izključevanje zakonske zvestobe

Zakonodajalec poudarja, da sta enost in nerazveznost bistveni lastnosti zakona (ZCP, kan. 1056). Na podlagi interpretacije kan. 1013 § 2 ZCP/17 so avtorji

pojem zakonske zvestobe (*bonum fidei*) dolgo časa enačili z enostjo zakona. V praksi je to pomenilo, da ena oseba hkrati ne more imeti več zakonskih zvez. V tem primeru je bil zakon ničen samo takrat, kadar je zaročenec izključil enost s tem, da je imel namen vstopiti v zakonski odnos s tretjo osebo, ki bi ji v skladu s kan. 1081 § 2 ZCP/17 »podelil pravico do telesa za dejanja, ki so sama po sebi prikladna za rodno otrok«. V nasprotnem primeru, ko je imel zaročenec namen, kršiti zakonsko zvestobo s spolnimi odnosi s tretjo osebo istega ali različnega spola, in je hkrati isti osebi odrekel omenjeno pravico, ta odločitev ni imela pravne podlage za ugotavljanje ničnosti privolitve. Pozitivni dej volje, kršiti zvestobo, sam na sebi ni bil razlog za ničnost zakona (Bianchi 1998, 119). Sodna praksa *Rimske rote* je v tem oziru po uvedbi zakonika leta 1983 naredila nove korake in prišla do enotnega stališča, da zakonske privolitve ne hlina samo tisti, ki ima namen, dati pravico tretji osebi do telesa za dejanja, ki so namenjena rodni otrok, temveč tudi tisti, ki izključi ekskluzivnost teh dejanj s tem, da si pridrži pravico do spolnih odnosov s tretjo osebo. Odtlej sta izključevanje zvestobe in enosti zakona v sodni praksi različna vidika pojma simulacije *bonum fidei* (Košir 1997, 279). Prvi vidik vsebuje negacijo ekskluzivne pravice do spolnosti v razmerju do sozakonca, drugi vidik pa namen, dati to pravico drugim osebam zunaj zakonske skupnosti.⁹ Zakonsko vez naredi nično privolitev v prvem in v drugem primeru. Simulacija privolitve je lahko izrecna ali vključna, vedno pa mora to biti odločitev s pozitivnim dejem volje. Aktualna sodna praksa je enotnega mnenja, da zakonska nezvestoba, tudi če se dogaja pogosto, avtomatsko ne pomeni, da je zaročenec zvestobo pri poroki tudi dejansko izključil (Coram Fiore, 1988, 244–245), temveč je to predvsem neizpolnjevanje zakonske obljube glede zvestobe. V mnogih primerih je zaročenec izrazil pravilno privolitev v zakon in ni izključeval ničesar, prav tako zvestobo načelno zagovarja, se je pa zaradi slabosti vedno ne drži.

9. Izključevanje zakramentalnosti zakona

Zakonodajalec poudarja, da med krščenimi ne more biti veljavne zakonske pogodbe, ki ne bi bila hkrati zakrament (ZCP, kan. 1055 § 2). Predpis velja za vse krščene, ne zgolj za tiste, ki so prejeli zakrament v katoliški Cerkvi. Zakon je naravna ustanova, njegov zakramentalni vidik ni dodatek k obstoječi naravni vezi, temveč sta to dve stvarnosti istega zakona,¹⁰ naravno in nadnaravno, ki sta za krščene neločljivi (Abate 1985, 67, Hervada 2000, 698–699). Kdor želi veljavno privoliti v zakon, mora vsaj vključno sprejeti tudi zakramentalno razsežnost zakona, to je: imeti *intentio faciendi id quod facit Ecclesia*. Če izključi zakramentalni vidik, izklju-

⁹ »Hodie clara est distinctio inter exclusionem boni fidei et exclusionem unitatis: prima implicat denegationem iuris exclusivi ad actus coniugales relate ad compartem, alia pluribus intendit tradere.« (Coram Colagiovanni 1988, 61)

¹⁰ »Il principio dell'identità tra contratto e sacramento non è una realtà che sta sopra, accanto o aggiunta al matrimonio, ma che è il matrimonio stesso in quanto celebrato tra cristiani. Esso assume però un significato ed un'efficacia salvifici nuovi. Il matrimonio naturale, in quanto realtà radicata nell'economia della creazione, è la stessa realtà che, nell'economia della salvezza, è sacramento.« (Corecco 1997, 499)

či zakon kot takšen. Tradicionalni nauk Cerkve za veljavnost zakona zahteva vsaj običajen, sam po sebi razumljiv, pravi namen ali nagib, ki je izrecen in jasno izražen s tem, da prvi za veljavnost zadostuje (Gasparri 1932, 46; Pellegrino 2003, 367). Krščena zaročenca zakrament svetega zakona prejmeta *ex opere operato*, se pravi: po delovanju Kristusa v Cerkvi, ko pred pristojnim poročevalcem izrazita privolitve v zakon s tem, da imata vsaj vključno namen, ki ga ima Cerkev pri sklepanju zakona, to je: sprejeti otroke, zakonsko zvestobo in nerazveznost (Janez Pavel II. 1981, 68). Nasprotno pa za ničnost privolitve takšen običajni namen, izključiti zakramentalno razsežnost, ni dovolj, temveč mora biti ta nagib izražen s pozitivnim dejem volje (Corecco 1997, 498). Ob splošno razširjenih relativizmu, subjektivizmu in opuščanju verske prakse je treba pojasniti, kar poudarjata tako cerkveno učiteljstvo kakor tudi sodna praksa, da pomanjkanje vere enega od zaročencev zakona ne naredi ničnega (Benedikt XVI, 2013, 1).¹¹ Pogoji za veljavnost privolitve v zakon je poprejšnji prejem zakramenta svetega krsta, odsotnost zadržkov in privolitev, vera pa s sodelovanjem obeh zaročencev z božjim načrtom pomaga k uresničenju zakramentalne milosti (Papež 2013, 1). V tem primeru je zakrament podeljen neveljavno samo takrat, kadar je bila neveljavna tudi pogodba, se pravi zakon kot takšen. Med sodbami sodišča *Rimske rote* ne manjkajo takšne, ki poudarjajo, da govorimo pri izključevanju zakramentalne razsežnosti pravzaprav o popolni simulaciji zakonske privolitve (Pellegrino 2003, 373).

10. Dokazovanje simulacije

Pri dokazovanju simulacije smo pred zahtevno in kompleksno nalogo. Pozitivni dej volje, ki se v tem primeru izraža v hotenju, izključiti zakon kot takšen ali kak njegov sestavni del, je stvar notranje odločitve zaročenca, ki je popolnoma znana le Bogu, navzven pa pogosto slabo prepoznavna in kot posledica tega težko dokazljiva. Za razglasitev ničnosti zakonske zveze je treba ovreči domnevo, da je bila notranja duševna privolitev zaročenca ob privolitvi v zakon v skladu z na zunaj izraženimi besedami in znamenji (ZCP, kan. 1101 § 1). Zakon uživa varstvo prava – *favor iuris* (kan. 1060) – in je veljaven, dokler se ne dokaže nasprotno. Dokazovanje simulacije je potrebno ne samo zato, da se domneva o veljavnem zakonu ovrže, ampak tudi zato, ker mora razsodba temeljiti na preverljivih dejstvih. Odločitev sodišča ima za vpletene stranke pomembne posledice (Zambon 2007, 205–206). Sodna praksa poudarja, da je pri dokazovanju treba zaslišati vpletene strani in pretehtati drugo zunajsodno dokumentacijo, če ta dokumentacija obstaja. Izjave strank morajo potrditi verodostojne priče. Razviden mora biti jasen vzrok simulacije, ki ga

¹¹ »Ad validum contrahendum matrimonium fides necessaria non est, sed unus consensus. Quapropter, quoties sponsi baptizati omnia, quae iure naturae necessaria sunt, ponunt legitima forma, vinculum indissolubile et ipsum sacramentum fit. Quod quidem non a fide contrahentium nec ab eorum voluntate, sed voluntate Christi pendet. Nam qui vult matrimonium, vult aliquid a Deo, ope legis naturae, institutum. Qua re, nubens qui verum matrimonium vult, implicitem etiam omnia elementa essentialia, dignitatem sacramentalem inclusam, necnon proprietates matrimonii, vult. Ut elementa essentialia, vel etiam saltem unum horum, excludantur, opus est positivi actus voluntatis ex parte nubentis, qui eo ipso actu etiam matrimonium ipsum excludat.« (Boccafola 1988, 89)

je včasih treba odkriti iz okoliščin pred zakonom, ob privolitvi in iz poznejšega obdobja (Coram Boccafola 1988, 88; Coram Alwan 1999, 302). Dokazovanje je lahko neposredno, kadar so na voljo enotne izjave strank in prič, ki so podprte z drugimi dokazi, ali posredno. Te vrste način preverjanja dejstev uporabi sodišče, kadar zaradi pomanjkanja jasnih dokazov to ni možno po prvi metodi. Sodnik bo tedaj po logiki stvari preveril različna dejstva v dobi strankinega odraščanja in v poznejšem obdobju, njene držbe, način življenja, sprejemanje odgovornosti, druge odločitve, zvestobo danim obljubam itd.; iz tega je potem mogoče posredno, vendar zanesljivo sklepati o tem, ali je bila privolitve v zakon hlinjena ali ne. Preveril bo daljni in bližnji vzrok hlinjenja in neposredne okoliščine, ki so privedle do odločitve za poroko. Preden sodnik izreče sodbo, mora priti do trdnega moralnega prepričanja o ničnosti,¹² ki ga doseže na podlagi zadostnih dejstev, a ta dejstva morajo biti jasno potrjena z več strani, z izjavami prič ali dokumenti. Za doseg moralne prepričanosti, ki je pogoj za razglasitev sodbe (ZCP, kan. 1608), zadostujejo dokazi, ki z veliko verjetnostjo ovržejo vsak resen dvom o nasprotnem (Zambon 2007, 208).

11. Sklep

Za razlikovanje med popolno in delno simulacijo je treba poudariti, da govori mo pri prvi obliki o popolni odsotnosti zaročenčeve volje po sklenitvi zakona. Poroka je zgolj »scena« za doseg drugega cilja. Pri drugi obliki zaročenec želi skleniti zakon, vendar zaradi izključevanja bistvene zakonske razsežnosti na nepopoln način. Pri izključevanju zakona kot takšnega ni potrebno, da zaročenec izrecno izključi posamične zakonske razsežnosti, kdor pa jih izključi, privolitve ne simulira popolnoma, ker ne izključuje samega zakona. Iz sodne prakse je razvidno, da je popolna simulacija vedno zavedna, delna simulacija pa ne.

V sodnem postopku mora biti pojasnjen nagib hlinjenja (*causa simulandi*) kot vzrok odločitve za poroko (*causa contrahendi*), to pa pomaga k prepričanosti glede veljavnosti privolitve, potrebne za izrek sodbe. Kolikor močnejši so notranji nagibi, ki so zaročenca spodbudili k simuliranju, tudi če so zgolj subjektivni (npr. koristiljublje), toliko verjetneje je, da bo mogoče neskladje med notranjo voljo in zunanjimi znamenji na sodišču potrditi. Koraki dokazovanja, ki jih omenjamo v razpravi, so pri sodnem postopku zgolj opora. Sodnik bo pri preiskavi včasih uporabil kombinacijo neposrednega in posrednega dokazovanja. Vsak zakon je edinstven. Temu primerno mora sodišče skrbno in za vsak primer posebej prilagoditi vprašanja za stranke in za priče, pri tem pa mora paziti, da jim z načinom spraševanja ne sugerira odgovorov. Sodnik izbira število prič glede na zahtevnost preiskovalnega postopka, po potrebi pokliče na pomoč izvedence in uporabi razpoložljivo zunajsodno dokumentacijo, ki lahko pomaga razjasniti primer. Pri tem ga mora voditi temeljno načelo, da je blagor duš v Cerkvi najvišji zakon (ZCP, kan. 1752).

¹² »La certezza morale procede da una moltitudine di indicazioni e di dimostrazioni che, prese separatamente, potrebbero non essere decisive, ma che considerate insieme possono escludere ogni ragionevole dubbio.« (Janez Pavel II. 1998, 5)

Kratice

Coram – vpričo, pred navedenim sodnikom Rimske rote.

D. – *Digesta seu Pandectae*, gr. πανδέκτης – »vse vsebujoča«. Ime za zbirko povzetka rimskega prava rimskega cesarja Justinijana iz 6. stol. po Kristusu, ki je bila del pravne zbirke *Corpus iuris civilis*.

Rimska rota – *Tribunal Rotae Romanae*. Dikasterij Svetega sedeža, praviloma redno prizivno sodišče katoliške Cerkve.

Sent. – razsodba Rimske rote.

Ulp. – rimski pravnik Ulpijan.

X – *Liber Extra* oz. dekretali papeža Gregorja IX (1227–1241) iz leta 1234. Kanonsko pravo katoliške Cerkve, ki ni vsebovano v Grazianovem *Dekretu* iz leta 1140. Delo je sestavni del večje kanonsko pravne zbirke *Corpus Iuris Canonici*, ki je bila v veljavi do objave prvega *Zakonika Cerkvenega prava* leta 1917.

ZCP/17 – *Zakonik Cerkvenega prava*. 1944 [1917].

Reference

Viri

Benedikt XVI. 2013. *Discorso del Santo padre Benedetto XVI in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario del tribunale della Rota Romana*, 26. januar. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2013/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20130126_rota-romana_it.html (pridobljeno 10. januarja 2014).

Digesta. B.l. <http://droitromain.upmf-grenoble.fr/Corpus/digest.htm> (pridobljeno 21. januarja 2014).

Gregor IX. 1584. *Decretales: suae integritati una cum glossis restituta*. Venetiis: apud Magnum societatem.

Janez Pavel II. 1982. *Apostolsko pismo o družini*. Ljubljana: Družina.

— — —. 1998. Allocuzione ai presuli statunitensi. *L'Osservatore Romano*, 19–20 ottobre, Città del Vaticano.

Koncilski odloki. 1980. Konstitucije, odloki, izjave in poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965). Ljubljana: Nadškofjski ordinariat v Ljubljani.

Zakonik Cerkvenega prava. 1944 [1917]. Sestavljen po ukazu papeža Pija X. in razglašen z oblastjo papeža Benedikta XV. Prevod in priredba Alojzij Odar. Ljubljana: Ljudska knjigarna v Ljubljani.

Zakonik Cerkvenega prava. 1983. Razglašen z oblastjo papeža Janeza Pavla II. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat v Ljubljani.

Rimska rota: razsodbe

Coram Canals, razsodba z dne 25. maja 1966, RRDec., zv. 58.

Coram Anné, razsodba z dne 21. marca 1970, RRDec., zv. 62.

Coram Colagiovanni, razsodba z dne 2. februarja 1988, RRDec., zv. 80.

Coram Boccafoli, razsodba z dne 15. februarja 1988, RRDec., zv. 80.

Coram Funghini, razsodba z dne 17. februarja 1988, RRDec., zv. 80.

Coram Fiore, razsodba z dne 16. aprila 1988, RRDec., zv. 80.

Coram Palestro, razsodba z dne 27. maja 1992, RRDec., zv. 84.

Coram Palestro, razsodba z dne 15. julija 1992, RRDec., zv. 84.

Coram Stankiewicz, razsodba z dne 17. decembra 1993, RRDec., zv. 85.

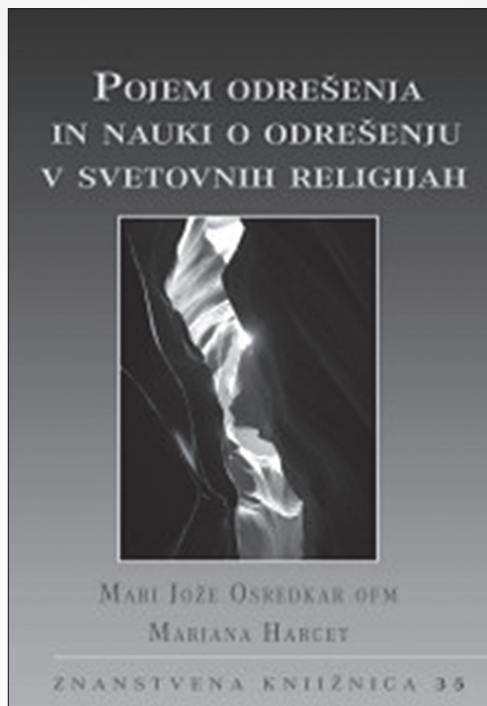
Coram Serrano, razsodba z dne 22. marca 1996, RRDec., zv. 88.

Coram López Illana, razsodba z dne 24. marca 1999, RRDec., zv. 91.

Coram Alwan, razsodba z dne 20. aprila 1999, RRDec., zv. 91.

Druge reference

- Abate, Antonino M.** 1985. *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*. Brescia: Paideia.
- Bianchi, Paolo.** 1998. *Quando il matrimonio è nullo?* Milano: Ancora.
- Colantonio, Rosario.** 1996. La prova della simulazione e dell'incapacità relativamente al »bonum coniugum«. V: *Il »Bonum coniugum« nel matrimonio canonico*, 213–257. Studi giuridici 40. Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana.
- Corecco, Eugenio.** 1997. L'inseparabilità tra contratto matrimoniale e sacramento, alla luce del principio scolastico »gratia perficit, non destruit naturam«. V: *Ius et Communio*, 446–515. Scritti di Diritto Canonico 2. Casale Monferato: Piemme.
- Elmér, Gábor.** 2011. La simulazione del consenso matrimoniale. Doktorska disertacija. Università cattolica Péter Pázmány, Budimpešta.
- Fascione, Lorenzo.** 1983. *Fraus legi: Indagini sulla concezione della frode alla legge nella lotta politica e nell'esperienza giuridica romana*. Milano: Giuffrè.
- Gasparri, Pietro.** 1932. *Tractatus canonicus de matrimonio*. Zv. 2. Città del Vaticano: Typis polyglotis Vaticanis.
- Gil De Las Heras, Feliciano.** 1993. El concepto canónico de simulación. *Ius Canonicum* 65:229–257.
- Hendriks, Jan.** 1999. *Diritto matrimoniale: Commento ai canoni 1055–1165 del Codice di diritto canonico*. Milano: Ancora.
- Hervada, Javier.** 2000. *Una caro: Escritos sobre el matrimonio*. Pamplona: Eunsia.
- Lüdecke, Norbert.** 1995. Der Ausschluss des »bonum coniugum«: Ein Ehenichtigkeitsgrund mit Startschwierigkeiten. *De processibus matrimonialibus* 2:117–192.
- Košir, Borut.** 1997. *Zakonsko pravo Cerkve*. Priročniki teološke fakultete 11. Ljubljana: Družina.
- Kowal, Janusz.** 2007. Breve annotazione sul »bonum coniugum« come capo di nullità. *Periodica* 96:59–64.
- Mendonca, Augustine.** 2002. Recent Developments in Rotal Jurisprudence on exclusion of the »bonum coniugum«. *The Jurist* 62:378–420.
- Moneta, Paolo.** 2003. La simulazione totale. V: *La simulazione del consenso matrimoniale canonico: Il consenso*. Zv. 2, 247–259. Studi giuridici 41. Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana.
- . 2003. Il »bonum prolis« e la sua esclusione. V: *Diritto matrimoniale canonico: Il consenso*. Zv. 2, 287–324. Studi giuridici 41. Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana.
- . 2010. Spunti di riflessione sulla simulazione del consenso matrimoniale. V: Janusz Kowal in Joaquín Llobell, ur. *Iustitia et iudicium: Studi di Diritto Matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz*. Zv. 2, 707–727. Studi Giuridici 89. Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana.
- Papež, Viktor.** 2013. Osebná vera zakoncev je pogoj za uspešnost zakonske zveze. <http://katoliska-cerkev.si/osebna-vera-zakoncev-je-pogoj-za-uspesnost-zakonske-zveze> (pridobljeno 11. januarja 2014).
- Pellegrino, Piero.** 2003. L'esclusione della sacramentalità del matrimonio. V: *Diritto matrimoniale canonico: Il consenso*. Zv. 2, 367–385. Studi giuridici LXI. Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana.
- Rota romana.** 2002. Relazione sulle attività della Rota romana nell'anno giudiziario 2001. *Quaderni di studio rotale* 12:178–191.
- Sabbarese, Luigi.** 2002. *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia: Commento al Codice di Diritto Canonico*. Libro IV, Parte I, Titolo VII, Roma: Urbaniana University Press.
- Saje, Andrej.** 2003. La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il Codice latino e orientale. Serie Diritto Canonico 61. Doktorska disertacija. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- Sanchez, Thomas.** 1754. *De sancto matrimonii sacramento disputationum*. Venetiis [Benetke]: Apud Nicolaum Pezzana.
- Slatinek, Stanislav.** 2005. *Zakon, ki ga ni bilo*. Maribor: Slomškova založba.
- Stankiewicz, Antonio.** 1997. De iurisprudentia rotali circa simulationem totalem et partialem. *Monitor ecclesiasticus* 122:189–234; 425–512.
- . 1998. Concretizzazione del fatto simulatorio nel »positivus voluntatis actus«. *Periodica* 87:257–286.
- . 2001. La simulazione del consenso per l'esclusione dell'indissolubilità. *Ius Ecclesiae* 13:653–671.
- Vela, Luis.** 1993. Simulazione del matrimonio. V: *Nuovo dizionario di Diritto Canonico*, 991–998. Milano: San Paolo.
- Villeggiante, Sebastiano.** 1990. L'esclusione del »bonum sacramenti«. V: *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*, 189–219. Studi giuridici 20. Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana.
- Zambon, Adolfo.** 2007. La simulazione del consenso (can. 1101). *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 20:171–184.
- . 2007. L'esclusione dell'indissolubilità del vincolo. *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 20:185–198.
- . 2007. L'atto positivo di volontà e la prova della simulazione. *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 20:199–217.



Mari Jože Osredkar in Mariana Harcet

Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah

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

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

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

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

Józef Stala

Katechese im Zeitalter der Postmoderne: “Grundsatzprogramm für die Katechese der Kirche in Polen” aus dem Jahr 2010

Zusammenfassung: Die gewaltigen politischen, gesellschaftlich-kulturellen und religiösen Umbrüche wie auch die Veränderungen im polnischen Erziehungssystem (so sind etwa wegen der Herabsetzung des Schuleintrittsalters seit dem 1. September alle fünfjährigen Kinder dazu verpflichtet, ein Vorschuljahr zur Vorbereitung auf die Grundschule zu absolvieren) veranlassten die katholische Kirche in Polen dazu, im Jahr 2010 ein novelliertes Programm »Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce« (Grundlagenprogramm für die Katechese der katholischen Kirche in Polen) einzuführen. Der Autor des vorliegenden Artikels präsentiert Katechese und Religionsunterricht in Polen im Licht der neuartigen Herausforderungen. Zunächst beschreibt er, an wen sich die Katechese in der postmodernen Zeit richtet, dann befasst er sich mit dem Religionsunterricht an der Schule. Abschließend unterbreitet er Vorschläge für pastorale und katechetische Antworten auf die Herausforderungen der Postmoderne.

Schlüsselwörter: Grundlagenprogramm für die Katechese, Katechese, Religionsunterricht, Polen

Povzetek: **Kateheza v postmoderni dobi: Temeljni katehetski program Cerkve na Poljskem iz leta 2010**

Hitre politične, socialnokulturne in religiozne spremembe, pa tudi spremembe v izobraževalnem sistemu na Poljskem (od 1. 9. 2011 dalje morajo zaradi načrtovanega znižanja starosti otrok, zahtevane za vstop v šolo, vsi petletniki opraviti leto priprave na šolanje) so katoliško Cerkve na Poljskem spodbudile, da je v letu 2010 uvedla nov katehetski program »Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce« (Temeljni katehetski program Cerkve na Poljskem). Avtor v članku predstavi katehezo in religijski pouk na Poljskem v luči novih izzivov. Najprej navede udeležence katehetskega procesa v dobi postmoderne, nato opiše še religijski pouk v šoli. Na koncu predloži pastoralne in katehetske odgovore na izzive postmoderne.

Ključne besede: temeljni program za katehezo, kateheza, religijski pouk, Poljska

Abstract: **Catechesis in the postmodern age: “The core curriculum of catechesis of the catholic church in Poland” of 2010**

Rapid political, socio-cultural and religious changes as well as the reform of the educational system in Poland in 2008 (the introduction of the new “Core Curricula for Pre-school and General Education in particular types of schools” and the lowering of the starting age for school to five years) prompted the Conference of the Polish Episcopate to prepare “The Core Curriculum of Catechesis of the Catholic Church in Poland” in 2010. This article presents catechesis and religious education in Poland in light of the new challenges. First, the participants in catechesis and religious education in the postmodern age are described; second, religious education in state schools in Poland is discussed. In the end, the author suggests some pastoral and catechetical responses to postmodern challenges.

Key words: The Core Curriculum of Catechesis, catechesis, religious education, Poland

Wenn man die gewaltigen kulturellen, gesellschaftlichen und religiösen Umbrüche betrachtet und die Veränderungen berücksichtigt, die u. a. durch das neue Programm (*Grundsatzprogramm für die Vorschulerziehung und die allgemeine Bildung*) im Schulwesen Polens erfolgt sind, nach welchem Kinder im Alter von sechs Jahren in der ersten Klasse der Schulen Polens ihre schulische Ausbildung beginnen und fünfjährige Kinder ein verpflichtendes Vorschuljahr absolvieren, dann war es dringend erforderlich, ebenfalls eine novellierte Fassung des Grundsatzprogramms „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce” vorzubereiten. Diese wurde am 8. März 2010 während der 351. Vollversammlung der Polnischen Bischofskonferenz in Warschau verabschiedet. Ihre Autoren betonen, dass sich die Kirche im Bewusstsein ihrer Sendung, allen Völkern das Evangelium zu verkünden und gleichzeitig jedoch die gewaltigen kulturellen und religiösen Veränderungen verantwortungsvoll zu beobachten, stets darum bemüht, diese ihre Mission zu erfüllen und allen Menschen die Botschaft Jesu Christi zu vermitteln, indem sie die ihr zugänglichen Möglichkeiten und Mittel einsetzt. Dieser Prozess wird durch den Dienst am Wort Gottes realisiert, der die Erstverkündigung, d. h. die missionarische Weitergabe der christlichen Botschaft, die Katechese vor und nach der Taufe, den liturgischen, den katechetischen sowie den theologischen Dienst umfasst (*Allgemeines Direktorium* 1997, 49–52; *Direktorium* 2010, 9). Darum erscheint es nur zu berechtigt, in dem vorliegenden Artikel den Fragenkreis um die richtigen Wege der Katechese im Zeitalter der Postmoderne aufzugreifen, wo sich die Rahmenbedingungen so schnell wandeln. Dabei wird das Problem im Kontext des novellierten Grundsatzprogramms „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce” aus dem Jahr 2010 erörtert. Im letzten Teil des Artikels werden Vorschläge unterbreitet, wie auf die Herausforderungen der Postmoderne zu antworten ist.

1. An wen richtet sich die Katechese heute?

In Anbetracht der großen Verschiedenheit der Menschen, an die sich die Frohe Botschaft richtet, wie etwa Nichtglaubende, religiös Gleichgültige, Suchende aber auch eifrig Bekennende (Allgemeines Direktorium 1997, 61), bemüht sich die Kirche, die Art und Weise der Glaubensweitergabe den jeweiligen Adressaten anzupassen. Sie will die Nichtglaubenden und die Gleichgültigen für die Botschaft Jesu Christi interessieren und öffnen, den Suchenden den Reichtum Seiner Lehre aufzeigen, die Gläubigen dagegen ganzheitlich in die Fülle des christlichen Lebens hineinführen. Zweifellos besteht das Endziel der Katechese nicht darin, Jemanden nur in Kontakt, sondern in Gemeinschaft, sogar in Lebenseinheit mit Jesus Christus zu bringen (Allgemeines Direktorium 1997, 80; Direktorium 2010, 9). Dies ist besonders für den jungen Menschen des 21. Jahrhunderts von großer Bedeutung, der in einer Kultur der Postmoderne aufwächst, der sich in dem Übermaß an Informationen, Vorschlägen und Angeboten nicht selten „verloren“ fühlt, der nicht immer weiß, wie er Lösungen suchen soll und an wen er sich wenden kann (Davie 2002; Lombaerts und Osewska 2004; Mariański 2012; Osewska 2005; 2011; Stala und Osewska 2009; Morciniec 2006; 2009). In diesem Kontext haben sich unterschiedliche Initiativen der Kirche an den jungen Menschen zu richten, ihn bei seiner Suche zu unterstützen und ihn schrittweise auf die Person Jesu Christi und die Gemeinschaft mit Ihm hinzuweisen. „Die Kirche in Polen erfüllt ihre Aufgabe, die Frohe Botschaft zu verkünden, auf verschiedene Arten und an verschiedenen Orten, in den Familien, den Pfarrgemeinden und auch in der Schule. Sie richtet sich an Erwachsene ebenso wie an Kinder und Jugendliche.“ Seit dem Jahr 1990 verlagerte sich die Kinder- und Jugendkatechese hauptsächlich in die Schulen, was jedoch nicht bedeutet, dass der Erwachsenen Katechese sowie der katechetischen Seelsorge für die Kinder und die Jugendlichen in der Pfarrei weniger Beachtung geschenkt werden konnte. Für den schulischen Religionsunterricht ist es charakteristisch, dass die daran teilnehmenden Schüler in ziemlich unterschiedlicher Weise Interesse am Evangelium zeigen und das Niveau ihres religiösen Lebens folglich stark variiert. Es lässt sich ebenfalls bemerken, dass viele Teilnehmer am Religionsunterricht noch nicht über die ihrem Alter entsprechende Reife verfügen. Dies erschwert es, wichtige Lebensentscheidungen zu treffen und diesen Unterricht adäquat durchzuführen. So wird der Religionsunterricht in der Schule mehr zu einem Evangelisierungsprozess – er weckt erstes Interesse für Jesus Christus und Seine Frohe Botschaft, besteht aber weniger in einer Katechese, die tiefer in das Christentum einführt (Direktorium 2010, 10).

Das novellierte Grundsatzprogramm „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce“ aus dem Jahr 2010 stellt die psychologischen Charakteristika von Kindern und Jugendlichen ebenso vor wie es die empfohlenen Rahmenbedingungen und die Art und Weise der Unterrichtsführung beschreibt, welche die Hauptrichtlinien festlegen, um dem Katecheten die persönliche und religiöse Bildung seiner Glaubenschüler zu erleichtern. Dank der Hinweise aus dem Grundsatzprogramm, die sich mit der psychisch-physischen und der religiösen

Entwicklung der Schüler beschäftigen, kann der Katechet die erforderlichen psychologischen und pädagogischen Anhaltspunkte wirkungsvoll berücksichtigen. Gleichzeitig erhält er Werkzeuge an die Hand, die bei der Einbindung des Religionsunterrichts in das schulische Erziehungssystem hilfreich sind.

Darüber hinaus vermitteln die Inhalte aus dem staatlichen Grundsatzprogramm „Podstawa programowa kształcenia ogólnego i wychowania przedszkolnego“ dem Katecheten viel Wissen über die Ansprüche der Lehrer anderer Fächer und werden zu einem praktischen Leitfaden, um die Korrelation des Religionsunterrichts mit den anderen Schulfächern zu planen, durchzuführen und zu realisieren. Der Religionsunterricht in der Schule muss unter anderem im Hinblick auf seine pädagogische Bedeutung und auf die Korrelation zu einem „Element des notwendigen interdisziplinären Dialogs werden“ (*Allgemeines Direktorium* 1997, 73).

Dabei ist jedoch zu bedenken, dass der Religionsunterricht in der Schule nicht alle Aufgaben umfassend erfüllen kann, die sich der Katechese stellen (73). Zweifellos ist die Familie das erste Umfeld für die Katechese, die von der Pfarrgemeinde unterstützt und bestärkt wird. Der Religionsunterricht an der Schule stellt in der Kirche Polens lediglich einen Teil des gesamten Dienstes am Wort dar, dennoch erleichtert und ermöglicht er vielleicht sogar erst den Gesamtprozess der Evangelisierung und der christlichen Bildung bei Kindern und Jugendlichen, die aus Familien mit Migrationshintergrund kommen, oder aus vernachlässigten, nicht funktionierenden oder auch pathologischen Familien stammen. Es scheint, dass der schulische Religionsunterricht insbesondere im Licht einer expandierenden Ideologie der Postmoderne mit ihren utopischen Glücksversprechungen eine große Chance darstellt, den jungen Menschen mit grundlegenden Informationen über Gott selbst zu erreichen.

2. Wie soll der Religionsunterricht angesichts der bezeichneten Anforderungen aussehen?

Das novellierte Grundsatzprogramm „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce“ aus dem Jahr 2010 unterscheidet sich deutlich von seinem Vorgänger „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce“ (Grundsatzprogramm für die Katechese der Katholischen Kirche in Polen) aus dem Jahr 2001, denn es beruft sich nicht nur auf die fundamentalen Inhalte und Aufgaben des Religionsunterrichts sondern unterstreicht die religiöse Bildung des Schülers angesichts der gestellten Anforderungen. Nach diesem Programm lernen die Glaubensschüler selbst auf den Erfolg ihrer Arbeit abzielen und mit dem Religionslehrer zusammen zu arbeiten, der sie bei der Verwirklichung der festgelegten Leistungsanforderungen unterstützt. Folglich ist es sehr wichtig, dass die Schüler genau wissen, welche Leistungsanforderungen sie auf dem gegebenen Niveau beherrschen müssen, wobei es weniger um die Quantität als um die Qualität geht. Dies erfordert, dass die Kenntnisse und Fähigkeiten, welche die Glaubensschüler auf dem entsprechenden Lernniveau erwerben, vorher als konkrete Bildungseffek-

te präsentiert wurden. In Verbindung damit umfasst das Grundsatzprogramm „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce” die Perspektive der Glaubensbildung des Schülers sicher besser und betont mit mehr Nachdruck dessen Selbstständigkeit, denn im Wissen um die Leistungsanforderungen trifft der Schüler allein die Entscheidung über das Niveau der Anforderungen, die er erreichen will. So haben auch Schüler mit geringeren intellektuellen Möglichkeiten die Chance, bessere Ergebnisse auf dem selbst gewählten Niveau zu erzielen (*Direktorium* 2010, 13–14). Wenn die Leistungsanforderungen im Hinblick auf den Wissensstand und die Kenntnisse des Schülers präzise geregelt sind, wird ein gerechteres Bewertungssystem möglich sein, da der Lehrer die Anforderungen nicht aufgrund seiner subjektiven Beobachtungen festlegen sondern sich auf die ausführlichen Absprachen beziehen wird (Niemierko 2007, 144–173; Bilicka 2009; Duksa 2007; Mąkosa 2009).

Wird das alte Grundsatzprogramm „Podstawa programowa” in typischer Weise auf der Grundlage einer objektivistischen Sicht verstanden, dann ist der Lehrer die aktive Person im didaktischen Prozess, folglich besteht der Prozess des Lehrens und Lernens darin, dass Wissen durch die Vermittlung einer kompetenten Person erworben wird. Dies kann direkt (durch den Lehrer) oder indirekt (durch die Verfasser des Lehrbuchs) erfolgen. Die Arbeit mit Material vollzieht sich für gewöhnlich in der Form, dass von bekannten, einfachen und verständlichen Inhalten zu komplexeren Sachverhalten übergegangen wird. Besondere Bedeutung nimmt dabei der logische Aufbau der Lehrpläne und des tatsächlichen Lernens ein. Eine übermäßige Konzentration auf die Lerninhalte schwächt jedoch die Position des Schülers im didaktisch-erzieherischen Prozess, was ein individuelles Lernen erschwert oder sogar verhindert. Zusätzlich hemmt eine zu starke Betonung der Inhalte die physische, psychische, soziale und religiöse Entwicklung des Schülers. Dagegen bevorzugt dies die Schüler, die über ein gutes Gedächtnis und die Fähigkeit verfügen, Lerninhalte logisch zu ordnen, vernachlässigt folglich jedoch andere Fähigkeiten, Interessen und Erfahrungen der Schüler (Osewska 2008, 164–175). Im novellierten Grundsatzprogramm „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce” ist dagegen deutlich eine größere Konzentration auf den Schüler zu sehen, was in Übereinstimmung mit den Untersuchungsergebnissen der aktuellen Entwicklungspsychologie erfolgt. In einem gewissen Sinn spornt das novellierte Grundsatzprogramm dazu an, Lehrpläne und Schulbücher zu entwickeln, in denen die kognitiven, emotionalen, sozialen, sittlichen und religiösen Möglichkeiten des Schülers stärker berücksichtigt werden.

Die Sorge um die religiöse Entwicklung der Schüler in einem kulturellen Kontext, der beständigen Veränderungen unterworfen ist, drückten die Verfasser des novellierten Grundsatzprogramms „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce” dadurch aus, dass sie zunächst in die Ziele der Katechese einführen, welche die allgemeine Richtung der Bildung, der Erziehung und der Initiation des Schülers bestimmen. Es wird darauf verwiesen, dass bereits von der Vorschulerziehung an und während der gesamten Grundschulzeit hindurch die täglichen Erfahrungen des Schülers im Licht des Glaubens interpretiert werden müssen. So hat das jüngere Kind die Chance, sich auf sein eigenes Alltagsleben zu

berufen und darin die Gegenwart Gottes zu erkennen. Großer Nachdruck liegt auch darauf, das Interesse des Kindes an der religiösen Thematik zu wecken und es schrittweise auf den Kontakt zu Gott im Gebet und in der Liturgie hinzuführen. Dies ermöglicht auch dem Kind aus gleichgültigen Familien religiöse Elemente kennen zu lernen, wie das Wesen des Gebets, die christlichen Gebräuche im Verlauf des liturgischen Jahres oder auch die Liturgie der Kirche. In den ersten drei Jahrgangsstufen der Grundschule liegt der Schwerpunkt auf der Hinführung zum Sakrament der Buße und Versöhnung sowie auf der Vorbereitung zum Empfang der Eucharistie, indem die entsprechenden Grundhaltungen ausgebildet werden. Darüber hinaus wird auf die Notwendigkeit verwiesen, das Kind beim Aufbau des Wertesystems, beim Entdecken der christlichen Auffassung von Gut und Böse, beim Erwerb sozialer Fähigkeiten und beim Bewerten seines eigenen Verhaltens und seiner Einstellungen zu unterstützen, ebenso soll seine Motivation bestärkt werden, aus dem Glauben heraus gesellschaftlich-sittliche Grundhaltungen auszuformen (*Direktorium* 2010, 17; 28).

Da die Verfasser des novellierten Grundsatzprogramms „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce“ die psychische, physische und religiöse Entwicklung bei Kindern höherer Jahrgangsstufen an der Grundschule respektieren und die Herausforderungen und die Bedrohungen im Zusammenhang mit der Kultur der Postmoderne bedacht haben, zählen sie es auch zu den Zielen der Katechese, die Schüler für die ekklesiale Problematik und die umgebende Welt zu interessieren. Daneben sollen die Schüler dabei unterstützt werden, Texte religiösen Charakters anzunehmen, zu analysieren und zu interpretieren, um dann eigene Aussagen zur religiösen Wirklichkeit treffen zu können. Im Gedränge der Informationen, Texte und Bilder, welche den Schüler erreichen, ist es unerlässlich, dass dieser die Fähigkeit erwirbt, die religiöse Sprache, die Analyse und die Interpretation religiöser Texte anzuwenden. In diesem Zusammenhang soll der Schüler „die Befähigung entwickeln, die Heilige Schrift, den Katechismus und andere Texte aufmerksam zu hören und die Bedeutung des religiösen Wortes zu verstehen; er entwickelt die Fertigkeit Nachrichten zu suchen, die ihn interessieren, diese dann auch einzuordnen und religiöse Kunstwerke kennen zu lernen; er wird vertraut mit Bibeltexten und anderen religiösen Texten, die für seine Phase der religiösen Entwicklung unentbehrlich sind; er lernt diese bewusst und reflektierend aufzunehmen; er entwickelt Interesse für die verschiedenen Bereiche der Religion; er lernt die Spezifika von Aussagen religiöser Art kennen; im Kontakt mit den Bibeltexten und anderen religiösen Schriften formt er eine christliche Wertehierarchie aus, seine Empfindsamkeit, seinen ästhetischen Geschmack, ein Gefühl für seine eigene Identität als Schüler Christi und eine Grundeinstellung, die von der Liebe zur Kirche und zum Vaterland geprägt ist.“ (39)

Der Erwerb von Fähigkeiten, die aus der Beschäftigung mit Texten religiöser Art resultieren, soll schrittweise dazu führen, dass man sich sowohl im Wort als auch in der Schrift immer besser zu religiösen Themen äußern kann (39).

Von großer Bedeutung scheint es in dieser Phase zu sein, den Schüler für die kirchliche Thematik zu interessieren und in stufenweise in die Liebe zur Kirche und

die Verantwortung für die Kirche einzuführen. Dabei geht es darum, dass der Schüler die Kirche als eigene, nahe und notwendige Gemeinschaft entdeckt, die der Gemeinschaft in der Familie oder im Freundeskreis ähnlich ist (39). Das vom Schüler erworbene religiöse Wissen soll mit seinem täglichen Leben so verknüpft sein, dass er es für unentbehrlich für sein Alltagsleben sowie für das Funktionieren sowohl der weltlichen als auch der ekklesialen Gesellschaft betrachtet (39).

Dagegen erfordern die Bedrohungen durch den Subjektivismus und den sittlichen Relativismus vom Religionsunterricht eine fortdauernde gesellschaftlich-sittliche Bildung des Schülers, die bereits auf der Ebene der Vorschule beginnt und kontinuierlich während aller Etappen seines Bildungswegs weiter geführt wird (40).

3. Wie kann auf die Herausforderungen der Postmoderne geantwortet werden?

Die gewaltigen Veränderungen im Kontext und in den Rahmenbedingungen für die Katechese im 21. Jahrhundert machen die Suche nach neuen didaktisch-erzieherischen Lösungen erforderlich, welche die Realisierung des katechetischen Prozesses positiv beeinflussen (Gellel 2011; Lombaerts 2007; Osewska 2007; Osewska und Stala 2010; Stala 2008; Skreczko 2011; Prijatelj 2008). Weil es in der Kultur der Postmoderne bereits als „unrichtig“ angesehen wird, Anforderungen an sich selbst zu stellen, ist das novellierte Grundsatzprogramm „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce“, das reale Anforderungen an den Schüler präsentiert, eine direkte Herausforderung gegenüber der Postmoderne.

Der Schüler am Gymnasium (In Polen folgen auf den Kindergarten für alle Schüler sechs Schuljahre in der Grundschule und drei Schuljahre am Gymnasium. Die drei auf das Abitur vorbereitenden Jahrgangsstufen können dann am Lyzeum absolviert werden.) durchlebt in Verbindung mit den psychischen und physischen Veränderungen nicht nur eine Identitätskrise sondern daneben eine Vielzahl an Konflikten mit Gleichaltrigen und Erwachsenen. Eine gering ausgeprägte emotionale Stabilität und die Suche nach idealen Vorbildern führen dazu, dass der junge Mensch nicht selten die vorher anerkannten Autoritäten zurückweist. Er sucht seine Idole vorwiegend in der Medienwelt, was in einer Kultur der Postmoderne ziemlich gefährlich erscheint, die eher Berühmtheit, Originalität und bis dahin ungekannten Exzentrizität propagiert. Daher ist es bedauerlich, dass das novellierte Grundsatzprogramm „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce“ den Prozessen der persönlichen Identitätsbildung im Religionsunterricht am Gymnasium nicht mehr Raum gewidmet hat und dass darin keine Grundlagen dafür geschaffen wurden, wie sich der Schüler über die Themen seiner durchlebten Probleme, Krisen und Zweifel aussprechen kann (*Direktorium* 2010, 51–52). Sicherlich ist es wertvoll, das Wissen über die Heilsgeschichte, die Sakramente, das Gewissen und die sittliche Einstellung zu vertiefen, dabei fehlt jedoch die Ver-

bindung des erworbenen Wissens mit dem Alltagsleben des Schülers, insbesondere da sich der Schüler in dieser Phase auf den Empfang des Firmsakraments als Sakrament der christlichen Reife vorbereitet. Als positiv ist anzuerkennen, dass man sich bei der Ausgestaltung der persönlichen Vorbilder auf nachahmenswerte Gestalten aus der Bibel, auf heilige und selige Glaubenszeugen sowie auf die Korrelation des Religionsunterrichts mit der allgemeinen schulischen Erziehung bezieht. Dies verweist auf die bestehenden Verknüpfungen zwischen den Lerninhalten, die in den Religionsstunden und den anderen Fächern erworben werden.

Im 21. Jahrhundert sieht sich der Schüler der gymnasialen Oberstufe vor neuartige Bedrohungen und Herausforderungen gestellt, die ihm die Ausbildung einer authentischen Religiosität erschweren (Lombaerts und Pollefeyet 2004; Gerjoli 2011; Vodičar 2011). Die Einflüsse des Postmodernismus, der keine objektive Wahrheit anerkennt, sind so stark, dass sich der junge Mensch zunehmend von der Überzeugen leiten lässt, seine Ansicht in irgendeiner Angelegenheit sei die wichtigste oder mindestens ebenso wichtig wie die Ansicht einer anderen Person, sogar wenn diese ein Experte auf dem jeweiligen Gebiet ist. Zusätzlich macht sich der junge Mensch meistens diejenigen Anschauungen über Inhalte zueigen, die am häufigsten in den Medien wiederholt und auf Internetseiten präsentiert werden. Wenn der Schüler der gymnasialen Oberstufe die Überzeugung gewinnt, dass es weder eine objektive Wahrheit noch sittliche Normen gibt, führt dies unweigerlich zu der Grundeinstellung eines relativen Verhaltens, das in der gegebenen Situation als berechtigt erscheint oder das direkt seinem Erleben und seiner Stimmung entspricht. Folglich träumt er einerseits – was aktuell durchgeführte Erhebungen auch deutlich belegen – von Treue, Liebe und einer glücklichen Ehe, nimmt andererseits jedoch wahr, dass die angeführten Werte nicht existieren. Aber jeder Gedanke, das Verhalten und sogar die pathologischste Einstellung soll „als Ausdruck der menschlichen Freiheit aufgefasst werden“. In diesem Kontext ermuntern die Verfasser des novellierten Grundsatzprogramms „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce“ den Schüler dazu, unterschiedliche Informationsquellen zu benutzen, auch auf eigene Erlebnisse und Erfahrungen zurückzugreifen, alle zugänglichen informell-kommunikativen Technologien ebenso wie Texte religiöser Art einzubeziehen. Dies wird den Schüler nicht nur dabei unterstützen, seine Ausdruckskraft und -sicherheit zu vervollkommen sondern ihn auch zum Nachdenken über sein Leben bewegen. So eindeutig ist das jedoch nicht ausformuliert. Um einer Einschränkung der Reflexionen über den Menschen vorzubeugen, schlagen die Verfasser des Grundsatzprogramms „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce“ aus dem Jahr 2010 dem Schüler vor, seinen eigenen Platz in der Welt und in der Kirche zu entdecken. Sie unterstützen den Findungsprozess der christlichen Berufung mit der besonderen Betonung der Berufung zum Ehebund und zur Familie (*Direktorium* 2010, 72–73).

Die Autoren des Grundsatzprogramms „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce“ aus dem Jahr 2010 nehmen auch die Gefahr wahr, die mit der Vielfalt der pseudoreligiösen Angebote, mit der Verlorenheit des jungen Menschen, mit der Vereinsamung in einer globalen Zivilisation und mit dem Schwund

des Gefühls für Geschichte, Zeit und Raum verbunden sind. Deshalb unterstreichen sie den Bedarf danach, das Geheimnis des Dreifaltigen Gottes schrittweise näher zu bringen, insbesondere aber auf die Rolle und die Bedeutung Jesu Christi in der Heilsgeschichte zu verweisen. Wenn der Schüler Jesus Christus als Erlöser und Lehrer erfährt und auf diesem Weg zu Ihm hingeführt wird, wird seine Erziehung zu Wahrheit, Liebe und christlichem Engagement begünstigt. Es ist wesentlich, dass der Schüler der gymnasialen Oberstufe zur Selbstbildung und Selbsterziehung angeleitet wird, da es in einer Welt gewaltiger sozialer und kultureller Umbrüche keine Möglichkeit gibt, den Schüler jetzt darauf vorzubereiten, mit allen späteren Herausforderungen zurecht zu kommen, die niemand vorhersehen kann. Es scheint, dass das novellierte Grundsatzprogramm „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce” der Vertiefung des Wissens und der Festigung apologetischer Grundhaltungen im Religionsunterricht der gymnasialen Oberstufe viel Raum widmet, der kritischen Einschätzung von Überzeugungen, Verhaltensmustern und Einstellungen sowie der Konfrontation mit der umgebenden Wirklichkeit jedoch zu wenig (70–102).

Positiv ist zu vermerken, dass das Grundsatzprogramm „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce” aus dem Jahr 2010 um Hinweise für Personen mit unterschiedlichen Behinderungen ergänzt wurde, die im Grundsatzprogramm „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce” aus dem Jahr 2001 noch fehlten. Zweifellos sind die Hinweise, die den Religionsunterricht für Personen mit jeglicher Behinderung betreffen, eine unschätzbare Hilfe dabei, diesen Personenkreis das Geheimnis Gottes entdecken zu lassen, der jeden Menschen liebt, sich um ihn sorgt und will, dass er mit Ihm in Kontakt bleibt (103–126).

Das Grundsatzprogramm „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce” richtet sich gleichermaßen an Katecheten und Religionslehrer, um ihnen einen ganzheitlichen Blick auf die Katechese und den Religionsunterricht im 21. Jahrhundert zu erleichtern. Das novellierte Grundsatzprogramm „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce” legt die Leistungsanforderungen genau fest, die man an die Schüler stellen kann und muss, die am schulischen Religionsunterricht teilnehmen. In Bezug auf das Vorläuferprogramm „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce” aus dem Jahr 2001 kann dies zweifellos als große Errungenschaft und vorteilhafte Änderung angesehen werden. Die Präzisierung der ausführlichen Anforderungen auch im Bereich der Lerninhalte, der Fähigkeiten und der Grundhaltungen erleichtern die Evaluation der Leistungen des Schülers und geben dem Katecheten mehr Sicherheit bei der Bewertung.

„Das Grundsatzprogramm `Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce` bezieht sich auf die einzelnen Etappen der schulischen Erziehung und enthält folgendes:

- die psychologischen Charakteristika der Kinder und Jugendlichen in der jeweiligen Erziehungsetappe;

- das Grundsatzprogramm „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce” umfasst (in der Vorschule wie in der Schule) die katechetischen Ziele – allgemeine Anforderungen, die Aufgaben des Religionslehrers, die Lerninhalte – ausführliche Leistungsanforderungen, empfohlene Rahmenbedingungen und Hinweise zur Realisierung;
- das Verzeichnis der Lerninhalte – ausführliche Anforderungen der anderen Schulfächer, die der Korrelation des Religionsunterrichts mit der schulischen Erziehung dienen;
- Vorschläge für die Zusammenarbeit der katechetischen Umfeldler (Familie und Pfarrgemeinde) (11–12).

* * *

Die in dem novellierten Grundsatzprogramm „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce” aus dem Jahr 2010 enthaltenen Elemente zur psychologischen Charakteristik der Kinder und Jugendlichen, zu den Zielen und Lerninhalten, zu den empfohlenen Rahmenbedingungen, zu den Möglichkeiten der Realisierung und zu den Hinweisen für die Zusammenarbeit der katechetischen Umfeldler sind zweifellos richtungsweisend für Katechese und Religionsunterricht in Polen im 21. Jahrhundert. Unter Bezugnahme auf das Grundsatzprogramm „Podstawa programowa wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego” erinnern sie Katecheten und Religionslehrer an die Anforderungen, welche im Unterricht der anderen Fächer an den Schüler gestellt werden. Dies erleichtert nicht nur die Korrelation und den interdisziplinären Dialog sondern betont die Notwendigkeit einer engen Zusammenarbeit der Erzieher und der anderen Fachlehrer in dem Prozess, den Schüler zur persönlichen und religiösen Reife zu führen. Realismus auf Seiten der Erzieher und Lehrer, konsequent gestellte Leistungsanforderungen und die Zusammenarbeit aller Erzieher und Lehrer der verschiedenen Fächer sind in der Epoche der Postmoderne unerlässlich, um der medialen Illusion sinnvolle Alternativen entgegen zu setzen.

Referenzen:

- Allgemeines Direktorium für die Katechese.** 1997. Vatikan: Kongregation für den Klerus.
- Bilicka, Beata.** 2009. *Kościół w polskich katechizmach i podręcznikach do nauki religii dla dzieci i młodzieży w latach 1945–2001*. Toruń: Wydawnictwo naukowe UMK.
- Davie, Grace.** 2002. *Europe: The Exceptional Case; Parameters of Faith in the Modern World*. London: D.L.T.
- Direktorium für die Katechese der katholischen Kirche in Polen.** 2010. [Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce]. Kraków: WAM.
- Duksa, Piotr.** 2007. *Strategie skuteczności szkolnego nauczania religii w Polsce: Studium peda-*
- gogicznoreligijne w wymiarze interdyscyplinarnym*. Olsztyn: Hosianum.
- Gellel, Adrian.** 2011. Adaptive Religious Education at the Service of Inventiveness: A scientific way of being creative and effective in Religious Education. *The Person and the Challenges* 1:99–111.
- Gerjoli, Stanko.** 2011. Violent Computer Games Pose a Challenge to Education Today. *The Person and the Challenges* 2:119–136.
- Lombaerts, Herman.** 2007. The Impact of the Status of Religion in Contemporary Society upon Interreligious Learning. In: *Interreligious Learning*, 81–86. Leuven: Leuven University Press; Peeters Leuven.

Lombaerts, Herman, und Elżbieta Osewska.

2004. Historical and Geo-Political Reality of a United Europe. In: Saviour Gatt, Herman Lombaerts, Elżbieta Osewska und Alan Scerri, Hrsg. *Catholic Education, European and Maltese Perspectives: Church School's response to future challenges*, 27–43. Floriana: The Secretariat For Catholic Education of the Archdiocese of Malta.

Lombaerts, Herman, und Pollefeyet Didier. 2004. *Hermeneutics and Religious Education*. Leuven: Leuven University Press; Peeters Leuven.

Mąkosa, Paweł. 2009. *Katecheza młodzieży gimnazjalnej w Polsce: Stan aktualny i perspektywy rozwoju*. Lublin: KUL.

Mariański, Janusz. 2012. Johannes Paul II. als moralische Autorität in der polnischen Gesellschaft. *The Person and the Challenges* 1:21–50.

Morciniec, Piotr. 2006. Sens cierpienia czy jakość życia? Jana Pawła II nauczanie o fundamentalnych wartościach. In: Antoni Bartoszek, Hrsg. *Poszukiwaniu sensu cierpienia: Dialog interdyscyplinarny*, 181–195. Katowice: Księgarnia św. Jacka.

— — —. 2009. *Bioetyka personalistyczna wobec zwłok ludzkich*. Opole: Redakcja wydawnictw WT UO.

Niemierko, Bolesław. 2007. *Kształcenie szkolne: Podręcznik skutecznej dydaktyki*. Warszawa: Wydawnictwa akademickie i profesjonalne.

Osewska, Elżbieta. 2005. L'educazione oggi in un'Europa diversificata. In: Flavio Pajer, Hrsg. *Europa, scuola, religioni: Monoteismi e confes-*

sioni cristiane per una nuova cittadinanza europea, 47–64. Torino: SEI.

— — —. 2007. Le pèlerinage à Czestochowa: Lieu d'éducation dans la foi. In : *Lumen Vitae Revue*: 247–265.

— — —. 2008. *Edukacja religijna w szkole katolickiej w Anglii i Walii w świetle „Living and Sharing Our Faith : A National Project of Catechesis and Religious Education”*. Tarnów: Biblos.

— — —. 2011. To Educate in a Diversified Europe. *The Person and the Challenges* 1:72–73.

Osewska, Elżbieta und Józef Stala, Hrsg. 2010. *Religious Education / Catechesis in the Family: A European Perspective*. Warszawa: UKSW.

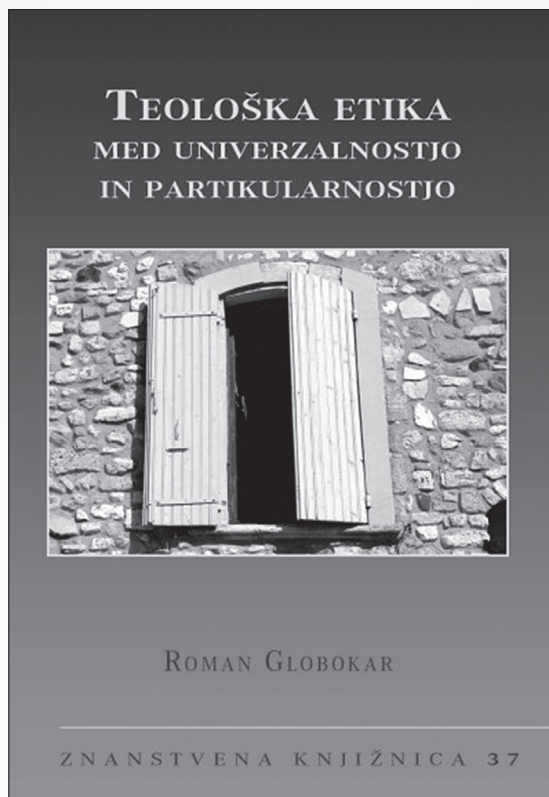
Prijatelj, Erika. 2008. *Psihološka dinamika rasti v veri*. Ljubljana: Teoloska fakulteta Univerze v Ljubljani.

Skreczko, Adam. 2011. *Rola Kościoła katolickiego w kształtowaniu kultury pedagogicznej rodzin w Polsce*. Białystok: Trans Humana.

Stala, Józef. 2008. *Familienkatechese in Polen um die Jahrhundertwende: Probleme und Herausforderungen*. Tarnów: Biblos.

Stala, Józef, und Elżbieta Osewska. 2009. *Anders erziehen in Polen: Der Erziehungs- und Bildungsbegriff im Kontext eines sich ständig verändernden Europas des XXI. Jahrhunderts*. Tarnów: Polihymnia.

Vodičar, Janez. 2011. Religiosität als erwünschte Anregung in der Hermeneutik. In: *The Person and the Challenges* 1:127–150.



Roman Globokar
Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo

Gre za prvo celovito monografijo v slovenskem jeziku s področja teološke etike po 2. vatikanskem koncilu. Zavest o nujnosti etičnega diskruza je tudi znotraj naše družbe čedalje večja in tudi teologija se želi dejavno vključiti v razmišljanje, kaj je dobro za človeka kot posameznika, za človeško družbo in za celotno stvarstvo. Monografija predstavlja velik prispevek tako k opredelitvi etične metodologije kot tudi k uvajanju izrazoslovja na tem področju. Vsebina knjige je na ravni zadnjih dognanj na tem področju v svetovnem merilu.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 272 str. ISBN 978-961-6844-29-1. 14 €.

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

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

Barbara Simonič, Tina Rahne Mandelj in Rachel Novšak Značilnosti in posledice verske zlorabe

Povzetek: Vernost v splošnem pozitivno vpliva na posameznika in prispeva k njegovi blaginji. Vendar pa lahko verska prepričanja postanejo tudi opravičilo za zlorablajoče vedenje. Versko zlorabo lahko opredelimo kot vrsto čustvene zlorabe, pri kateri so vera oziroma njene dimenzije uporabljene kot del različnih vrst nasilja, namesto da bi ga preprečevale. Pri čustveni zlorabi se dogaja odkrita ali prikrita čustvena manipulacija, ko žrtev sprejme ponižujoče vedenje kakega nasilneža, ki je ponavadi pomembna oseba v njenem življenju. Možnost prekinitve tega vzorca vodi v strah pred zapuščenostjo, v občutek nepripadnosti, v zmedo in tudi v obup. Žrtev lahko začne verjeti, da je zlorablajoče vedenje edini možni način povezanosti, sprejemanja, odobravanja in izkazovanja ljubezni in da je to tudi način, kako ohraniti božjo milost in stik z Bogom.

Ključne besede: zloraba vere, čustveno nasilje, odnos z Bogom, psihoterapija, zloraba (pomembnega) odnosa

Abstract: **Characteristics and consequences of religious abuse**

Faith generally has a positive impact on the individual and contributes to well-being. However, religious beliefs can also become an excuse for abusive behavior. Religious abuse can be defined as a type of emotional abuse, where religion and its dimensions give rise to aggression, as opposed to preventing it. The result can be either overt or covert emotional manipulation, whereby the victim allows for the humiliating behavior by the perpetrator, usually a significant other. Choosing to put an end to this pattern leads to the triggering of a deep fear of abandonment, feelings of disconnection, confusion and despair. The victim begins to believe that the abusive behavior is the only possible way (a means) for connection, acceptance, approval and expression of love, and that it also provides a way to maintain the grace of God and connection with God.

Key words: abuse of faith, emotional violence, relationship with God, psychotherapy, abuse of (important) relationship

Vernost – ne glede na religiozno orientacijo – navadno igra pozitivno vlogo pri preprečevanju vseh vrst zlorab. Mnoge raziskave kažejo, da so različni vidiki vernosti, kakor so visoka verska aktivnost, osebna vera, vključenost v različne ver-

ske skupine, pozitivno povezani s kvaliteto in zadovoljstvom v zakonskih odnosih, s trajanjem zakona, s pozitivnimi vidiki starševstva, negativno pa so povezani z nasiljem v družinskem krogu (Dudley in Kosinski 1990; Filsinger in Wilson 1984; Glenn 1982; Hansen 1987; Heaton in Pratt 1990; Larson in Goltz 1989). Mnoge verske skupnosti obsojajo izvajanje vsakršne oblike nasilja in zavzemajo pomembno aktivno in pozitivno vlogo pri preprečevanju zlorabe otrok, obenem pa poudarjajo tudi pomembnost procesa zdravljenja žrtev vseh vrst zlorab (Ellison, Bartkowski in Anderson 1999, 90–91). Zaradi vsega tega je velikokrat težko verjeti, da lahko vera oziroma neki način verskega dožemanja prispeva tudi k degradaciji in ponižanju posameznikov in da lahko postane opravičilo za zlorablajoče vedenje (Bottoms idr. 2004, 88–89). Od vere se namreč pričakuje, da bo zagotavljala temelje za moralno delovanje in da bo spodbujala blaginjo vsakega človeka, ne pa dovoljevala kakršnegakoli poniževanja in nasilja (Bottoms idr. 1995, 86).

1. Verska zloraba je zloraba vere

Kadar duhovnost, vera oziroma neko določeno versko prepričanje ali ravnanje nastopajo v povezavi z različnimi vrstami zlorab, lahko govorimo o »verski zlorabi«. V teh primerih se dogaja zloraba ali napačna razlaga verskih in duhovnih vrednot, napačna interpretacija vlog, ki jih ima veren posameznik, ali drugih vidikov vernosti in religioznosti, s tem pa se opravičujejo in dovoljujejo različne žalitve, napadi, zanikanje odgovornosti za različne vrste zlorablajočega vedenja. Posameznik si poskuša zmanjšati krivdo ali pa v verskih prepričanjih išče legitimno pravico za zlorablajoče vedenje (rabelj na ta način ohranja pozitivno samopodobo) (Bottoms idr. 1995, 90; Saradjian in Nobus 2003, 919). V takšnih primerih verska in duhovna prepričanja igrajo glavno vlogo pri spodbujanju nasilja, namesto da bi takšno vedenje preprečevala. Vendar pa navadno vernost sama po sebi ni dovolj: možnost za zlorabo je večja, ko so navzoči še drugi faktorji, kakor so na primer osebnotne motnje ali travmatična preteklost pri osebah, ki zlorablajo (Capps 1995, 54–55). Osebe s temi osebnotnimi značilnostmi in izkušnjami imajo lahko resne čustvene, relacijske in kognitivne težave, ki vodijo v popačeno razumevanje Svetega pisma oziroma drugih duhovnih spisov, teologije in hierarhije odnosov (Cumella 2005, 17). Tisti, ki zlorablajo, ponavadi izbirajo posamezne vidike verskih, kulturnih in moralnih vrednot in z njimi poskušajo opravičiti in pojasniti zlorabo. Verska in duhovna prepričanja, ki so navadno sama po sebi nekaj dobrega, pozitivnega in lepega, so tako popačena in postanejo del zlorablajočega mišljenja (Saradjian in Nobus 2003, 917–918). Zlorablajoči so prepričani, da jim nekateri vidiki vernosti dajejo dovoljenje za zlorabo. Posebej pa je treba pri vsem tem poudariti, da vera ni tista, ki bi bila sama po sebi zlorablajoča, ker je tudi vera pri tem zlorabljena. Odgovornost za zlorabo ni na strani vere kot takšne, ampak na strani zlorabljevalcev in nasilnežev.

2. Dva glavna okvira verske zlorabe: institucionalna verska zloraba in verska zloraba v družini

Na versko zlorabo lahko naletimo v okviru različnih verskih institucij. Tukaj je še zlasti izrazit vidik zlorabe položaja, ki ga ima kak dostojanstvenik ali kaka druga oseba (npr. katehet, pastoralni sodelavec ...). Ponavadi so takšni ljudje za vernike avtoriteta in tudi nekdo, na katerega se je možno zanesti, obenem pa oseba, prek katere imajo verniki vez z Bogom. Ob verski zlorabi pa govorimo o zlorabi položaja moči, ki jo daje neka služba, saj lahko posameznik v njej razvija svoje sebične interese (Cumella 2005, 17; Sperry 2008, 94). Zloraba se v takšnih primerih dogaja prek sklicevanja na doktrino, navadno pa se razvije iz povsem osebnih vzgibov, ko posameznik, ki hoče uresničiti svoje osebne potrebe, uporabi svoj položaj oziroma zlorabi versko prepričanje kot opravičilo svojega ravnanja (Damiani 2002, 43).

Cumella (2005, 17–19) navaja nekaj oblik oziroma značilnosti verske zlorabe: avtoritarnost (zlorablajoči na položaju so prepričani, da opravljajo poslanstvo s tem, ko pričakujejo od vernikov, da jih bodo ubogali, saj bodo tako ubogali tudi Boga),¹ zastraševanje (rutinska grožnja s kaznijo, z izobčenjem, z večnim prekletstvom, da bi prisilili vernike k poslušnosti), teroriziranje (manipuliranje s strahovi, s sramom in s krivdo vernikov), podrejenost (uveljavljanje vpliva nad neizkušeni, naivnimi in nesamostojnimi posamezniki, ki iščejo močnega voditelja), manipulacija (sprevrčanje božje besede tako, da ta potrjuje osebno mnenje zlorablajočih), iracionalnost (zaradi popačenja božje besede lahko interpretacije zelo nasprotujejo ena drugi in tudi resničnosti), izolacija (kritiziranje sveta kot prostora nezaslišane grešnosti in skušnjav, v katerem primanjkuje pozitivnih stvari in možnosti za odrešenje), elitizem (propagiranje lažnega ponosa in poudarjanje, da so izbranci samo tisti, ki sledijo), zaslepljenost (spodbujanje dvoma o sebi, negotovosti, krivde in zmede glede identitete: to ustvarja pri pripadnikih notranji konflikt, ki slabi njihovo jasnost presojanja).

Verska zloraba pa se lahko dogaja tudi v bolj intimnem okolju, recimo v družini. Tedaj ima nekoliko drugačne značilnosti. O verski zlorabi v družini lahko govorimo, kadar oseba, ki zlorablja, z verskimi prepričanji opravičuje in utemeljuje tako fizične kakor čustvene oblike zlorab družinskih članov, navadno otrok ali partnerja. Po nekaterih podatkih je to mogoče še zlasti zaznati v religijah, ki so v bistvu bolj fundamentalistično usmerjene (Dyselin in Thomsen 2005, 291; Ellison, Bartkowski in Anderson 1999, 89). V povezavi s tem raziskave kažejo, da je pri obravnavi zlorabe v družinskem sistemu vernost lahko pomemben dejavnik in da je treba na zlorabo, ki je povezana z vernostjo in ima zato še posebne specifične, gledati drugače in jo obravnavati drugače kakor druge oblike zlorab, pri katerih vernost ne igra tako ključne vloge (Bottoms idr. 1995, 107).

V družinskem kontekstu se verska zloraba lahko pokaže na več načinov, poznamo pa dva temeljna. Pri prvem govorimo o tem, da na primer v teoloških razlagah

¹ V članku bomo za odnos z najvišjim duhovnim bitjem uporabili ime »Bog«, kar pa ne pomeni, da se verska zloraba dogaja samo v krščanstvu. Poleg krščanskega Boga mislimo tudi na druga najvišja duhovna bitja različnih verstev ali duhovnih usmeritev.

in utemeljitvah in glede verskih resnic oseba, ki zlorablja, išče utemeljitev in dovoljenje za fizično nasilje nad partnerjem ali za kaznovanje otrok (Bottoms idr. 2004, 87–88; Dyselin in Thomsen 2005, 292; Nason-Clark 2004, 303–304). Pri drugem načinu pa je to čustvena zloraba: s širjenjem verskih prepričanj, ki so lahko zastrašujoča, se ustvarjajo pri zlorabljenih osebah občutja strahu in krivde, sramu, neprimernosti, zato se ta človek počuti samega, čudnega, manjvrednega, zavrnjenega ali celo prekletega (Capps 1995, 51–53). Pri vseh teh oblikah je podoba sebe, drugih in odnosov z drugimi, vključno z odnosom do Boga, ki je navadno za žrtev poseben in pomemben odnos, popačena (Damiani 2002, 45–46).

3. Verska zloraba kot čustvena zloraba

V vseh teh zlorablajočih primerih smo – ob morebitnem fizičnem ali drugem nasilju – priče čustvenemu nasilju oziroma čustveni zlorabi. Čustvena zloraba ima veliko obrazov in ponavadi jo je težko definirati, saj so to zelo prefinjene oblike čustvene manipulacije. Loringova (1998, 4) loči dve obliki čustvene zlorabe: odkrito in prikrito. O odkriti govorimo takrat, kadar se dogaja odkrito poniževanje (npr. izoliranje, verbalne žalitve in zasmehovanje, zloraba nadzora nad sredstvi kontrole ...). Prikrita čustvena zloraba je bolj subtilne narave in jo je težje prepoznati, saj je navadno prikrita z manipuliranjem (npr. zanikanje ali prikrivanje zlorabe, prikazovanje zlorabe kot nečesa, kar je dobro za žrtev, subtilne grožnje, da bo drugače žrtev ostala sama itd.). Ne glede na vrsto zlorabe ali stopnjo zavedanja žrtve, da je to čustvena zloraba, žrtev sprejme to ponižujoče vedenje nasilneža in to vedenje tudi idealizira kot nekaj, kar je dobro zanjo (Miller 1992, 104). Ponavadi je to pomembna oseba v njenem življenju (starši, partner, duhovna ali kaka druga avtoriteta ...) in zato ji je ključno, ohraniti odnos z njo. Kakršnakoli možnost odmika od tega vzorca pa vodi v strah pred zapuščenostjo, v zmanjšanje samozavesti, v zmedo in tudi v obup. Žrtev začne verjeti, da je zlorablajoče vedenje edini način povezanosti, sprejemanja, odobravanja in izkazovanja ljubezni oziroma da si drugačnega ravnanja ne zasluži (Sperry 2008, 101–102).

V družini, v odnosih med starši in otroki, se čustvena zloraba v najbolj grobi obliki kaže kot aktivno namerno, sadistično in kruto vedenje staršev: naletimo na teroriziranje, poniževanje, zastraševanje, ignoriranje potreb in na kritiziranje, vse to pa vodi v končno zavračanje in ponižanje otroka (Iwaniec, Larkin in Higgins 2006, 74). Medtem ko glavni namen staršev pri tem navadno ni to, da bi škodili otroku, pa njihovo vedenje posreduje otroku sporočilo, da je nevreden, neljubljen ali neprimeren. Starši so prepričani, da s takšnim načinom delajo za otrokovo dobro in da to ni posledica njihove hudobije ali maščevalnosti. To je preprosto njihova dolžnost. Težava je, da starši pri tem ponavadi niso v polnem stiku s svojimi občutki in dejanji (disociacija). Navadno je takšna čustvena zloraba povezana z zgodovino zlorabe pri starših in z neprimernim odnosom njihovih staršev do njih samih (Capps 1995, 47).

Poznamo mnogo konkretnih primerov, ko je čustvena zloraba podložena z verskimi elementi in se dogaja prikrito ali odkrito čustveno nasilje. To so, na primer,

napačne interpretacije verskih besedil; grožnje z božjo kaznijo – odtod podoba grobega in neljubečega Boga –; neprimerna interpretacija verskih prepričanj in dogem, ki jih otroci ne morejo razumeti in so zanje travmatične; zanikanje čustev, saj naj bi bila nekatera čustva slaba ali grešna, zato je nedovoljeno izrazito izražanje (npr. jeza je eden od sedmih glavnih grehov); poudarjanje pomena perfekcionizma, iz katerega izvira sram, saj oseba velja za nepopolno in grešno, če se ne vede tako, kakor zahtevajo nekateri verski predpisi; dobesedna interpretacija verskih spisov, ko se otrokovemu slabšemu vedenju pripisuje aktivnost hudega duha, ki je otroka obsedel ... (Bottoms idr. 1995, 86–91; Greven 1991, 192). Včasih obstaja tudi prepričanje, da otroci na ta svet pridejo s svojo voljo, ki ni dobra in je nekaj slabega, zato je dolžnost staršev, da zlomijo to naravno voljo otrok, saj bodo otroci le tako sposobni biti dovzetni za primerno in želeno vzgojo staršev in tudi živeti po božji volji. To pa je mogoče doseči tudi prek grobega telesnega kaznovanja ali s čustvenim zastraševanjem in zanemarjanjem (Capps 1995, 38).

Čustvena zloraba pomeni vedenje, ki je vztrajno in se ponavljajo dalj časa, z njim pa neki posameznik sistematično uničuje notranji jaz drugega. Temeljne predstave, občutja, doživetja in osebne značilnosti žrtve so s tem nenehno znikane, podcenjevane in zaničevane. Žrtev tako začne doživljati te vidike jaza kot resno oškodovane ali celo kot manjkajoče (Loring 1998, 1). Poleg tega zlorabljaajoče vedenje navadno pomeni edine znane in ustaljene vzorce komunikacije in interakcije, ki so zapisani v človekovo biopsihično strukturo. Zloraba namreč vpliva na tiste dele možganov (orbitofrontalni del) in na krogotoke, v katerih poteka regulacija čustev in so v njih zapisani notranji modeli navezanosti oziroma stika (Schoore 2003, 120–124). Predvsem zloraba v otroštvu in v mladosti ima takšen vpliv na razvijajoče se razumevanje sebe in drugih in s tem tudi na izoblikovanje celotne psihične strukture in funkcioniranja v medosebnih odnosih. Še najbolj so posledice daljnosežne, kadar zlorablja oseba, s katero ima žrtev pomemben odnos (odnos navezanosti). Tedaj se hkrati z zlorabo popačijo tudi temeljne izkušnje odnosa, saj ga zloraba zaznamuje z občutki sramu in strahu, z nepristnostjo, z nezaupanjem in s prilagajanjem drugemu na način, da oseba izgubi/zataji samo sebe. Vse to jo zaznamuje do te mere, da te (popačene) vzorce vedenja in doživetja sebe in drugih ter odnosov posploši in jih ponavlja (Iwaniec, Larkin in Higgins 2006, 75–76). Vzorec zlorabljaajočega vedenja lahko postane način čustvene regulacije in oblika obrambnega sistema, ko drugačno vstopanje v odnose in v bivanje v njih sploh ni več možno (Kompan Erzar 2006, 152–155; Stolorow 2007, 11).

4. Psihične, odnosne in duhovne posledice verske zlorabe

Čustvena zloraba, ki je podložena z verskimi izhodišči, ima posledice na vseh ravneh posameznikovega funkcioniranja, na sistemski, na medosebni in na intrapsihični ravni, pa tudi na duhovni ravni (Novšak, Rahne Mandelj in Simonič 2012, 36–39; Simonič, Rahne Mandelj in Novšak 2013, 342). Predvsem odnos z

Bogom je tisti, ki pri tovrstni zlorabi utрпи še posebno zaznamovanost. Za vernike je odnos z Bogom pomemben odnos navezanosti (npr. Kirkpatrick 2005), verska zloraba pa popači doživetje tega odnosa. Kadar nekdo uporablja in zlorablja moč vere in pomembnost odnosa, ki ga ima posameznik z Bogom, za to, da svoja zlorabljaljoča dejanja opraviči in nadaljuje, tudi žrtev to bolj verjetno sprejme kot nekaj normalnega in nedvoumnega, kot nekaj, kar je navzoče v vseh odnosih, tudi v odnosu z Bogom. Psihično gledano, lahko žrtev odnos z Bogom dojema kot popačenega do te mere, da celo iz tega odnosa črpa moč in utemeljitev za vztrajanje v zlorabi (npr. žena lahko prenaša možovo poniževanje, ker verjame, da bo sebična in s tem grešna v božji oče, če ne bo potrpežljiva) (Novšak, Rahne Mandelj in Simonič 2012, 34).

4.1 Individualna raven

Na individualni ravni čustvena zloraba pušča popačenje shem glede samega sebe in glede odnosov z drugimi, ki so ključnega pomena za delovanje posameznika, saj vodijo procesiranje informacij, interpretacijo izkušenj in doživetje samega sebe. Čustvena zloraba v posamezniku ustvarja občutek izoliranosti, dvoma vase, nevrednosti, svoje lastne nemoči, krivde, sramu in strahu, saj je zlorabljaljoče in manipulativno vedenje v posamezniku uničilo njegov notranji »kompas«. Posameznik se ne zmore več zanesti nase, ni v stiku s svojimi občutki, z osnovnimi potrebami in čustvi, nima pravilne notranje orientacije, ki bi ga usmerjala v doživljanju sebe in v odnosih, zato se velikokrat pusti zlorabljeni dalje (Gibb in Abela 2008, 163).

4.2 Medosebna raven

K temu, da ima čustvena zloraba lahko tako veliko moč, veliko prispeva tudi neustavljivo hrepenenje človeške narave po odnosih. Pri čustveni zlorabi so zlorabljaljoči vzorci prepoznani kot tisti, ki omogočajo stik in povezanost: stik in povezanost sta resda patološka, vendar zaradi potrebe po odnosu kljub vsemu boljša, kakor pa če odnosa sploh ne bi bilo. Zato žrtev s spremembo, ki bi vodila proč od zlorabljaljočih vzorcev, tvega zavrnitev in zapuščenost, to pa je zanj hujše kakor zlorabljaljoči odnos. Na medosebni oziroma odnosni ravni se posledice zlorabe kažejo kot močna, nasprotujoča si doživljanja, saj oseba lahko doživlja ob zlorabi največjo grožnjo, hkrati pa največjo bližino. Takšne paradokсне in nepredvidljive izkušnje dajejo okvir vsem osebnim interakcijam, predvsem pa zelo ovirajo iskreno in odprto čustveno izražanje in zaupnost v intimnih odnosih, saj ne omogočajo varnega odnosa in s tem tudi prostora za ranljivost, v katerem bi bilo mogoče strah in sram, ki ju navadno producira čustvena zloraba, ubesediti (Iwaniec, Larkin in Higgins 2006, 76).

4.3 Sistemska raven

Na širši, sistemski ravni se čustvena zloraba zapiše v jedro družinskega sistema kot celote, saj je vzorec čustvene zlorabe tisto temeljno vzdušje, ki zagotavlja družini ravnovesje in pripadnost, pa tudi če je to patološko. Prek prevzemanja

vlog, razmejitev in načina komunikacije se čustvena zloraba prenaša tudi medgeneracijsko, saj so to najbolj znane in domače interakcije med družinskimi člani, s tem je zagotovljena celovitost družine kot sistema, to pa je temeljna sistemska potreba (Gostečnik 2010, 21–24). Na ravni širšega sistema predanost posameznim vzorcem, ki so lahko tudi zlorablajoči, pomeni pripadnost širši skupnosti. Kakršnokoli drugačno vedenje bi pomenilo odmik od norm in od socialnih pričakovanj, ki veljajo v nekem okviru, s tem pa oseba tvega izgubo zaupanja, časti, občutke krivde in neprimernosti (Griffith 2010, 126–127). Predvsem sram je tisto čustveno gonilo vsake zlorabe v sistemu, čustvo je namreč tisto, kar žrtvi preprečuje, da bi razkrila resnico, saj bi se ob razkritju počutila nevzdržno: preveč grdo, izpostavljenost in ranljivo (Bradshaw 1988, 237).

4.4 Duhovna raven

Vsaka zloraba, ne samo verska, ima vpliv na duhovnost in na versko prakso žrtve, predvsem na globino doživljanja in dojemanja Boga in odnosa z njim (Kennedy in Drebing 2002, 226–227). Posledice čustvene zlorabe se kažejo na človekovem duhovnem področju, saj človek lahko izgubi zaupanje v Boga ali doživi zmedo v odnosu z Bogom, jezo na Boga, občutke zavrnjenosti od Boga, dojemanje Boga kot nekoga, ki kaznuje, ali notranji konflikt (spoznanje, da osebo Bog sprejema le, če tudi ona sprejema rablja z vsem, kar to nosi s sabo) (Bottoms idr. 2004, 92). Vera, ki nastopa v povezavi z zlorabo, prispeva dodatno kompleksnost in še dodatno oteži izkušnjo zlorabe, saj ima dvojna zloraba (zloraba človekovega osnovnega zaupanja v odnose in zloraba človekove potrebe po duhovni dimenziji in podpori) močno sporočilo za žrtve. Tako se morajo ukvarjati ne samo s travmo, povezano s starševskim in partnerskim izdajstvom ali z razočaranjem nad kako versko avtoriteto ali dogmo, ampak tudi z dodatnim obupom, ki je povezan z osebnostno vero in z doživljanjem izdajstva Boga. Postavlja se vprašanje: »Kako je Bog lahko dovolil, da se je kaj takega zgodilo meni?« Veliko je lahko jeze, ki pa sama po sebi ni nekaj slabega, ampak je tukaj popolnoma legitimna. A če ta jeza ni primereno kanalizirana in izražena, lahko vodi v zagrenjenost ali cinizem proti vsemu, kar je duhovnega (Henke 1996). Vse to lahko še poslabša sposobnost soočanja z zlorabo, namesto da bi odnos z Bogom igral pozitivno vlogo pri prepoznavanju in pri predelavi zlorabe.

Nekatere žrtve poročajo, da jim je odnos z Bogom pomagal pri okrevanju in pri predelavi zlorabe, druge pa pravijo, da čutijo jezo na Boga, da se čutijo od njega zavrnjene ali pa ga doživljajo kot nekoga, ki kruto kaznuje (Gostečnik idr. 2011, 275–276; Kennedy in Drebing 2002, 226). Že Durhkeim (1995, 419–421) je poudarjal, da je ena glavnih funkcij religije zagotavljanje občutka varnosti, kadar smo ranljivi. Če se zloraba izvaja v imenu Boga, je žrtev tega občutka varnosti oropana, to pa samo še poveča travmatičnost zlorabe in zmanjša zmožnosti za učinkovito soočanje z zlorabo (Bottoms idr. 2004, 91). Pargament (1997, 2–5) pravi, da je za mnoge ljudi vera pomemben vir, ki pomaga pri soočanju z dnevnimi eksistencialnimi stiskami. Žrtve verske zlorabe pa imajo zaradi izkušnje takšne zlorabe lahko okrnjeno možnost, da bi Boga imele za vir, ki bi jim bil v pomoč pri soočanju s po-

sledicami zlorabe. Kirkpatrick (2005, 55–74) pravi, da odnos z Bogom lahko razumemo kot odnos navezanosti in da Bog za nekatere osebe pomeni osebo navezanosti, še posebno za tiste, ki s starši niso vzpostavili varne navezanosti. Če se je zloraba zgodila v imenu Boga, žrtve lahko čutijo rano v navezanosti, to pa vodi v zmanjšanje virov za učinkovito soočanje z zlorabo. Iz vseh teh pogledov vidimo, da je odnos z Bogom za vernike pomemben osebni odnos in da je Bog pomembna oseba. Zaradi pomena tega odnosa je teža verske zlorabe še večja in ranjenost še globlja, okrevanje pa težje. Navzoč je še dodatni občutek izdajstva, verska zloraba pa je še posebno škodljiva, če žrtve verjamejo, da je zloraba dejanje, ki je del božjega načrta, in da je to način, kako jih Bog kaznuje za grešnost. Ker žrtve mislijo, da so si svojim načinom življenja zaslužile takšno kazen, ker čutijo krivdo, se izogibajo razkritju zlorabe, zlorabljevalci pa lahko nadaljujejo svoje početje in možnosti, da bi jih odkrili ali kaznovali, so še manjše (Bottoms idr. 2004, 102).

5. Soočanje s posledicami verske zlorabe

Okrevanje po verski zlorabi je zelo dolg proces. Žrtev mora spremeniti celoten pogled na življenje in na svet okoli sebe, preoblikovati je treba tudi razumevanje Boga in odnos z njim. Zdravo okrevanje po verski zlorabi se mora začeti z razumevanjem tega, kaj se je zgodilo in kako. Dejanje/dejanja je najprej treba poimenovati »zloraba«, to pa žrtvi pomaga, da razlikuje med pravilnim in napačnim, obenem pa, da se ne krivi za to. Odgovornost za zlorabo je treba vrniti zlorabljevalcu, to je ključnega pomena v procesu okrevanja. Poleg tega, da je treba zlorabo ustaviti, pa je pri čustveni zlorabi ključno, da se poišče in razkrije čustvena dinamika, ki je poganjala in ohranjala zlorablajoče vedenje, in da se pokaže možnost za vstopanje v nove, drugačne, varne odnose (Rothschild 2000, 114–115). Nena zadnje pa se mora zlorabljen oseba naučiti tudi, kakšna je prava narava božje milosti, ljubezni in odpuščanja (Damiani 2002, 45).

Žrtev mora najti drugačno perspektivo za življenje, predvsem pa preoblikovati razumevanje sebe, svoje vrednosti in ranljivosti, dojemanje Boga in vere ter odnosa z njim. Ta proces je zahteven, saj je žrtev čustvene zlorabe ves čas verjela, da je bilo to, kar se je dogajalo, edino pravilno, zato z drugačnim načinom vedenja in razumevanja tvega prekinitev odnosov, tudi odnosa z Bogom. Žrtev mora poiskati nove vire podpore in pomoči pri preoblikovanju svojega dojemanja varnosti in trdnosti (do sedaj je edino varnost in trdnost pomenil patološki vzorec zlorabe, ki je bil žrtvi domač). Ker je to težka pot, osebe velikokrat poiščejo tudi terapevtsko pomoč. Cumella (2005, 20) pravi, da terapevtsko pristopanje k čustveni zlorabi, ki se povezuje z verskimi vidiki, zahteva vso previdnost. Terapevt mora paziti na nekatere temeljne dimenzije. Zavezan je k spoštovanju klientove religiozne usmeritve, ne glede na to, ali je sam veren ali ne. Poleg tega vera sama po sebi ni zlorablajoča – verska zloraba se namreč zgodi, ko je vera zlorabljen kot argument za čustveno nasilje oziroma kako drugo obliko nasilja. Terapevt mora v kontekstu spoštljive drže voditi klienta k odkrivanju in opisovanju možnih zlorablajočih iz-

kušenj, pri tem pa mu mora pomagati ohraniti lepe in čiste izkušnje, ki so povezano z vernostjo.

Terapevtski odnos mora biti izkušnja, ki je čustveno varna, kjer je mogoče biti ranljiv, empatičen in sočuten, odziven, kjer je mogoče zaupati sebi in drugemu in verjeti, da to v odnosu ne bo zlorabljeno – to so izkušnje, ki jih zlorabljene osebe niso vajene oziroma so prepričane, da vse to dobijo v odnosu, ki je zlorabljač. Eden glavnih terapevtskih ciljev je, preseči vzorce teh zlorabljačih odnosov (Simonič 2010, 326–327). Sprememba se zgodi, ko klient spozna, kaj se je dogajalo in kakšno vlogo v njegovem življenju so imele vsebine, ki so mu bile posredovane. Cumella (2005, 20) navaja nekatere temeljenje čustvene vsebine, na katere se je treba usmeriti v terapevtskem delu s posamezniki, ki so utrpeli versko zlorabo. Vse te čustvene vsebine so nekako povezane z občutkom izgube oziroma degradacije. Preučiti je treba občutja ničvrednosti in sramu in pokazati, da posamezniku pripadata osebno dostojanstvo in samospoštovanje; poudariti moramo zdravo predanost in zaupanje v Boga namesto potrebe po kontroli; preiskati pretirane in nenehne občutke krivde namesto zaupanja v božje odpuščanje; se obrniti na strah pred kaznovanjem, ki preglaši vero v božjo ljubezen; razkrinkati rigidno moralnost in legalizem, ki ne dajeta prostora resnični milosti in brezpogojni ljubezni; pokazati, da so na drugem polu pričakovanega izdajstva in nezaupanja možni tudi zdravi in zaupni odnosi; duhovno zmedenost voditi k jasnosti in zreli vernosti; ovrednotiti je treba tudi občutek izgube nad tem, da je bila oseba oropana resnične lepote in globine duhovnosti. Z vsem tem počasi nastane nov prostor za sprejemanje odgovornosti zase in za prihodnje življenje, za ustvarjanje novih, bolj varnih in iskrenih odnosov. To pa pomeni pridobivanje drugačne funkcionalnosti in rast pristne, globoke in zdrave duhovnosti.

Reference

- Bottoms, Bette L., Phillip R. Shaver, Gail S. Goodman in Jianjian Qin.** 1995. In the name of God: A profile of religion-related child abuse. *Journal of Social Issues* 51:85–111.
- Bottoms, Bette L., Michael Nielsen, Rebecca Murray in Henrietta Filipas.** 2004. Religion related child physical abuse: Characteristics and psychological outcome. *Journal of Aggression, Maltreatment & Trauma* 8:87–114.
- Bradshaw, John.** 1988. *Healing the shame that binds you*. Deerfield Beach: Health Communications.
- Capps, Donald.** 1995. *The child's song: The religious abuse of children*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Cumella, Edward J.** 2005. Religious abuse. *The Remuda Review: The Christian Journal of Eating Disorders* 4:17–20.
- Damiani, Rich.** 2002. Spiritual abuse within the church: its damage and recovery process. *Evangel* 20:42–48.
- Dudley, Margaret G., in Frederick A. Kosinski.** 1990. Religiosity and marital satisfaction: A research note. *Review of Religious Research* 32:78–86.
- Durkheim, Emile.** 1995. *The elementary forms of the religious life*. New York: The Free Press.
- Dyselin, Christopher W., in Cynthia J. Thomsen.** 2005. Religiosity and risk of perpetrating child physical abuse: An empirical investigation. *Journal of Psychology and Theology* 33:291–298.
- Ellison, Cristopher G., John P. Bartkowski in Kristin L. Anderson.** 1999. Are there religious variations in domestic violence? *Journal of Family Issues* 20:87–113.
- Filsinger, Erik E., in Margaret R. Wilson.** 1984. Religiosity, socioeconomic rewards, & family

- development: Predictors of marital adjustment. *Journal of Marriage and the Family* 46:663–670.
- Gibb, Brandon E., in John R.Z. Abela.** 2008. Emotional abuse, verbal victimization, and the development of children's negative inferential styles and depressive symptoms. *Cognitive Therapy and Research* 32:161–176.
- Glenn, Norval D.** 1982. Interreligious marriage in the United States: Patterns and recent trends. *Journal of Marriage and the Family* 44:555–566.
- Gostečnik, Christian.** 2010. *Sistemske teorije in praksa*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Gostečnik, Christian, Tanja Repič Slavič, Saša Poljak Lukek in Robert Cvetek.** 2011. Travmatsko izkustvo in dojemanje religioznost. *Bogoslovni vestnik* 71:265–277.
- Greven, Philip J.** 1991. *Spare the child: The religious roots of punishment and the psychological impact of physical abuse*. New York: Knopf.
- Griffith, James L.** 2010. *Religion that heals, religion that harms*. New York: The Guilford Press.
- Hansen, Gary L.** 1987. The effect of religiosity on factors predicting marital adjustment. *Social Psychology Quarterly* 50:264–269.
- Heaton, Tim B., in Edith L. Pratt.** 1990. The effects of religious homogeneity on marital satisfaction and stability. *Journal of Family Issues* 11:191–207.
- Henke, David.** 1996. Spiritual abuse. Watchman Fellowship Profile. http://www.watchman.org/Watchman_Fellowship_Spiritual_Abuse_Profile.pdf (pridobljeno 15. 7. 2013).
- Iwaniec, Dorota, Emma Larkin in Siobhán Higgins.** 2006. Research review: Risk and resilience in cases of emotional abuse. *Child and Family Social Work* 11:73–82.
- Kennedy, Paul, in Charles E. Drebing.** 2002. Abuse and religious experience: a study of religiously committed evangelical adults. *Mental health, religion & culture* 5:225–237.
- Kirkpatrick, Lee A.** 2005. *Attachment, evolution, and the psychology of religion*. New York, London: The Guilford Press.
- Kompan Erzar, Katarina.** 2006. *Ljubezen umije spomin*. Ljubljana: Brat Frančišek, Frančiškanski družinski inštitut in Celjska Mohorjeva družba.
- Larson, Lyle L., in Walter J. Goltz.** 1989. Religious participation and marital commitment. *Review of Religious Research* 30:387–400.
- Loring, Marti Tamm.** 1998. *Emotional abuse: The trauma and the treatment*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Miller, Alice.** 1992. *Drama je biti otrok*. Ljubljana: Založba Tangram.
- Nason-Clark, Nancy.** 2004. When terror strikes at home: The interface between religion and domestic violence. *Journal for the Scientific Study of Religion* 43:303–310.
- Novšak Rachel, Tina Rahne Mandelj in Barbara Simonič.** 2012. Therapeutic implications of religious-related emotional abuse. *Journal of Aggression, Maltreatment & Trauma* 21:31–44.
- Pargament, Kenneth I.** 1997. *The psychology of religious coping*. New York: The Guilford Press.
- Rothschild, Babette.** 2000. *The Body Remembers*. New York: W. W. Norton & Company.
- Saradjian, Adam, in Danny Nobus.** 2003. Cognitive distortions of religious professionals who sexually abuse children. *Journal of Interpersonal Violence* 18:905–923.
- Schore, Allan N.** 2003. Early relational trauma, disorganized attachment, and the development of a predisposition to violence. V: Marion F. Solomon in Daniel J. Siegel, ur. *Healing trauma*, 107–167. New York: W. W. Norton & Company.
- Simonič, Barbara.** 2010. *Empatija: Moč sočutja v medosebnih odnosih*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Simonič, Barbara, Tina Rahne Mandelj in Rachel Novšak.** 2013. Religious-related abuse in the family. *Journal of Family Violence* 28:339–349.
- Sperry, Len.** 2008. *Spolnost, duhovništvo in Cerkev*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Stolorow, Robert D.** 2007. *Trauma and human existence: Autobiographical, psychoanalytic, and philosophical reflections*. New York: The Analytic Press.

Klelija Štrancar

Duhovna razsežnost paliativne oskrbe v dialogu s Heideggerjevo in Levinasovo eksistencialno mislijo

Povzetek: Članek predstavlja vključitev eksistencialne misli v že obstoječe študije in prakse na področju duhovnosti v paliativni oskrbi. Pri tem se navezuje na Heideggerjevo analitiko eksistence in na Levinasovo etično filozofijo. Razumevanje eksistencialne misli obeh filozofov daje možnost drugačnega pogleda na človeka, ki se razlikuje od naturalističnega pristopa pozitivnih znanosti. V ospredju pristopa ni več bolnik kot subjekt oskrbe, temveč njegovo življenje v eksistencialni celovitosti. Tega razumevanja ni mogoče razlagati biološko niti ga ni mogoče izpostaviti empirični objektivaciji, saj tu govorimo o izvornosti žive-tega izkustva. V tej izvornosti nam Heideggerjeva in Levinasova misel pomaga-ta analizirati temeljne fenomene človeka, kakor so smrt, tesnoba, sočlovek, skrb, krivda, vest, odgovornost in bližina. Na podlagi analize teh fenomenov skušamo poglobiti razumevanje temeljnih kategorij, ki nastopajo v obstoječih študijah kot operativni pojmi za opis duhovnosti v paliativni oskrbi.

Ključne besede: paliativna oskrba, duhovna oskrba, eksistencialna misel, Martin Heidegger, Emmanuel Levinas

Abstract: **Spiritual dimension of palliative care: Dialog with existential thought of Heidegger and Levinas**

The article discusses the inclusion of existential thought into the existing studies and practice in the field of spirituality in palliative care, namely Heidegger's analysis of existence and Levinas' ethical philosophy. Existential thought of the two philosophers makes possible an understanding of man that differs from the naturalistic approach of the positive sciences. No longer is the patient as a subject of care at the forefront but his life in its existential integrality. It is impossible to come to such an understanding through biology nor can one subject it to empirical objectivization, for we are dealing with originality of living experience, wherein Heidegger and Levinas help us analyze the fundamental phenomena of man, such as death, anxiety, fellow man, care, guilt, conscience, responsibility and closeness. On the basis of analysis of these phenomena we try to deepen our understanding of the fundamental categories that appear in the existing studies as operative concepts for description of spirituality in palliative care.

Key words: palliative care, spiritual care, existential thought, Martin Heidegger, Emmanuel Levinas

V zdravstveni oskrbi je paliativna dejavnost oblika skrbi, ki v času neozdravljive bolezni, umiranja in smrti pristopa k tem fenomenom z drugačnim razmišljanjem in zajema človeka v njegovi celosti. Najpomembnejše aktivnosti te oskrbe sta nadzor bolečine in drugih telesnih simptomov in skrb za socialne, psihične in duhovne potrebe. V okviru paliativne oskrbe se v članku osredotočamo na razsežnost duhovnega spremljanja, ki je njegova osrednja tema. Za poglobljeno analizo obstoječega pristopa se opiramo na eksistencialno misel Martina Heideggerja in Emmanuela Levinasa, ki vsak na svoj način osvetlujeta bivanjsko tematiko človeka. Eksistencialna misel skuša graditi na oblikovanju vsebinskih odgovorov na temeljna bivanjska vprašanja, kakor so smrt, sočlovek, smisel, skrb, krivda, vest, odgovornost idr. Prav pri hudo bolnih in umirajočih osebah in pri njihovih svojcih se vprašanja, ki zadevajo celoto človeške eksistence, pokažejo v vsej svoji ostrini. V članku najprej predstavimo definicijo paliativne oskrbe in razumevanje duhovnosti. Pri razlagi duhovnosti se najprej soočimo s težavami, ki zadevajo poenotenje definicije. Poudarimo njen pomen za doživljanje bolezni in nadaljujemo predstavitev eksistencialne misli Heideggerja in Levinasa. Njuna misel se v osrednjem delu sooči in razvije dialog s pojmi opredelitve duhovnosti, kakor jo izvajajo obstoječe prakse. Opredelitev teh pojmov izhaja iz raziskovalnega članka Lyren Chiu in njenih sodelavcev (2004) in zadeva eksistencialno resničnost, transcendenco, povezanost oziroma odnos in moč oziroma energijo. V sklepu resda ugotavljamo nekatere metodološke težave med obema pristopoma, vendar niso nepremostljiva ovira za vnos eksistencialne misli in za njeno uporabo.

1. Paliativna oskrba in duhovnost

V strokovni literaturi se avtorji strinjajo glede izhodiščne opredelitve pojma paliativne oskrbe, kakor jo opredeljuje definicija Svetovne zdravstvene organizacije (WHO 2013). Poudarek definicije je na izvajanju aktivne, celostne oskrbe bolnikov, katerih bolezni se ne odziva na kurativno zdravljenje. Bistvenega pomena sta nadzor bolečine in drugih simptomov in pomoč pri reševanju socialnih, psiholoških in duhovnih težav. Cecilia Sepúlveda s sodelavci (2002, 94) v članku o globalni perspektivi WHO v paliativni oskrbi podrobneje opisuje razvoj globalne pobude, ki se je začela v zgodnjih osemdesetih letih prejšnjega stoletja s skrbjo za lajšanje bolečin in za dostopnost opioidov bolnikom po vsem svetu. Posledica teh pobud se kaže v pristopu paliativne oskrbe, ki izboljšuje kakovost življenja bolnikov in njihovih svojcev pri soočanju s težavami, povezanimi z življenjsko nevarno boleznijo. Sočasno s fizičnimi bolečinami, ki jih povzroča bolezen, se kažeta tudi duševno in duhovno trpljenje, ki sta pogosto posledica bolnikovega iskanja odgovorov na globlja življenjska vprašanja: Zakaj se to dogaja meni? Kaj se bo zgodilo z menoj po smrti? Bom izginil? Se me bodo spominjali? Je tam Bog? Bom imel čas, dokončati svoje življenjsko delo? To so vprašanja, ki gredo onkraj empirične preverljivosti, vendar v vsej intenzivnosti iščejo razlage. Zdravnike in druge oskrbovalce pogosto zajame strah pred navedenimi vprašanji, saj je nanje težko dati odgovore, pravzaprav, pravi Christina Puchalski (2001, 352), pravih odgovorov ni. V času umiranja, nadaljuje Puchalski (2002, 289–290), se potre-

be bolnikov izražajo na več nivojih. Pri tem poudarja štiri razsežnosti: prva je fizična, pri kateri so v ospredju potrebe po obvladovanju bolečin in drugih simptomov; druga je psihološka, ki se kaže v anksioznosti in depresiji; tretja je socialna, ki se izraža v občutkih osamljenosti in izoliranosti od prijateljev in družine in v utrujenosti; četrta pa je dimenzija duhovnosti, kateri je namenjena naša pozornost.

Avtorji s področja paliativne oskrbe (Chiu idr. 2004, 406; Tanyi 2002, 500; Surbone in Baidar 2009, 2; Sinclair, Peirera in Raffin 2006, 468; Chao, Chen in Yen 2002, 238 idr.) opisujejo v svojih delih duhovnost kot univerzalni človeški fenomen, čeprav zaznamovan z zmedo, z nejasnostjo in z dvomnostjo. Christina Puchalski (2001, 352) in nekateri drugi avtorji, kakor na primer Erin Moss in Keith Dobson (2006, 286), pravijo, da je paliativna dejavnost že sama po sebi duhovna dejavnost, saj je njen namen, pomagati bolnikom pri iskanju smisla v času trpljenja in odgovoriti na njihove duhovne potrebe. Podobno opredelitev najdemo tudi pri drugih avtorjih. Anita Unruh in njene sodelavke (2002, 8–9) opisujejo duhovnost kot odnos z Bogom, z duhovnim bitjem, z višjo močjo, z neko resničnostjo, višjo od sebe; kot »ne od mene samega« (*not of the self*),¹ kot povezanost, ki ne zadeva verovanja v neko višjo silo ali bitje, kot obstoj nečesa, kar ni iz materialnega sveta, kot smisel in cilj življenja, kot življenjsko moč neke osebe. Druge definicije zajemajo različne kombinacije naštetih kategorij. Ne glede na problem definicije pa lahko prepoznavamo, da vsak poskus njene postavitve gradi na temeljnih pojmi, kakor so povezanost, presežnost, upanje, smisel, mir, dostojanstvo, krivda in odpuščanje.

Če na kratko povzamemo bistvo duhovnosti v obstoječih interpretacijah, vidimo, da je ves čas v ospredju pojem odnosa oziroma povezanosti. Ta povezanost velja za stik s seboj, da bi dosegli celostnost in notranji mir, povezanost z drugimi zadeva ljubezen in spravo, povezanost z naravo je vir navdiha in kreativnosti, povezanost z višjim bitjem pa prinaša v človeška življenja zaupanje, upanje in hvaležnost.

Čeprav smo naleteli na nekatere probleme glede enotne definicije duhovnosti, pa raziskave na področju paliativne oskrbe potrjujejo potrebo po njeni umestitvi in podpori. Avtorji se strinjajo, da igra duhovnost pomembno vlogo v bolnikovem doživljanju bolezni. Če duhovnih potreb ne zaznamo, ne opredelimo in se nanje primerno ne odzovemo, zmanjšamo možnost dobre smrti (*good death*; De Jong in Clarke 2009, 61), to pa ni v skladu s cilji paliativne oskrbe. Obsežna literatura, ki obravnava temo duhovnosti znotraj zdravstvenega varstva nasploh, zlasti pa tista, ki zadeva specialistično paliativno oskrbo, poudarjata načelo, da je oskrba bolnikovih duhovnih potreb ključni del optimalne oskrbe. Poleg tega, da sta duhovnost in religija pomembni pri spoprijemanju z boleznijo, ima dobro duhovno počutje pomemben vpliv na preprečevanje brezupa, depresije, potrnosti in želje po čimprejšnji smrti. Te ugotovitve, pravita McClement in Chochinov (2009, 1403), kažejo na potrebo po intervencijah, ki odgovarjajo na duhovno trpljenje.

Ker se duhovnosti posveča v zdravstveni literaturi vedno več pozornosti, raziskovalce vse bolj zanima odnos med duhovnostjo in zdravljenjem v kliničnem okolju (Surbo-

¹ Avtorice priznavajo, da kategorija *not of the self* ni povsem jasna. V nekem smislu je to nekaj zunaj človeka, neka kvaliteta, ki je zunaj posameznika in ima večjo moč (2002, 8).

ne in Baider 2009, 3). V ta namen uporabljajo razne metode oziroma instrumente,² da bi pridobili čimveč podatkov o vplivu duhovnega počutja na samo zdravljenje. Pri tem smo soočeni z raziskavami, ki poskušajo ujeti duhovno dimenzijo in jo uvrstiti v znanstvene kategorije. Istočasno pa se postavlja vprašanje o tem, ali empirični pristop izčrpa vso globino srečanja bolnika z boleznijo, pa tudi globino njegovega srečanja s spremljevalcem in svojci. Sami zato izhajamo iz stališča, da je razmislek o razumevanju človeka, kakor ga odpirata Heidegger in Levinas, pomemben poskus poglobitve duhovnosti, še zlasti z vidika obogatitve medosebnih odnosov, ki so vir marsikaterih bolečin in trpljenja, saj je to včasih težje breme kakor sama misel na smrt.

Za razumevanje te poglobitve smo izbrali pojme duhovnosti iz raziskovalnega članka Lyren Chiu in sodelavcev (2004).³ V omenjeni raziskavi je bilo pregledanih 73 raziskovalnih člankov, ki so izšli v Angliji med letoma 1990 in 2000. Namen raziskave je bil, ugotoviti, kako je koncept duhovnosti v tem obdobju raziskan in predstavljen v zdravstveni literaturi. Analiza opredelitve duhovnosti je izpostavila štiri temeljne pojme, ki naj bi določali duhovnost. Izpostavljeni pojmi so: eksistencialna resničnost, transcendenca, povezanost in moč. Eksistencialna resničnost je opisana kot prvi pojem, in to kot tista razsežnost našega življenja, v kateri iščemo pomene, smisel, upanje in cilje (Chiu 2004, 410–411). Naslednji pojem je transcendenca, opisana kot preseganje koncepta sedanje resničnosti, ki gre onkraj časa in prostora (413–414). Navadno se ta pojem povezuje z obstojem Boga ali neke višje sile. Tretja karakteristika v poskusu definiranja duhovnosti je povezanost. Avtorji jo razlagajo kot povezanost s seboj, z drugimi in z višjim bitjem. Temelji te povezanosti so ljubezen, harmonija in združevanje v celoto (411–413). V naslednjem pojmu duhovnosti, ki je opisan kot moč, pa najdemo različne razlage, ki so uporabljeni v tej opredelitvi, na primer moč kot povezujoči temelj osebnosti, kot združevalna sila, pa tudi kot tista, ki daje življenje in občutek dobrega počutja (414). Opisane teme so bile izbrane kot izhodišče razmisleka o njihovi možni poglobitvi ob eksistencialni misli Heideggerja in Levinasa.

Glede na to, da je duhovnost širok pojem, ki ga je težko ujeti v trden okvir, predpostavljamo, da ostaja dovolj prostora za vključitev eksistencialne misli kot tiste, ki išče globlje temelje duhovne razsežnosti.

2. Izhodišča eksistencialno-fenomenološke misli

Eksistencialno misel razumemo kot obzorje bivanja, na katerem vznikne sleherno spraševanje in razumevanje. Kot takšna je ta misel že sama po sebi odpiranje duhovne razsežnosti, ki jo živimo in dojemamo s temeljnimi filozofskimi spraševanji. Ta vprašanja se v vsej svoji razsežnosti odpirajo prav ob bližajoči se smrti. Zato se v iskanju odgovorov na temeljna bivanjska vprašanja sprašujemo

² Omenimo naj le tri pogosto uporabljene merilne lestvice: HOPE (Anandarajah in Hight 2001, 81), FICA (Ferrell 2007, 467; Puchalski 2002, 292), SPIRIT (Maugans 1996, 12).

³ Članek Lyren Chiu in njenih sodelavcev smo izbrali med mnogimi, ker menimo, da vsebuje najpomembnejše pojme duhovnosti, ki se v zdravstveni literaturi o duhovnosti najdejo najpogosteje.

po globljih dimenzijah, ki bi presegle zgolj naturalistične razlage. Z eksistencialno mislijo skušamo storiti prav to: poglobiti in razširiti že obstoječe študije in prakse na področju duhovnosti v paliativni oskrbi. Pri tem sta nam v pomoč Heideggerjeva analitika eksistence in Levinasova etična filozofija. V obeh pristopih vidimo obogatitev, ki lahko prispeva k poglobitvi in razširitvi pojma duhovnega spremljanja v kontekstu paliativne oskrbe.

Heidegger in Levinas ne prinašata paliativni oskrbi nečesa neznanega, saj ves čas gradita na odpiranju tistega, kar je duhovno razumevanje človeka. Njuna misel nas skuša prebuditi oziroma razpoložiti za duhovno prav s tem, ko nam odpira razumevanje, da je človek v svojem bistvu iskanje in spraševanje, ki sežeta onkraj zgolj klasičnih odgovorov pozitivnih ved. Zahteva eksistencialne misli je globlja od vsake zgolj empirične danosti. Prav zato vidimo njeno mesto v duhovni oskrbi, ki pomeni eno temeljnih dimenzij paliativne oskrbe.

Pri navezovanju na Heideggerja se v članku osredotočimo na razumevanje temeljnih eksistencialov (načinov eksistence), kakor jih avtor opisuje v svojem delu *Bit in čas* (1997). Ti eksistenciali so opisani kot svet, odnos do soljudi, bit-v-svetu, skrb, smrt, vest in časovnost. Na njihovi podlagi gradi Heidegger stališče do človekovega bivanja in še zlasti do smrti, ki je z vidika paliativne oskrbe posebej pomembna. Levinasov etični odnos (2009, 135) pa bo prepoznan kot tisto dogajanje, v katerem človek odstopi svoje mesto drugemu, ko ne razmišlja prvenstveno o sebi, temveč se doživlja kot danost (dar) za drugega. Ta danost bo postala ena sama odgovornost.

Eksistencialni pristop je pomemben za samorazumevanje spremljevalca, ker vpliva na njegovo spremljanje in na podporo bolnikov in njihovih svojcev. V ospredju razumevanja tega pristopa ni več bolnik kot subjekt oskrbe, temveč njegovo življenje v eksistencialni celovitosti. Tega razumevanja ni mogoče razlagati biološko niti ga podrediti empirični objektivaciji, saj govorimo o izvornosti živetega izkustva. Zato želimo v nadaljevanju pokazati možnost dialoga med eksistencialno mislijo in pristopom, kakor ga v raziskovalnem članku razvija Lyren Chiu s sodelavci.

3. Dialog med eksistencialno mislijo in obstoječimi raziskavami

3.1 Eksistencialna resničnost

Prva od temeljev duhovnosti je po raziskavi Lyren Chiu eksistencialna resničnost, opisana kot dimenzija, izvirajoča iz iskanja pomenov in ciljev, ki prinašajo v naše življenje upanje (Chiu idr. 2004, 410–411). Za eksistencialno misel Heideggerja in Levinasa pa je eksistencialna resničnost že samo izhodišče, saj gradita na tem, da je neposrednost našega bivanja tista prva resničnost, ki jo človek živi (Heidegger 1997, 70). Heidegger in Levinas nam na tem področju vsak na svoj način odpirata prostor, da to resničnost sploh vzpostavimo. Pri obeh dobi pojem

eksistencialne resničnosti pomen ali dopolnitev v tem, da se naš pogled na življenje, ki ni nikoli nekaj trdno določenega, spreminja in s tem preusmeri v iskanje pomenov, ciljev, osmislitve itd. Tako na primer pogosto slišimo izjave, da se je komu podrl svet. Če se v to izjavo poglobimo, bomo v njej prepoznali eksistencialno dimenzijo sveta, ki je kot takšna predhodnica sveta, kakor ga navadno razumemo (99–100).⁴ Ker pa je vsak svet način človekovega razumevanja in ne obstaja en sam trden svet, je človek tista nenehna možnost, ki lahko začne graditi drugačen svet. Zato Heideggerjeva eksistencialna analiza ne pomeni nečesa, kar nam bi dalo smisel, temveč odpira polje tistega, kar imenujemo eksistencialna resničnost. Ta nas ozavešča, da bit ni le to, da samo obstajamo, temveč da začnemo sebe gledati v novi luči in v novih možnostih. To je odpiranje polja, znotraj katerega nekaj sploh nastopi oziroma znotraj katerega nekaj sploh vidimo.

Eksistencialno resničnost po Levinasu živimo v odprtosti za bližnjega, ki nas osvobaja zaprtosti vase, to pa hkrati pomeni izhod iz egoizma. Pri njem se eksistencialna resničnost vzpostavi v trenutku, ko se zavemo, da smo v posebnem odnosu do drugega. Ta odnos se razkriva kot neskončna odgovornost, ki nas veže na drugega. Drugi ni samo drugačen od mene, temveč je ta drugačnost drugega meja moje obvladljivosti in moje moči (Levinas 1991, 215). V tem smislu pomeni drugost klic zahteve, ki je že pred mojim razumevanjem in pred mojo odločitvijo, to je nekaj, kar me drži v trajni budnosti in v razodevanju nečesa, kar presega moje moči (Levinas 2009, 8). Zahteva oziroma nagovorjenost od drugega je zaobrnitev odnosa, to pa pomeni absolutno iniciativo z njegove strani (Levinas 1995, 61). Ta zaobrnitev odnosa in občutljivost jaza za neizgovorjeno zahtevo drugega odpirata neizmerno globino človekovega dostojanstva, ki je pred vsako izrečeno besedo. Bolnik, ki ne bo nikoli moja last, in jaz kot nagovorjeni od njega, ki se učim poklica človeškosti.

Pri obeh, pri Heideggerju in pri Levinasu, bo eksistencialna resničnost izhodiščna točka, ki se ne bo ozirala oziroma povpraševala o tem, kdo in kaj (Heidegger 1997, 74) bolnik je, temveč bo izhajala iz njegovega edinstvenega načina biti in iz tega, na kakšen način (81) živi fenomen bolezni.

S tem načinom pristopa nismo bolnika omejili na nobene takšne ali drugačne njegove lastnosti, temveč smo se skušali čimbolj približati razumevanju fenomena njegove živete eksistence. V tej odprtosti razumevanja ostajamo neobremenjeni in spoštljivi do posameznikove izbire načina življenja.

3.2 Transcendenc

Transcendenc je tako za Heideggerja kakor za Levinasa vgrajena že v samem pristopu, ki ga razlagata in prikažeta vsak na svoj specifični način. Pri Heideggerju pojem transcendence ni tako ključen, ker je človek predvsem poklican k odnosu do samega sebe in ne išče povezave onkraj sebe. V tem smislu je človek vedno »naprej« od tega, kar že je. /.../ Tubit je vedno že »preko sebe navzven«, in sicer ne v razmerju do nekega drugega bivajočega, kar ona ni, ampak kot bit za svoje lastne

⁴ Običajno razumevanje sveta, povzema Hribar, pomeni: »... celokupnost bivajočega (od dreves in hiš do človeka in zvezd), se pravi vse bivajoče, ki ga nahajamo znotraj sveta ...« (Hribar 1993, 269)

bitne možnosti« (Uršič 1974, 9). Transcendenco bi lahko razumeli v smislu svoje lastne poglobitve, to pa pomeni odpiranje presežnosti v samem sebi. V prenesenem smislu lahko rečemo, da ta presežnost kot *biti si vnaprej* (Heidegger 1997, 256) odkriva človekovo nedokončanost in zato možnost nenehnega odkrivanja svoje lastne enkratnosti in vrednosti. Še preden imamo predstavo o zunanji transcendenci, se moramo zavedati notranje transcendence, ki zadeva globino naše lastne biti. Človek je po Heideggerju bitje transcendence zato, ker se nikoli ne ustavlja pri stvareh sveta (bit je za Heideggerja presežna glede na bivajoče),⁵ temveč gre v razumevanju in spraševanju vedno onkraj njih in se prav zato lahko sprašuje po svoji lastni biti in po biti vsega bivajočega. V tem smislu je transcendenca v najglobljem pomenu presežanje (Stres 1986, 151), ki ostaja nedoločljivo in odprto za vse tisto, kar šele pozneje lahko dobi takšno ali drugačno obliko (npr. neke višje sile).

Nasprotno pa je pri Levinasu transcendenca temeljni pojem, ki vključuje nikoli doseženo drugost človeka, to pomeni, da je transcendenca vedno že utelešena v obličju drugega (Levinas 1991, 215). Ali kakor povzema Klun:

»Človek ni neskončen v moči samega sebe, temveč kot etično bitje, ki je poklicano k neskončni odgovornosti za Drugega. Že zahteva po neskončni odgovornosti z obličja Drugega; že to, da mi je kot končnemu bitju zaupana naloga neskončne odgovornosti, je dotik z neskončnostjo.« (2000, 337)

Levinas nam skuša razložiti, da se moramo zavedati najprej tiste transcendence, ki jo že živimo v odnosu do drugega človeka. Odnos do drugega je prostor, v katerem doživljamo svojo lastno globino, saj nam drugi v svoji drugačnosti in presežnosti razkriva našo lastno odgovornost, ki nas zaznamuje kot presežno bitje. Levinas govori o presežnosti kot tisti odgovornosti, ki nima konca (2009, 124) in je vedno več, kakor lahko dam ali zmorem. Ta neulovljivost ostaja v človeku kot nemir za drugega. Biti neskončno odgovoren za drugega je biti nagovorjen, to pa pomeni: biti vedno zaznamovan z drugim. Poenostavljeno povedano: drugi nas vedno gane (nagovarja), in to ne glede na naše zavedanje ali razmišljanje. Človekov nemir ali budnost je vedno že slutnja drugega. Ta (primarni) nagovor presega človekovo poznejšo (dodatno) odgovornost, za katero se zavestno odloča ali pridobiva veščine z načrtnim usposabljanjem ali izobraževanjem.

4. Povezanost

Temelj povezanosti po Heideggerju je v tem, da je človek vedno sobit, to pomeni, da je vedno z drugimi. Hkrati je človek tudi na poseben način povezan s svetom, ker: »Ni sveta brez človeka in ni človeka brez sveta.« (Petkovšek 1997, 84) Toda pri vprašanju povezanosti z drugimi, ki delijo z nami skupni svet, nastopi problem nesa-

⁵ V zvezi s Heideggerjevo zahtevno izjavo smo si sposodili Petkovškovo razlago, ki pojasnjuje: »Vsaka stvar (bivajoče) namreč v svoji konkretni podobi izvira iz neke biti, kateri svoje bivanje dolguje. Toda bit sama se skriva, se odteguje in ostaja »za« stvarjo. ... Od preostalega sveta se človek razlikuje prav po tem, da je utelešenje *biti*, to pa ga dviguje v eksistenco, v bitje, ki presega preostali predmetni svet, in prav v moči te presežnosti se svet začinja jasni (Lichtung) v svoji biti.« (1997, 86)

molastnosti oziroma nezbranosti, ki človeka oddaljuje od sebe, lahko bi celo rekli, da človek ne izhaja iz sebe, ampak iz sveta, ki ga obdaja (Heidegger 1997, 257). V nasprotju s tem Heidegger poudarja zbranost, ki daje človeku možnost, da se odtrga od odnosov, v katerih ni pristen oziroma v katerih ni on sam. Pristnost ali avtentičnost je obrat k sebi, k temu pa prispeva doživetje izvirnega izkustva tesnobe (260). V luči tega izkustva razumevamo sebe kot to, da smo. Tesnoba, ki bi jo tedaj lahko poimenovali avtentična »povezanost« s seboj, nas osami in opozori nase. Toda ta »povezanost« ni le nekaj utesnjujočega ali surovega, temveč je istočasno pozitivno izkustvo (423) za razumevanje *biti*. Pri Heideggerju lahko zaslutimo, da je to nasprotna težnja od obvladovanja, drža sprejemanja oziroma odprtost za čudež »biti« (Hribar 1987, 1983). S tem se odpira možnost povezanosti, ki je bolj temeljna od tiste, ki jo razumemo kot že vzpostavljeno vez ali odnos. Eksistencialna analiza nas v tem smislu vrača ali postavlja v samo izhodišče, ki ga lahko razumemo kot temeljno razpoložnost, da smo sprejemljivi in kot sprejemajoči sposobni odnosa oziroma povezanosti.

Pri Levinasu je pojem odnosa še močnejši, ker smo na poseben način povezani z drugim. Njegova etika ni izpolnjevanje pravil, temveč etika, katere temeljno bistvo je medčloveški odnos. Zato ni na prvem mestu odgovornost kot opravljanje zaupane naloge, temveč je to globlji klic, ki nas postavi pred vprašanje: Od kod poklicanost k odgovornosti za drugega? To je spraševanje, v katerem se človek prepozna v poslanstvu, ki prihaja od drugod. V tem razkritju se naša povezanost razodeva kot neskončna odgovornost, ki je človeški um ne more zamejiti (Levinas 2009, 114). V simboličnem pomenu je to razodetje človeškosti, ki z etičnim odnosom presega naš »stvarni« svet in ga v metaforičnem smislu, kakor pravi Bernasconi (2002, 9), prekinja. Moja subjektiviteta, povzema Klun, ni nič drugega kakor odgovor na etični poziv, je odgovornost, ki je pred mojo zavestjo in pred mojim razumevanjem (2007, 599). Šele na podlagi etičnega odnosa, v katerem je drugi prepoznan kot moj učitelj, ki mu služim, je prepoznana avtentična resnica, ki pomeni odgovornost in obvezo za mojega bližnjega (Bouckaert 1970, 407). V razsežnosti tako razumljene Levinasove povezanosti se odpira prostor dobrodošlice in nesebične sprejetosti vsakega človeka.

Če skušamo potegniti vzporednico med Heideggerjevim in Levinasovim pojmom povezanosti, vidimo, da oba govorita o neki razpoložljivosti, ki povezanost sploh omogoča. Pri Heideggerju se to dogaja v smislu sprejemljivosti, ki jo omogoča razprtost, medtem ko pri Levinasu povezanost zadeva medčloveški odnos, ki temelji na etični zahtevi. S tem pristopom ne zakrivata drugih že izpostavljenih ugotovitev, temveč predložita temelj, ki omogoča razširitev konteksta duhovnosti v paliativni oskrbi. Prav z razkrivanjem globljih temeljev omogočata razumevanje že uveljavljenih pristopov.

5. Moč

O naslednjem temeljnem pojmu duhovnosti, ki je opisan kot energija oziroma moč, najdemo različne razlage, na primer moč kot povezujoči temelj osebnosti, moč kot združevalna sila, pa tudi kot moč, ki daje življenje in občutek dobrega počutja (Chiu idr. 2004, 414).

Vse te opredelitve so med neozdravljivo boleznijo bistvenega pomena, saj je bolnikova izražena volja tista, ki sploh odpira možnost dostopa in podpore spremljevalca. Tako nam že bolnikova volja odkriva izvirno moč, ki izhaja iz Heideggerjeve *moči biti* (*Seinkönnen*) (Heidegger 1997, 369). Kljub bližini smrti in čeprav drugi ne prihaja z obljubo, da nas bo rešil smrti, zmoremo odločati v moči svoje moči biti. Izvirno moč za biti, iz katere izhajajo gornje opredelitve, bomo iskali v fenomenu vesti, ki ga poznamo kot klic, ki nas odpira in postavlja pred zahtevo (367–368), da prevzamemo možnost (samo)lastnega življenja v dani situaciji (401). Od kod črpati moč – to ni aktualno vprašanje Heideggerjeve eksistencialne misli, saj je ta misel vgrajena že v samem načinu naše biti. Določeni s svojim lastnim prevzetjem (naše biti), odkrivamo izvirno moč, ki utemeljuje vsako življenje (388). Ta moč predpostavlja temelj in bistvo za razumevanje moči, ki jo potrebujemo v svojem vsakdanjem življenju, na primer iskanje smisla, postavljanja in doseganja ciljev, pa tudi moči za golo preživetje. Heidegger nam tako razkriva moč biti: kljub temu da se v njej znajdemo, imamo moč za biti, ali drugače: čeprav se sami ne odločimo za to »vrženost« (da smo), imamo moč za biti. Dokler imamo možnost, imamo tudi moč za biti. Skrb za drugega, ko se znajde v situaciji »nemoči«, zato ni v tem, da drugemu to skrb odvezamo, ampak mu pomagamo, da bo v sebi prepoznal prav to moč za biti (175). Zato bi lahko rekli, da je moč za biti že temeljna duhovnost: človeku pomagamo odkriti tisto, kar je vselej že v njem, kajti samo človek se zave da svoje lastne smrti. Le on ve, da biva iz svoje končnosti, to je, v odnosu do smrti. Vedeti za smrt, pa kljub temu živeti: ali to védenje ne predpostavlja izvirne moči?

V Levinasovem jeziku pa je prav človekova enkratna in edinstvena poklicanost, ali bolje, »izvoljenost«⁶ v odgovornosti za drugega tisti vir moči, ki ohranja bolnikovo dostojanstvo nedotakljivo, to pa je hkrati tudi razlog bolnikovega vira moči. Ustvarjanje prostora odgovornosti ali *biti talec drugega* (Levinas 2009, 112) šele omogoča okolje, v katerem bodo tako bolniki kakor tudi njihovi svojci začutili vrednost in moč svojega lastnega življenja. Okolje, v katerem v absolutnem smislu spoštujem dostojanstvo drugega, bi pomenilo po Levinasu dimenzijo neskončnosti, kajti: »Obličje bližnjega je drugost, na katero nisem alergičen, ampak me vodi v on-kraj.« (Levinas 2012, 24) Zakaj? Ker obličja kljub njegovi izpostavljenosti ne morem ujeti v meje svojega razuma. To je moč, ki izhaja iz etične razsežnosti; ta razsežnost se upira vsakemu nasilju podrejanja, in kakor pravi Levinas, je noben strel ne more zlomiti, kajti drugega lahko le ubijem, ne morem pa nad njim gospodovati (1991, 199). Spregledati človekovo razsežnost presežka oziroma ga omejiti na končnost, to pomeni možnost obvladovanja in s tem manipulacije, istočasno pa podrejanje dostojanstva nekemu končnemu cilju, to pa za nas lahko pomeni prevzemanje odločitev za njegovo dobro. Ob vsem tem je še usodnejše, da posegamo v njegovo lastno moč. Po drugi strani pa se bo spremljevalec, ki zasluti etično moč obličja, prepoznal v »izvoljenosti«, biti ob bolnem in umirajočem sočloveku.

⁶ Levinas govori o izvoljenosti, ki ni povezana s privilegiji, temveč z odgovornostjo (2012, 29). Klun ob tem povzema, da je Levinas pojem »izvoljenost«, ki je biblični, prenesel na filozofsko področje: »... kjer edinstvenost lastne odgovornosti pomeni svojevrstno izvoljenost in poklicanost s strani drugega.« (2012, 415)

Heideggerjeva eksistencialna analiza in Levinasova fenomenologija etike nas vračata k temeljem bivanja in nas usmerjata k izvorni razprtosti, ki zaznamuje vsakega človeka. To je lahko vir nadaljnega iskanja smernic za razvoj duhovne oskrbe. Izvorna odprtost in njeno razumevanje sta istočasno izvor vsakega čudenja, pristnega spraševanja in iskrenega odnosa, ki bi ga lahko označili kot duhovno dimenzijo človeka. To je nagovor življenja: nenehno se oglašča in zahteva naše odgovore, vendar se nam v iskanju odgovorov na prihajanje in odhajanje življenja izmika podobno, kakor se nam po Levinasu izmika drugi, ki bi ga hoteli obvladati. Zato umiranje in smrt nista le goli dejstvi nečesa, kar slej ko prej doleti vsakega med nami, ne pomenita samo odpovedi funkcije življenjsko pomembnih organov, temveč sta izvor nenehnega preverjanja našega življenja in trajnega prizadevanja za njegovo globlje razumetje. Pogled na človeka je z vidika eksistencialne misli obeh filozofov pred vsako znanstveno objektivacijo. Duhovno dimenzijo v paliativni oskrbi bi zato lahko razumeli kot Heideggerjevo odprtost do biti in kot Levinasovo bližino do drugega človeka.

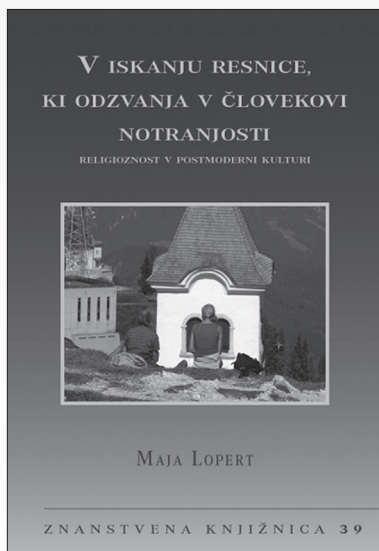
6. Sklep

Poskus dialoga je razkril nekatere metodološke težave, kajti obstoječa praksa, kakor smo jo predstavili, temelji na empiričnem pristopu do človeka in ga v tem skuša tudi razumeti. Heidegger in Levinas pa zahtevata globlji vstop v razumevanje človeka, zato se v komunikaciji med obema pristopoma kažejo nekatere težave. Včasih je težko najti skupni jezik, kljub temu pa verjamemo, da je dialog, kakor smo ga skušali predstaviti, možen. Podoben prenos eksistencialne misli spremljamo tudi na nekaterih drugih področjih, na primer v psihologiji in v psihiatriji (Cohn 1997; Spinelli 2007; Gendlin 1978–79; Ratcliffe 2002 itd.). Vsekakor pa doživljanje in razmišljanje bolnikov med neozdravljivo boleznijo zahtevata poglobljenega sogovornika, saj je v tem času postavljenih veliko vprašanj, ki pogosto presegajo meje človekovega razuma. Heidegger in Levinas nam pomagata, da k človeku pristopimo poglobljeno. Heidegger poudarja pomen samolastne eksistence, ki je lahko trdna opora drugemu na poti iskanja in razumevanja življenja, Levinas pa skuša z etiko odgovornosti v nas prebuditi upanje in zaupanje v človeškost, to je: v neskončno vrednost in dostojanstvo drugega.

Reference

- Anandarajah, Gowri, in Ellen Hight. 2001. Spirituality and medical practice: using the HOPE questions as a practical tool for spiritual assessment. *American Family Physician* 63:81–88.
- Bernasconi, Robert. 2002. A Love that is stronger than death: Sacrifice in the thought of Levinas, Heidegger, and Bloch. *Angelaki* 7, št. 2:9–16.
- Bouckaert, Luk. 1970. Ontology and Ethics: Reflexions on Levinas' Critique of Heidegger. *International Philosophical Quarterly* 10:402–419.
- Chao, Chantal Co-Shi, Ching-Huey Chen in Miaofen Yen. 2002. The essence of spirituality of terminally ill patients. *Journal of Nursing Research* 10:237–244.
- Chiu, Lyren, Julia D. Emblen, Lynn Van Hofwegwn, Rick Savatzky in Heather Meyerhoff. 2004. An integrative review of the spirituality

- in the health sciences. *Western Journal of Nursing Research* 26:405–428.
- Cohn, Hans W.** 1997. *Existential Thought and Therapeutic Practice: An Introduction to Existential Psychotherapy*. London: SAGE Publication.
- De Jong, Jennifer D., in Linda E. Clarke.** 2009. What Is a Good Death? Stories from Palliative Care. *Journal of Palliative Care* 25:61–67.
- Ferrell, Betty.** 2007. Meeting Spiritual Needs: What Is an Oncologist to Do? *Journal of Clinical Oncology* 25: 467–468.
- Gendlin, Eugene T.** 1978–79. Befindlichkeit: Heidegger and the Philosophy of Psychology. *Review of Existential Psychology & Psychiatry: Heidegger and Psychology* 16, št 1/2/3. http://www.focusing.org/gendlin_befindlichkeit.html (pridobljeno 10. oktobra 2013).
- Heidegger, Martin.** 1997. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Hribar, Tine.** 1987. Sveto v sodobnem svetu. *Nova revija* 6:1980–1998.
- — —. 1993. *Fenomenologija*. Zv. 1 Ljubljana: Slovenska matica.
- Klun, Branko.** 2002. Levinasov pojem etike. *Časopis za kritiko znanosti* 30:331–343.
- — —. 2007. Transcendence and Time: Levinas's Criticism of Heidegger. *Gregorianum* 88:587–603.
- — —. 2012. Težavna svoboda pred obličjem drugega. V: Emmanuel Levinas. *Težavna svoboda: eseji o judovstvu*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Lévinas, Emmanuel.** 1991. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Translated by Alphonso Lingis. Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- — —. 1995. Dialog z Emmanuelom Levinasom. *Apokalipsa*, št. 3/4/5:47–67.
- — —. 2009. *Otherwise than being or Beyond essence*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- — —. 2012. *Težavna svoboda: eseji o judovstvu*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Maugans, Todd A.** 1996. The SPIRITual History. *Archives of Family Medicine* 5:11–16.
- McClement, Susan E., in Harvey Max Chochinov.** 2009. Spiritual issues in palliative medicine. V: Hanks Geoffrey, Nathan I. Cherny, Nicholas A. Christakis, Marie Fallon, Stein Kaasa in Russell K. Portenoy, ur. *Palliative Medicine*. 1403–1409. London: Oxford University Press.
- Moss, Erin L., in Keith S. Dobson.** 2006. Psychology, Spirituality, and End-of-Life Care: An Ethical Integration? *Canadian Psychology* 47:284–299.
- Petkovšek, Robert.** 1997. In skrb je človek postala. *Tretji dan* 26 (oktober–november): 81–90.
- Puchalski, Christina M.** 2001. The role of spirituality in health care. *Baylor University Medical Center Proceedings* 14:352–357.
- — —. 2002. Spirituality and End-of-Life care: A Time for Listening and Caring. *Journal of Palliative Medicine* 5:289–294.
- Ratcliffe, Mathew.** 2002. Heidegger's attunement and the neuropsychology of emotion. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1:287–312. http://www.academia.edu/458222/Heideggers_Attunement_and_the_Neuropsychology_of_Emotion (pridobljeno 10. oktobra 2013).
- Sepúlveda, Cecilia, Amanda Marlin, Tokuo Yoshida in Andreas Ullrich.** 2002. Palliative Care: The World Health Organization's Global Perspective. *Journal of Pain and Symptom Management* 24, št. 2:91–96.
- Sinclair, Shane, Jose Pereira in Shelley Raffin.** 2006. A thematic review of the spirituality literature within palliative care. *Journal of Palliative Medicine* 9:464–478.
- Spinelli, Ernesto.** 2007. *Practising Existential Psychotherapy: The Relation World*. Los Angeles: SAGE Publication.
- Stres, Anton.** 1986. Transcendence v Heideggerjevi ontologiji in Lévinasovi etiki. *Bogoslovni vestnik* 46:149–166.
- Surbone, Antonella, in Lea Baidar.** 2009. The spiritual dimension of cancer care. *Critical Reviews in Oncology/Hematology*. Doi:10.1016/j.critrevonc.2009.03.011.
- Tanyi, Ruth A.** 2002. Towards clarification of the meaning of spirituality. *Journal of Advanced Nursing* 39:500–509.
- Unruh, Anita M., Joan Versnel in Natasha Kerr.** 2002. Spirituality unplugged: A review of commonalities and contentions and resolution. *The Canadian Journal of Occupational Therapy* 69, št. 1:15–19.
- Uršič, Marko.** 1974. Človek – pastir biti. *Problemi* 12, št. 140:1–29.
- World Health Organisation.** 2013. Domača stran. <http://www.who.int/cancer/palliative/definition/en/> (pridobljeno 25. septembra 2013).



Maja Lopert

V iskanju resnice, ki odzvanja v človekovi notranjosti Religioznost v postmoderni kulturi

Za sodobne zahodnoevropske družbe je značilno upadanje cerkvenosti. To dogajanje je bilo s strani mnogih sociologov še ne tako daleč nazaj napovedano. Hkrati z modernizacijo naj bi nastopila tudi doba sekularizacije. Teorija sekularizacije je napovedovala, da kolikor modernejša bo družba, toliko bolj bo Bog izginjal iz njenega življenja. Raziskave pa kažejo, da bi na religioznem področju lahko celo celo prej govorili o desekularizaciji kot o sekularizaciji. Človek je glede odkrivanja in potrjevanja svoje identitete odvisen od nenehne komunikacije z Bogom, od svojih lastnih izkustev s popolnoma drugačnim. Življenje je stalen dialog med obema, izmenjevanje božjih znamenj človeku in človekovih odgovorov nanje. Bistvenega pomena za človekovo religioznost in njegovo, iz religije izvirajočo identiteto je torej prav zavest, da je Bog sam pripravljen govoriti z njim, zavest, da spremlja njegovo življenje, da ga opazi in da mu zanj ni vseeno. Človek mora ta odnos z Bogom sam izkusiti in doživeti.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 88 str. ISBN 978-961-6844-30-7. 9 €.

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

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 74 (2014) 1,141—149
 UDK: 172.1:27-246
 Besedilo prejeto: 08/2013; sprejeto: 11/2013

Saša Knežević

(Nacionalni) ponos v humanistični in v novozavezni interpretaciji

Povzetek: V psihologiji je ponos navznoter usmerjena emocija, ki izhaja iz pozitivne samoocene in ima dva pomena: negativnega in pozitivnega. Za Aristotela je ponos krona vrlin, v krščanstvu pa pregreha. Vendar obstajajo pomembne izjeme in situacije, ki zahtevajo ponosno držo. Poznamo tudi nacionalni ponos, ki ga ni moč zanikati in ima svojo vlogo v ureditvi sveta. Vendar je ta ponos v Cerкви nekaj odvečnega, nekaj, kar se mora preobraziti v »novi (nacionalni) ponos«.

Ključne besede: ponos, nacionalni ponos, Aristotel, apostol Pavel, Kristus, Cerkev

Abstract: **(National) pride in humanistic and New Testament interpretation**

Pride is psychologically an inwardly directed emotion that results from a positive self-evaluation and can carry either positive or negative meaning. Pride is to Aristotle the crown of all virtues, while in Christianity it is the crown of all vices. However, there are important exceptions to the latter. National pride, a kind of societal law, is of great importance in world affairs and cannot be denied. However, it is redundant and unnecessary in the Church, and has to be transformed into a »new (national) pride«.

Key words: pride, national pride, Aristotle, Apostle Paul, Christ, Church

»Ponos (*hyperēphania*) predstavlja izgubo (duhovnega) premoženja in (vsega) duhovnega, doseženega s potom.«

sv. Janez Lestvičnik

V psihologiji ponos pomeni »prijetno in radostno emocijo, ki izhaja iz pozitivne samoocene«. To navznoter usmerjeno čustvo ima dva pomena. V negativnem smislu ponos označuje (pre)napihnen občutek o osebnem statusu ali dosežkih nekega posameznika in se lahko razume kot ošabnost. V pozitivni konotaciji, pravijo psihologi, pa ponos označuje čustvo zadovoljstva, ki se rodi kot produkt (po) hvale oziroma kadar se počutimo lepo zaradi neke določene pripadnosti (Lewis 2010, 53–61).

V antični grški filozofiji je največ o ponosu razmišljal Aristotel iz Stagire (384–322 pr. Kr). Ponos, ali kakor mu pravi: velikodušje (*megalopsychia*) opredeli kot krono vseh kreposti in ga loči od nečimrnosti, od umirjenosti in od ponižnosti. Torej: »Ponosen je tisti mož, ki misli, da je vreden velikih stvari, kajti tisti, ki to počne, a si le-teh ne zasluži, je bedak, noben krepostni človek pa ni ne zabit ne neumen. Ponosni mož je tak, kakršnega smo opisali. Kajti tisti, ki je vreden malega in misli o sebi tako, je umirjen, ne pa ponosen, glede na to, da ponos (*megalopsychia*) predstavlja velikost, kakor lepota rabi veliko telo; tudi majhni možje so lahko čedni in imajo dobre mere (teles), niso pa lepi.« (*Nikomahova etika* 4.3)¹

Aristotel sklene: »Ponos, torej, je neke vrste krona vseh kreposti; kajti (on) jih naredi močnejše in (on) ne more obstajati brez njih (kreposti). Zato je težko biti resnično ponosen brez plemenitosti in dobrote karakterja.« (*Nikomahova etika* 4.3)²

Kot nasprotje tej »vrednosti za velike reči« ta Platonov učenec definira predrznost, nadutost oziroma ošabnost (*hybris*), ki je »povzročanje in izrekanje reči, ki osramotijo (užalijo) žrtev, pa ne zaradi tega, da se ti ne bi kaj zgodilo, niti zaradi tega, ker se ti je kaj zgodilo, temveč enostavno zaradi (lastnega) zadovoljstva, kajti (ošabnost) ni povračilo (za prejšnje) žalitve, ampak maščevanje (kazen). Razlog za zadovoljstvo v ošabnosti pa je v tem, ker ljudje mislijo, da bodo s tem, če slabo ravnaajo z drugimi, (še) povečali svojo veličino.« (*Retorika*, 1378b)³

Aristotelova *megalopsychia* (lat. *magnanimitas*) pomeni v bistvu ponos in ne velikodušja kakor danes. Njegov ponos vendarle nima posebne negativne psihološke konotacije (ošabnost), kajti ponos je zanj lahko samo nekaj dobrega. Njegov ponos, kakor ga opredeli, tudi ni neki občutek pripadnosti in/ali (po)hvale, temveč je prej nekakšna mera ali nujnost, da (pošteno) »zahtevaš« – in dobiš – status (veličine), ki ti v družbi, (morda) kot zasluga, pripada. Za neko sužnjelastniško družbo, organizirano v majhne države mesta ali polise, velikokrat sprte med sabo in v vojnem stanju, kjer se je bilo treba boriti za fizični obstoj, je bilo to do neke mere logično. Ponos je tukaj stvar, ki ima neko »realno pokritje« in ki po pomenu meji na tisto, čemur bi lahko danes rekli hrabrost ali celo plemenitost. Aristotelova *megalopsychia* vsekakor ni nekaj stihijskega in vsebuje neko dostojanstvo s primerno dozo intelektualne komponente.

¹ Eth. Nic. 1123b: ἡ δὲ μεγαλοψυχία περὶ μέγαν μὲν καὶ ἐκ τοῦ ὀνόματος ἔοικεν εἶναι, περὶ ποῖαν δ' ἐστὶ πρῶτον λάβωμεν· διαφέρει δ' οὐδὲν τὴν ἔξιν ἢ τὸν κατὰ τὴν ἔξιν σκοπεῖν. δοκεῖ δὲ μεγαλόψυχος εἶναι ὁ μεγάλων αὐτὸν ἀξίων ἄξιος ὢν· ὁ γὰρ μὴ κατ' ἀξίαν αὐτὸ ποιῶν ἡλίθιος, τῶν δὲ κατ' ἀρετὴν οὐδείς ἡλίθιος οὐδ' ἀνόητος. μεγαλόψυχος μὲν οὖν ὁ εἰρημένος. ὁ γὰρ μικρῶν ἄξιος καὶ τούτων ἀξίων ἑαυτὸν σώφρων, μεγαλόψυχος δ' οὐ· ἐν μεγέθει γὰρ ἡ μεγαλοψυχία, ὥσπερ καὶ τὸ κάλλος ἐν μεγάλῳ σώματι, οἱ μικροὶ δ' ἀστεῖοι καὶ σύμμετροι, καλοὶ δ' οὐ.

² Eth. Nic. 1124a: εἰκοὶ μὲν οὖν ἡ μεγαλοψυχία οἷον κόσμος τις εἶναι τῶν ἀρετῶν· μείζους γὰρ αὐτὰς ποιεῖ, καὶ οὐ γίνεται ἄνευ ἐκείνων. διὰ τοῦτο χαλεπὸν τῇ ἀληθείᾳ μεγαλόψυχον εἶναι· οὐ γὰρ οἷον τε ἄνευ καλοκαγαθίας.

³ Rhet. 1378b: ἔστι γὰρ ὕβρις τὸ πράττειν καὶ λέγειν ἐφ' οἷς αἰσχύνῃ ἔστι τῷ πάσχοντι, μὴ ἵνα τι γίνῃται αὐτῷ ἄλλο ἢ ὅ τι ἐγένετο, ἀλλ' ὅπως ἡσθῇ· οἱ γὰρ ἀντιποιοῦντες οὐχ ὕβριζουσιν ἀλλὰ τιμωροῦνται. αἴτιον δὲ τῆς ἡδονῆς τοῖς ὕβριζουσιν, ὅτι οἷονται κακῶς δρῶντες αὐτοὶ ὑπερέχειν μάλλον.

Glede etimologije ponosa. Po-nos pomeni, da nas nekaj *ponese* oziroma *odne* se dalje. V ruščini se ponosu reče *gordost'* in ga ne smemo mešati z rusko besedo *ponos*, ki se prebere kot *panós* in pomeni diareja, driska. V starocerkvenoslovščini (in srbščini) se beseda *gordost* uporablja v glavnem v duhovni literaturi in v duhovnem kontekstu in pomeni napihnjenost, prevzetnost in pretirano povzdigovanje. Rusko analogno je *gordynja*. Večinoma nastopa v negativni konotaciji, med *ponosom* in *gordostjo* ne obstaja bistvena razlika v pomenu. V stvaritvah Leva Tolstoja ima ponos negativen pomen. Ničnost ponosa in sila globoke ljubezni do domovine je ena od glavnih misli *Sevastopola v decembru mesecu*. Tudi v *Potovanjih iz Petrograda v Moskvo* Radiščev oba termina uporablja sinonimično, kajti – po njegovem – je koren tako prvega kakor drugega isti: »goré« ali gori, zgoraj, proti vrhu. To je, ko na nekaj gledamo »od zgoraj«. Podobno je tudi v latinščini. Napuhu se reče *superbia*, pri tem je koren te besede *super* in pomeni »nad, na vrhu, prek«; enako tudi v grščini beseda, ki označuje napuh, *hyperēphania*, sestoji iz *hýper* »nad« in *phainō* »svetim se«. Po Vasmerju (Fasmer 2004) pa je koren besede *gordost* *grd* oziroma starocerkvenoslovansko *grъдъ*, grško *phoberós*. *Gordost'* (napuh) je torej nekaj grdega, nekaj ne preveč prijetnega in lepega. Podoben razvoj najdemo tudi v angleškem jeziku. *Pride* (napuh) izvira iz besede *prodis* (iz lat. *prodesse*), to je v pozni latinščini pomenilo »koristen«. Tako (*prodis*) so se namreč sami imenovali normanski vladarji Anglije. Alteracija pomena po asociaciji pride od podjarmljenih Anglosasov, ki pa so »koristnost« svojih vladarjev doživljali drugače.

1. Ponos v krščanstvu

Opazili smo, da je »ponos«, imenovan velikodušje, Aristotel štel za krepost, še več, za krono in vrh vseh kreposti. Vendar je z nastopom krščanstva ponos začel pridobivati drugačen pomen. V novih definicijah je izgubil visoki status, ki ga je bil deležen. Še več, prestopil je iz tabora kreposti v tabor pregreh. Nekdanja krona vrlin je sedaj, upravičeno, postala najhujši greh. Albert iz Breše pravi za ponos (*superbia*), da je to »ljubezen k lastni veličini (in začetek greha)« (*De Amore* 4).⁴ Sv. Janez Lestvičnik pa ponos oziroma napuh (*hyperēphania*) opredeli z »odpovedovanjem od Boga in izumom demonov ... Ponos se začne tam, kjer se konča nečimrnost, njegov konec pa je zaupanje v osebne moči (pri zavrnitvi božjih) in demonska narava.« (Lestvičnik 1997, 127–129 oz. XXII, 965). Sveto pismo obsoja ponos kategorično: »Ne prepuščaj se domišljavosti (rus. *ne gordis'*; gr. *mē hypsēlophonei*), ampak se boj!« (Rim 11,20) »Bog se prevzetnim (= ponosnim; gr. *hyperēphaneis*) upira, ponižnim pa daje milost.« (1 Pt 5,5) In: »Vsak ošabnež (*hypsēlokardios*) je GOSPODU gnusoba.« (Prg 16,5)

Tukaj lahko opazimo, da se za besedo ponos v Novi zavezi uporabljata besedi *hyperēphanēs* in *hypsēlophronō* in ne *megalopsychia*. To zadnje bi lahko prevedli

⁴ »Est autem superbia amor proprie excellentie, et fuit initium peccati superbia.«

tudi kot visokoumje ali previsoko povzdigovanje. To je v skladu z negativnim pomenom »notranje samoocene«, poznanim v psihologiji, kakor smo ga navedli na začetku.

Da je ponos izvor vseh hudobij in prekletstev, vseh nesreč in padcev, vseh depresij in katastrof, je poskrbel, kakor nam odkriva Pismo, kerub Lucifer, nekdanji prvi pri Bogu, angel, ki je »velikodušno« v srcu rekel: »Povzpel se bom v nebo, nad božje zvezde bom povzdignil svoj prestol. Na gori zborovanja bom sedel, na skrajnem severu. Povzpel se bom nad višino oblakov, meril se bom z Najvišjim.« (Iz 14,13–14)

»Jutranja zarja« se je povzpел zelo visoko. Sam ni mogel sprejeti božjega načrta, ki je predvideval njegovo »degradacijo« v hierarhiji v korist ljudi, katerim bodo angeli služabniki, kakor je bila od začetka premodra zamisel (Justin 1980, 239–248; Kleopa 2000, 82). Skratka, krona vsega stvarstva je bila rezervirana za človeka in ne za angele. »Danica« je bil razžaljen v svoji izkrivljeni predstavi pravičnosti.

Ponižni (spravljeni) človek – po drugi strani – ne išče svoje pravice, temveč božjo voljo, ker je ta nezmotljiva. V boju proti Bogu se je »Zarjan« spremenil v nasprotnika (*antikeimenos*: 1 Tim 5,14) ali Satana, ki je za sabo potegnil tretjino angelov, svojih somišljenikov (Raz 12,3–4). V nebesih je izbruhnila velika bitka, velika vojna in hudič, premagan od vojske nadangela Mihaela, je bil vržen na Zemljo. V istem ognju prevzetnosti pa sta se opekla tudi Adam in Eva.

Zato je logično, da je ponos, ta dinamični premik ali emocija s potencialno zelo močnim rušilnim učinkom, čustvo, ki je v krščanski aretologiji zaznamovano s toliko besedami obsodb. Noben drug greh, nobena druga hiba ni v krščanstvu doživela toliko prezira in revijalnih kritik kakor prav napuh.⁵

Slehera prevzetnost je po prepričanju krščanstva slaba, ker nas ločuje od Boga, v katerem je edino možno biti srečen. Bolj ko je velik naš jaz, manj ostane prostora zanj, za njegov jaz, za njegovo radost, toplino in milost. In narobe. Napihovanje in domišljavost sta pot, ki pelje v smrt, v neživljenje in v bedo. Gledanje na druge »od zgoraj«, s pozicij visokega jaza, je narava padlih duhov. In ti, kakor je znano prek izročila, lahko udarijo tudi »z desne strani«, to je, kadar nas skušajo prek nečesa navidezno dobrega, »saj se tudi sam satan preoblači v angela luči« (2 Kor 11,14). Vendar se hudič, pravi očetje,⁷ pri vseh svojih igralskih spretnostih nikoli ne more postavi-

⁵ V judovstvu je stvar malo manj razmejena. Čeprav je ponižnost ena največjih kreposti in napuh ena največjih pregreh, se v rabinskih naukih srečujejo zgledi zelenega napuha, a ta napuh je dober le, če ne preseže neke določene meje, ki pa ni jasna. Napuh je v teh relacijah po pomenu dosti blizu samozavesti atleta ali športnika, ki pa je in ni napuh, odvisno od okoliščin itd. ... Hasidski mojster, na primer, je pravil: »Vsakdo mora imeti dva listka v žepu. Na prvem mora imeti napisane besede, ki jih je izrekel Abraham: »Sem prah in pepel.« Na drugem pa besede iz Mišne: »Zaradi mene je cel svet ustvarjen.« Če se pojavi nevarnost prevelikega ponosa (napuha), je treba vzeti iz žepa listič, ki vas spomni na prah in pepel. Če pa se pojavijo resni dvomi v lastno vrednost, je potrebno vzeti drugi listič in se prepričati, da je ves svet ustvarjen zaradi vas.« (Jacobs 1995, 386) V Koranu in v Hadisu lahko najdemo prav tako vrsto nauk, ki obsojajo napuh (na primer: *Zagotovo, On ne ljubi ponosnih*; 16:23), vendar ne v judovstvu ne v islamu ne obstajata sistematični, skorajda dogmatski poudarek in odpor proti napuhu oziroma ortopraksis popolne božje ponižnosti po zgledu Jesusa Kristusa.

⁶ V asketiki ločimo dobre in slabe misli; prve spodbujajo k nečemu dobremu, druge k nečemu slabemu. Prve so prave, druge neprave. Pravim se reče tudi desne (ang. *right*, rus. *pravij*), drugim pa leve.

⁷ »Ponižnost je edina krepost, ki je demoni ne morejo posnemati.« (Lestvičnik 1997, 139 oz. XXV, 993)

ti v vlogo ponižnosti in jo simulirati (drugače od kakih drugih vlog), ker je to nekaj, kar je popolnoma nasprotno njegovi naravi, substanci ali *usiji* (*ousia*), nekaj, česar mu absolutno primanjkuje. Demon vedno »diši« po smradu napuha. Zato sleherni njegov udarec »z leve« oziroma spremenjenje v angela luči, na katerikoli stopnji, neizbežno pušča za sabo kako sled ali pečat. Njegova luč ni tako svetla in čista kakor luč pravih angelov; njegov vonj je vedno malo premešan s kakim zadahom,⁸ pod njegovo bleščečo suknjo pa se namesto stopal skrivajo črna živalska kopita in dlakav rep (Antonije 1993, 77; 101). Toda ponosen človek – ker so njegovi receptorji in čustva poškodovani – ne more razlikovati levega od desnega ali ponaredka od originala ... Edino s ponižnostjo (gr. *tapeinophrosynē*) je možno premagati vse pasti teh prevartov (in priti v nebesa), kakor je bilo razkrito sv. Antonu Puščavniku (Sadovi b.l.).

Destruktivnega *ponosa* – po mnenju svetih očetov – se je možno osvoboditi le s ponižnostjo, ali kakor rečemo v ruščini: *smirenijem*, to je, ko smo v stanju pravega miru.⁹ Eno je najhujši greh, drugo največja krepost, eno je strup, drugo protistrup. (Justin 1980) *Smirenje* pa je »zmerno vedenje, nesebičnost, spoštovanje drugih; le-to ne pomeni, da mislimo manj (časa) o sebi, temveč da mislimo o sebi manj. To je duh samopreverjanja; razumen dvom vase in prisrčnost do drugih (tudi tistih, ki se ne strinjajo z nami). Je *hrabrost srca*, da se, če je potrebno, soočimo s stvarmi, ki so težke, naporne in nemikavne, in se z dobrim razpoloženjem žrtvujemo toliko, kolikor je potrebno. Gre za spoštovanje do tistih, ki so modri, in tistih, ki nas nesebično učijo ljubezni. Je zahvala tam, kjer jo potrebujejo; ne nepošteno slavljenje samega sebe. Je zvestoba danim obljubam, ne glede na to, ali gre za velike ali majhne obljube. Ponižnost je zadrževanje pred obupom in sposobnost, da se soočimo s strahom in negotovostjo ...«¹⁰ Z drugimi besedami je *s-mir-enie*, kadar naš jaz postanejo vsi drugi, kadar na vse druge ljudi gledamo »od spodaj«, v ljubezni, po zgledu Jezusa Kristusa.

2. Ponos kot dostojanstvo (*aksiōma*)

Ponos v smislu napuha in napihnjenosti – to je nekaj negativnega – je dosti kvaliteto obdelan v literaturi. Toda ponos je lahko tudi nekaj dobrega, pozitivne-

Zanimiva je tudi tale apoftegma. Oče Makarij je nekoč hodil po puščavi. V roki je nesel palmove vejice. Srečal ga je demon, ki je imel v roki srp. Demon je hotel udariti svetnika s srpom, a ker mu ni mogel do živega, mu je dejal: »Zelo trpim tvoje nasilje in nimam nobene moči zoper tebe. Kajti reči, ki jih ti počneš, počnem tudi sam: ti se postiš dan za dnem, jaz sploh ne jem, ti noči in noči bediš, jaz nikdar ne spim. V eni stvari pa si močnejši od mene.« »V kateri?« ga vpraša Makarij. Demon odvrne: »To je tvoja ponižnost. Jaz nisem ponižen in sem zato popolnoma nemočen proti tebi.« (*Izrečenja egipetskih otcov* 2001, 129)

⁸ Iz izročila pravoslavne Cerkve je znano, da ima vsaka vrsta angelov, serafi, kerubi itd., tudi drugačen božanski vonj.

⁹ V staroslovanščini *смирѣнѣ*, gr. *tapeinós*; to je *с-мѣрѣнѣ* ali z-měren, zmeren, to je takšen, ki najde (pravo) mero. Smirénie v ruščini dobimo, ker je nenaglašeni jat, ѣ, ē [je], prešel v glas [i]. Vendar smirénie kot ponižnost ne pomeni samo miru, to je zmotno, temveč tudi Bogu všečni in pozitivni nemir, povezan s trpljenjem, s krivicami, ki se nam godijo, in s procesom kesanja v solzah in trudu, da se na primer storjena hudobija popravi itd.

¹⁰ Omenjena definicija ponižnosti je povezava več ločenih definicij in jo je možno prebrati na naslovu http://en.wikipedia.org/wiki/Seven_virtues (pridobljeno 21. junija 2012).

ga. Najprej se to vidi pri apostolu Pavlu. Pavel je ponosen (*kauchēma*) na Korinčane, ki so se spreobrnil v krščanstvo (2 Kor 7,14). Njegov ponos (*kauchēsis*) ali slava (*gloria*) je oznanjanje evangelija (2 Kor 1,12). Kristusov apostol je večkrat zaklical: »Meni pa Bog ne daj, da bi se hvalil (*kauchasthai*), razen s križem našega Gospoda Jezusa Kristusa, po katerem je bil svet križan zame, jaz pa svetlu!« (Gal 6,14)

Ponos v teh zadnjih relacijah se kaže kot *kauhēma*, to pa v bistvu pomeni v grščini hvala ali ponašanje, to je nekaj, s čimer se lahko pobaham, pohvalim, nekaj, kar je prijetno, vredno in lepo. »Kdor se ponaša, naj se ponaša v Gospodu!« (2 Kor 10,17) To je z njim, ki ga ljubim in mi je prijeten. Tukaj »ponos« ni nekaj, kar apostola, ki je bil vzet do tretjih nebes (2 Kor 12, 2), povzdiguje nad druge, niti nekaj, na podlagi česar bi lahko pomislil, kako je on sedaj pomemben v družbi, vreden večjih karizem oziroma višji od preostalih v smislu, da gleda nanje s pozicije »od zgoraj«. Ponos v tem kontekstu ni egoizem niti kak del narave apostola Pavla, temveč radost in hvaležnost (Bogu) zaradi dejstva, ker lahko pove, »da ljubim in da me ljubi tisti, h kateremu pripadam«. Ponos je tukaj izraz velike sreče in hvaležnosti, pohvala in hvala apostola, ki je oslepel na poti v Damask za tri dni, ko je videl Kristusa (Apd 9,39), zaradi Gospodove milosti in zaradi zaupanja vanj. Zato tudi sme dejati: »Kajti preizkušen ni tisti, ki sam sebe priporoča, ampak tisti, ki ga priporoča Gospod. ... Če se je že treba hvaliti, se bom hvalil (ponašal) s svojimi slabostmi.« (2 Kor 10,18;11,30)

Ko so v glavno mesto Ahaje prišli lažni apostoli (*pseudapostoloi*) iz Galatije, ki so hoteli spodkopati Pavlovo apostolsko avtoriteto, češ, da on ni pravi apostol, in naložiti Korinčanom Mojzesovo postavo, je bil Pavel prisiljen zaščititi svoj apostolski naziv in odpraviti zmedo, ki so jo kot veliko skušnjavo prinesli »judaizirani« (*ioudaizontes*) kristjani: »Vendar (jaz) mislim (in se na vas obračam, Korinčani), da v ničemer ne zaostajam za nadvse velikimi apostoli. Čeprav sem v besedi šibek, pa nisem šibek v spoznanju ...« In nadaljuje: »Če bi se že hotel ponašati (s seboj), ne bi bil neumen, saj bi govoril resnico. Pa se rajši zdržim, da ne bi kdo mislil o meni več kakor to, kar na meni vidi ali kar povem.« (2 Kor 11,5–6; 12,6 [Ė Kainė Diathėkė 2004, 405])

Pavel se torej ne zaničuje v tej stiski, temveč stoji hrabro na nogah. Pri Srbih obstaja rek za takšne situacije: »V hudem se ne zaničuj ne v dobrem povzdigu!« Pavel v Korintu ne izpostavlja sebe, svojega jaz, to je: ni ponosen, ampak *ponosno* brani apostolski *aksiom*, kakor se od njega tudi pričakuje.¹¹ Kakor vidimo, se človek, pa naj je še tako močno ponižen ali s- *mir-en*, v takšnih situacijah ne sme umakniti ali stopiti nazaj, kajti takšna ponižnost ni *smirenje*, to je nekaj naspro-

¹¹ V predgovoru k drami *Androkel in lev*, ki je daljši od same drame, G. B. Shaw predstavi svoje poglede na krščanstvo. Jezus je bil dobronamerni genij (v vseh pogledih, v socialnem, v moralnem, v ekonomskem), toda njegovi nauki so se po križanju izgubili. Cerkev, ki je nastala, pa je zavozila, ker je sledila naukom in filozofijam Pavla in Barnaba. Krivdo za deviacijo med Jezusom in *hinavsko* realnostjo Cerkve, ki je imela (začetek 20. st.) močan vpliv v družbi in je izvajala pritisk na neverne, je bilo treba nekemu pripisati. Za Shawa, vernika v kreativno revolucijo, je glavni »pacek« Pavel, ki mu ne pripisuje nobene vrednosti, nasprotno, zanj pravi, »da je vulgaren revivalist, povprečen pesnik, ki je toliko kristjan, kolikor je Jezus baptist ...«, preveč *nečimrni* in *domišljavi* (conceited) ter se dela za večjega Juda od Judov (2 Kor 11, 22) in večjega Rimljanja od Rimljanov *po svojem napuhu* ...« (Shaw 1912, 81)

tnega *superbiji*, ker ne prinaša miru z Bogom, temveč strahopetnost. Da se človek v takšnih situacijah ne zvije, je potrebna hrabrost srca, ki so jo imeli sveti očetje za zelo pomembno krepost, ne za greh. Kajti tudi Mesija, ki je izrekel na gori besede, da ne vračamo očesa za oko, zoba za zob in se ne upiramo hudobnežu, ampak mu, če nas udari po desnem licu, nastavimo še levo (Mt 5,38), ni takrat, ko so mu sodili in ga je služabnik udaril po licu, temu služabniku nastavil še drugega, temveč je dejal: »Če sem napačno rekel, izpričaj, da napačno; če pa prav, zakaj me tolčeš?« (Jn 18,23) On, ki nas je vse *ljubil do konca* (Jn 13,1), on, ki je na križu v mukah in trpljenju odpustil svojim rabljem: »Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo!« (Lk 23,34) Soočen z nepravilnimi in lažnimi obtožbami, ni naredil kompromisa z lažjo. Kristus kot človek ne more, ne sme in noče zaradi (lažnega) miru in za ceno življenja ponižati svojega božanskega karakterja in avtoritete, kajti on je Bog. On ne more prenehati biti nekaj, kar je.¹²

Podobno je tudi s »človeškim dostojanstvom«: v nekaterih okoliščinah ne sme prestopiti meje, ki definira človeka oziroma ga, če mejo prestopimo, razčloveči.

3. Nacionalni ponos

Kaj pa nacionalni ponos? Nacionalni ponos (*Nationalstolz*) je posebna vrsta ponosa. To je ponos pripadnosti nekemu narodu ali etnosu. Dejstvo je, da vse stvari na tem svetu težijo k hierarhizaciji in da se vsa živa bitja po nekakšnih nevidnih zakonih postavljajo med sabo v razmerja in strukture. Pri čebelah se ve, kdo je matica, kdo delavka, kdo trot. Pri volkovih v čredi se ve, kdo je alfa samec, to je lider, in kdo ne. Kralj živali ne more biti niti gazela niti antilopa, ker je lev močnejši. Slon je močnejši od leva, a to ni dovolj za kraljevsko krono. Prav tako je svinja dobra žival, a bolj kot hrana človeku in drugim živalim. V Stari zavezi smo imeli samo eno izvoljeno ljudstvo, drugim pa ni bila namenjena takšna vloga. Tudi v novejši zgodovini vidimo, da so nekateri narodi bolj pridni in krepki, bolj sposobni in zmožni upravljati reči tega sveta. Kultura nekega Italijana se ne more primerjati s civilizacijskimi »dosežki« kakega afriškega plemena. To je dejstvo. Nemogoče je zanikati obstoj takšne »nacionalne hierarhije«, glede na to, da govorimo pri tem fenomenu vendarle o nekem naravnem sociološkem zakonu *tega sveta*. Ta ureditev ni problem, kajti ureditev obstaja tudi v nebesih (Areopagit 2012), problem je nezdravo rivalstvo v njej, to je, ko odnosi v tej strukturi niso dobro opredeljeni, ko si na primer nekdo vtepe v glavo, da je »vreden« več, kakor mu pripada.

Vsi podložniki so že od davne preteklosti dolžni plačati kralju davek (*tribut*). Sužnji morajo ubogati svoje gospodarje. Slabša plemena se morajo podrediti močnejšemu plemenu, seveda, tudi v finančnem pogledu. Kakorkoli že, vedno bo obstajal nekdo, ki ga je doletela usoda, da postane vladar ali tisti zgoraj, ki je na

¹² Kajti prav on je SEM. Na gori Horeb, kjer se je Bog prikazal Mojzesu, je Bog naročil, naj Mojzes gre in pove svojemu ljudstvu, da ga je poslal »tisti, ki sem« (1 Mz 3, 15). »Tisti, ki sem«, tako so Judje pisali JHWH in (s spoštovanjem) brali Jahve. To je on, Jezus, to je JHWH ali isti, ki je in ki je bil in ki prihaja, alfa in omega, začetek in konec.

oblasti – z vso potrebno odgovornostjo, ki jo sleherna oblast zahteva –, in nekdo, ki je »tlačan« oziroma tisti »spodaj«, je dolžan ubogati tiste, ki so nad njim. Nemogoče je, da bi bili vsi »enaki«, kajti vsi nismo ustvarjeni enaki. To je utopija, ki napaja in tolaži razočarane množice zatiranih – tudi logično –, ne pa možna realnost. Ko je delavska revolucija leta 17 prejšnjega stoletja zrušila carja pod pretvezo odprave diktature in uresničenja parol francoske revolucije, je prišla na oblast diktatura proletariata, ki je bila, drugače od carstva, neverjetno surova in nečloveška. Ena elita je zamenjala drugo, a »enakosti, bratstva in svobode« ni bilo. G. Orwell to najbolje pokaže skozi grotesko *Živalska farma*.

Te strukture in ureditve niso večne tvorbe in se skozi zgodovino spreminjajo. Vendar so vedno navzoče, kljub vsem krivicam, ki jih morajo nekateri trpeti. Elementi, ki so odrejali mesto v tej strukturi, so bili vedno elementi kake moči (fizične, intelektualne, ideološke itd.). Danes se kaže, da je ta posel dokaj poenostavljen, kajti tisti, ki imajo več »dolarjev in topov«, so višje in imajo tudi »več« nacionalnega ponosa (in ošabnosti). Seveda, obstajajo tudi drugi dejavniki »določanja nacionalnega ponosa«, kakor tudi številne izjeme, vendar je to sedaj posebno poglavje.

4. Sklep

Novi zavezi se »nacionalni ponos« obsoja. Izvoljeno ljudstvo je zamenjala Cerkev, novo izvoljeno ljudstvo, v katerem ni več ne Grka ne Juda, ne obrezanega ne neobrezanega, ne barbara ne Skita, ne sužnja ne svobodnega, ampak vse in v vseh je Kristus (Kol 3, 11). Torej vse in v vseh je Kristus. V Kristusu torej ni ne Slovenca, ne Hrvata, ne Srba, to je, v Kristusu ni prostora ne za slovenski, ne za srbski, ne za hrvaški, ne za katerikoli drug nacionalni ponos. To seveda ne pomeni, da se morajo narodi zanižati. Nasprotno, Nova zaveza kliče in poziva k preobrazbi v »nov narod«, v novo izvoljeno ljudstvo Cerkve.¹³

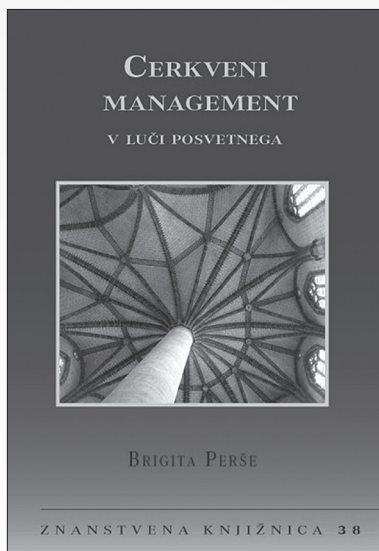
Nationalstolz po definiciji ne sodi v krščanstvo. Po evangeliju v Cerkvi ni prostora za nacionalistične izpade. Zato se tudi pri mašah izgovarja Credo: verujem v eno, sveto, *katoliško* in apostolsko Cerkev. Beseda katoliški (*katholikos*) pomeni v grščini vsesplošni, univerzalni, takšen, ki obsega vse člane neke določene celote. (Etimološko to pomeni nekaj, kar je za vse in po vseh (*kath' olou*)). Sv. Ciril in Metod sta to besedo prevedla kot soboren (*сѣборни*) ali zboren, torej je (v ruščini) *sobornaja cerkov'* takšna, ki ne ločuje narodov, ampak jih z-bira (*so-bira*) ...

Vidimo torej, da lahko tako v eni kakor tudi v drugi smeri prestopimo »črto« ponosa in dobimo *ponos* ...

¹³ Nova zaveza nas nagovarja, da bi postali del organizma, ki ima svojo organizacijo. V njej so prvi tisti, ki so od vseh zadnji in so vsem služabniki (Mk 9,36). Atoški menihi – ne glede na to, kateremu narodu pripadajo – vam bodo, ko jih vprašate, kaj so, odvrnili, če so pravi, da so po nacionalnosti »Svetogorci« (Atoščani). Tako živi tudi apostol poganov, ki pravi: »Vsem sem postal vse, da bi koga pridobil za evangelij.« (1 Kor 9,22)

Reference

- Albert iz Breše [Albertano da Brescia].** B. I. *De amore et dilectione Dei et proximi et aliarum rerum et de forma vitæ.* [Http://freespace.virgin.net/angus.graham/DeAmore4.htm](http://freespace.virgin.net/angus.graham/DeAmore4.htm) (pridobljeno 21. 06. 2012).
- Antonije Svetogorac.** 1993. *Atonski podvižnici devetnostog veka.* Sveta Gora Atonska: Manastir Hilandar.
- Areopagit, Dionizij.** 2012. *O nebesnoj ierarhii.* Moskva: Kniga po trebovaniju.
- Aristotel.** B. I. *Nikomahova etika* [Aristotelous Ėthika Nikomacheia]. [Http://www.mikrosapoplous.gr/aristotle/nicom0.htm](http://www.mikrosapoplous.gr/aristotle/nicom0.htm) (pridobljeno 21. junija 2012).
- — —. B. I. *Retorika.* Perseus Digital Library. [Http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Aristot.+Rh.+1.1.1&redirect=true](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Aristot.+Rh.+1.1.1&redirect=true) (pridobljeno 21. junija 2012).
- Dokler, Anton.** 1999. *Grško-slovenski slovar.* Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Ė Kainē Diathēkē.** 2003. Atene: Ellēnikē Biblikē Etairia.
- Fasmer, Maks.** 2004. *Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka.* Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, Izdatel'stvo »Nauka«. Moskva.
- Izrečenija egipetskih otcov.** 2001. Moskva: Izdatel'stvo Aletejja.
- Jacobs, Louis.** 1995. *The Jewish Religion: A Companion.* Oxford: Oxford University Press.
- Justin Jeromonah (Popović).** 1980. *Dogmatika Pravoslavne Crkve: prva knjiga.* Beograd: Manastir Čelije.
- Katoliška enciklopedija [Catholic Encyclopedia, New Advent].** B. I. [Http://www.newadvent.org/](http://www.newadvent.org/) (pridobljeno 21. junija 2012).
- Kleopa.** 2000. *Veliki je Bog.* Beograd: PMŠ.
- Lestvičnik, Janez.** 1997. *Lestvica.* Sveta Gora Atonska: Manastir Hilandar.
- — —. B. I. *Agíou Iōannou Sinaítou Klímaks: Perí yperēphaneias.* [Http://www.orthodoxfathers.com/On-vainglory-or-pride](http://www.orthodoxfathers.com/On-vainglory-or-pride) (pridobljeno 21. junija 2012).
- Lewis, Michael, Kiyoko Takai-Kawakami, Kiyobumi Kawakami in Margaret Wolan Sullivan.** 2010. Cultural differences in emotional responses to success and failure. *International Journal of Behavioral Development* 34, št. 1:53–61.
- Radiščev, Aleksander Nikolaevič.** 1975. *Putešestvie iz Peterburga v Moskvu.* Moskva: Byčkov M. H.
- Sadoví ponižnosti [Poioi einai oi karpoi tēs tapeinophrosynēs].** B. I. [Http://www.pigizois.net/I.M.paraklytoy/evergetinos/ih_karpoi.htm](http://www.pigizois.net/I.M.paraklytoy/evergetinos/ih_karpoi.htm) (pridobljeno 21. junija 2012).
- Shaw, George Bernard.** 1912. Preface to *Androcles and the Lion: On the Prospects of Christianity.* [Http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/gbshaw/Preface-Androcles.pdf](http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/gbshaw/Preface-Androcles.pdf) (pridobljeno 21. junija 2012).
- Tolstoj, Lev Nikolajevič.** 2011. *Sevastopol'skie rasskazy: Sevastopol' v dekabre mesjace.* Moskva: Kniga po trebovaniju.



Brigita Perše

Cerkveni management v luči posvetnega

V knjigi je avtorica Brigita Perše povezala med seboj svoj prvi študij ekonomije s poznejšim študijem teologije in desetletno prakso na Nadškofiji Ljubljana, kjer je zaposlena. Knjiga obsega pet delov. V prvem oriše poslanstvo Cerkve, ki mora biti vedno in povsod v službi človeka. V drugem delu je predstavljena dilema, pred katero stoji Cerkev v novejšem času: njena osnovna naloga je, da od Kristusa dalje prinaša vsem človeškim rodovom čez vse zgodovinske ovire čim bolj neokrnjeno Jezusov nauk, pri čemer mora v vsakem času in kraju uporabljati najučinkovitejša sredstva in pota. V tem so ji npr. spoznanja sodobne teorije organizacije lahko v veliko pomoč. To velja tudi za njeno vodstveno službo, ki je obdelana v tretjem delu. Četrty del predstavlja spoznanja in metode, ki jih je sodobni management dosegel na čisto praktični ravni. Tu je Cerkev lahko dejansko le koristnica že izdelanih metod dela s skupinami ljudi. Zadnji peti del je posvečen pastoralnemu načrtovanju kot tistemu področju cerkvenega življenja, ki lahko marsikatero spoznanje managementa prenese v pastoralno sfero.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 136 str. ISBN 978-961-6844-28-4. 10 €.

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

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

Janez Juhant. *From Ethical Person to Dialogical Society: Challenges of Global Society*. Zürich, Münster: Lit, 2013. 195 str. ISBN: 978-3-643-90415-7.

Konec leta 2013 je pri založbi LIT v angleškem jeziku izšla nova knjiga prof. dr. Janeza Juhanta: *Od etične osebe k dialoški družbi: izzivi globalne družbe*, katere del je plod raziskovalnega projekta Dialog v globalni večkulturni družbi. Kakor je razvidno že iz samega naslova, se avtor posveča aktualnim vprašanjem in problemom, ki se kažejo v sodobni družbi, pa tudi v religiji (predvsem v katoliški Cerkvi) in v politiki.

Devet poglavij, ki sestavljajo knjigo, je medsebojno tesno povezanih, njihov skupni poudarek in s tem tudi osrednja tematika dela pa je edinstveni pomen dialoga za življenje in za preživetje človeške osebe. Prvo in obenem uvodno poglavje je namenjeno obravnavi postmodernih možnosti osebe in krščanstva; v njem Juhant ugotavlja, da je krščanstvo po eni strani omogočilo razvoj nekaterih zahtev postmoderne časa, kakor so skrb za posameznika, solidarnost in dialog; po drugi strani pa se bo morala katoliška Cerkve precej prilagoditi sodobnemu času in prevzeti pobudo v procesih postmoderne, če bo želela ohraniti oziroma ponovno pridobiti pomembno vlogo pri oblikovanju sveta. Obenem je pomembno, da Cerkve ne poskuša tekmovali z znanostjo, ki vedno bolj uveljavlja svoj navidezno objektivni pristop, temveč razvije drugačen način mišljenja. Avtor navaja Giannija Vattima in njegovo pojmovanje »šibkega mišljenja«, ki v nasprotju s to-

talnim mišljenjem (to je past za znanosti, še bolj pa za totalitarne ideologije) upošteva, da je oseba, ki razmišlja, resda sposobna obvladovanja svojega položaja, vendar je obenem nasičena z odvisnostjo, z zmotljivostjo, z omejenostjo in s časovnostjo.

V drugem poglavju je prikazan razvoj pojmovanja etike in človeka skozi čas. Čeprav obravnava vključuje tudi starogrško misel, se vendarle osredotoča na moderno in na postmoderno etiko in v sklepu poudari pomen tiste veje postmoderne mišljenja, ki uveljavlja etiko avtonomne osebe, to je osebe, ne-recipročno in brezpogojno odgovorne do Drugega. Dialog sodi med opredeljujoče zmožnosti takšnega avtonomnega posameznika, tako da zadevajo naslednja poglavja – tretje, četrto in peto poglavje – prav njega. Čeprav se zdi, da je za dialog v svetu vedno manj pripravljeno, je ta dialog nujnost tako za človeka kakor za človečnost. Dialoškost je potrebna tako v širšem družbenem kontekstu, kakor so medcivilizacijski trki, kakor na zasebnem nivoju, na primer znotraj družine. Nekateri znanstveniki celo dokazujejo, da je človek že v svoji genski zasnovi usmerjen k sodelovanju (in ne k tekmovalnosti in sebičnosti, kakor sta menila Darwin in Dawkins). Dialoške odnose je treba vzpostavljati in ohranjati tudi med različnimi religijami ter med religijo, filozofijo in znanostjo. Med temi tremi je možno vzpostaviti konstruktivne odnose le, če je vsaka od njih pripravljena priznati, prepoznati in sprejeti simbolni jezik preostalih dveh in pa temeljno odvisnost in nepopolnost svojega lastnega jezika.

Celotno šesto poglavje obravnava razmerje med dialogom in telesnim po-
želenjem, ki je mnogokrat ovira za so-
delovanje. Avtor se sklicuje na Renéja
Girarda in na njegovo mimetično teori-
jo, ki opozarja na to, da si ljudje želimo
prav tistih stvari, ki jih imajo ali želijo
naši bližnji. Stopnjevanje medsebojnega
tekmovalnega sproža mimetično krizo, v
kateri je za ponovno vzpostavitev reda
treba žrtvovati grešnega kozla. Najpo-
gostejše je grešni kozel, ki ni krivec, am-
pak žrtev, eden od pripadnikov šibkej-
ših: otrok, ženska, tujec, manjšina ... Ju-
hant opozarja, da je telesnost, žal, mno-
gokrat izvor nasilja, izpostavlja težki po-
ložaj žensk v kriznih situacijah, kakor so
na primer vojne, in opozarja na pro-
blem seksualnosti v katoliški Cerkvi.

Vprašanje, ali so žrtve potrebne za
preživetje človeštva, je osrednja tema
sedmega poglavja. Nasilje sistemov nad
posamezniki in nad skupinami ljudi je
navože skozi celotno zgodovino člove-
štva, v moderni dobi pa je tehnologija
tako napredovala, da so sistemi v odso-
tnosti demokratične kulture in pripra-
vljenosti za dialog pridobili možnost za
večje in bolj uničujoče nasilje kakor v
preteklih obdobjih. Upad moči religije
je sovpadel z razvojem raznih ideologij,
nacionalizmov, totalitarizmov in z več-
anjem politične moči. Rodile so se razno-
like oblike partikularne morale, ki so se-
jale sovraštvo do posameznih skupin
ljudi in jih – v končni fazi – tudi posku-
šale iztrebiti. Poglavje prikazuje ome-
njene procese ter vlogo in položaj žrtev
v njih. Posebna pozornost je namenjena
slovenskemu zgledu ravnanja z žrtvami
v komunističnem režimu.

V osmem poglavju avtor raziskuje
dve skrajni obliki nasilja in skrajni izklju-
čitvi Drugega/Drugih – samomor in ge-

nocid – in razmere, ki v ti dve skrajnosti
vodijo. Zopet se ukvarja predvsem z ob-
dobjem moderne in s postmoderno ter
z miti, ki v tem času nastajajo. Zadnje
poglavje obravnava politični zločin in re-
snico osebe, ki jo (nedemokratični) po-
litični režimi v svojem prizadevanju po
absolutnosti, totalnosti poskušajo izbri-
sati.

Zadnjemu poglavju sledi še priloga, v
kateri profesor Juhant na kratko oriše
položaj slovenske teologije. Ta prikaz je
koristen in poučen predvsem za neslo-
venske bralce, katerim je knjiga v angle-
ščini prvotno tudi namenjena, vendar
je zagotovo dobrodošel vir podatkov
tudi za slovenske bralce, ki obvladajo
angleški jezik. Vsebuje namreč temeljna
dejstva o Sloveniji, o položaju katoliške
Cerkve, o položaju in o zgodovini Teolo-
ške fakultete in o poučevanja teologije,
oriše vlogo Teološke fakultete v sloven-
ski družbi, recepcijo drugega vatican-
skega koncila, probleme Cerkve v obdo-
bju komunizma in tranzicije ter preteklo
in aktualno delo slovenskih teologov.

Številni poudarki so skupni več po-
glavjem in celotnemu delu, poleg po-
mena dialoga avtor predvsem izposta-
vlja: človekovo potrebo po skupnosti in
po bližnjih osebah, brez katerih nihče
ne more preživeti kot oseba (zgledi
»volčjih« otrok, ki so odraščali povsem
izolirano od ljudi); problem skrajnega
kršenja človekovih pravic v totalitarnih
sistemih; komunistično zaznamovanost
slovenske zgodovine in sedanjosti ter
slovenske pravne probleme; proble-
matičnost in možnost omejevanja mi-
metičnih kriz in nasilja, ki iz njih izhaja;
prizadevanja znanosti po absolutizaciji
svojega lastnega pristopa in odkritij; po-
men posameznika, njegove svobode in
odgovornosti. Janez Juhant se v svojih

obravnavah človeka in družbe večkrat sklicuje na pomembne sodobne avtorje, kakor so Zygmunt Bauman, René Girard, Hans Küng, Emmanuel Levinas, Alasdair MacIntyre, Paul Ricoeur, Charles Taylor, Joachim Bauer in drugi.

Iz knjige *Od etične osebe k dialoški družbi* je mogoče razbrati avtorjevo prizadevanje za uveljavitev dialoga in za

omejevanje nasilja na vseh področjih. Poleg tega je njegovo delo prispevek k celostnemu razumevanju človeka, družbe in religije, to pa ima v sodobnem času, ko so na mnogih področjih uveljavljene težnje po omejevanju človeka na eno samo dimenzijo, velik pomen in težo.

Ana Martinjak Ratej

Frank J. Coppa. *The Life and Pontificate of Pope Pius XII: Between History and Controversy*. Washington: The Catholic University of America Press, 2013. 306 str. ISBN: 978-0-8132-2016-1.

Knjigo Franka J. Coppa, učitelja cerkvene zgodovine na Katoliški univerzi v Washingtonu, bi lahko ocenili kot povzetek zelo intenzivnega preučevanja življenja in dela papeža Pija XII., katerega smo bili priče v zadnjih petih letih, potem ko je petdesetletnica (2008) njegove smrti prinesla nov val polemičnih in nasprotujočih si objav. Pri tem sta bila v veliki meri pomembna le obravnavanja papeža Pacellija med drugo svetovno vojno in odnos do vprašanj, ki jih je sprožil vzpon nacizma. Avtorji so se razdelili v dve skupini: bolj glasna je ponavljala trditve iz začetka šestdesetih let preteklega stoletja, ko so med procesom proti nacističnemu zločincu Adolfu Eichmannu prišle na dan vse grozovitosti nacističnega režima in je negativne glasove o papežu leta 1963 spodbudil še Rolf Hochhuth s svojim naročenim dramskim delom *Der Stellvertreter*; druga skupina se je skušala uveljaviti z argumenti v prid papežu in nje-

govemu delu v času nacizma, torej z ocenami, ki so o njegovem delu prevladovala za njegovega življenja in ob smrti. Drugi skupini je bila v močno oporo ustanova *Pave the Way*, ameriška judovska organizacija, ki si je zadala nalogo, da zbere in objavi čimveč dokumentov, s katerimi bi osvetlili življenje in delo papeža Pija XII.

Ob mnogih vprašanjih, ki so pretresla Evropo in velik del sveta v 20. stoletju – to je v času delovanja Eugenia Pacellija –, s katerimi se je moral ta papež soočiti, je postal najbolj sporni papež tega stoletja, in čeprav so čas njegovega papeževanja že mnogi preučevali, ostaja vse do najnovejših dni najmanj razumljen. To gre pripisati predvsem težkim problemom, s katerimi se je moral spopasti, vključno z drugo svetovno vojno, z nacističnim genocidom nad Judi, s političnim propadom Evrope, s pohodom komunizma, s hladno vojno, z grožnjo uničenja zaradi atomske oborožitve. Vrednotenje njegovih odgovorov na težke probleme se je močno razlikovalo. Coppa je v svojem delu zbral veliko številno pričevanj in zapisov, ki so nastali za papeževanja življenja, ob njegovi smrti in neposredno po njej. Tako v krščanskih kakor v judovskih krogih so v tem

obdobju prevladovala pozitivne ocene, eni in drugi so bili njegovi občudovalci, v zapisih so ga neredko imenovali »prvi moderni papež« (str. xii). Le nekaj let po njegovi smrti pa je nastal temeljit preobrat pri ocenjevanju njegovega ravnanja. To se je zgodilo pod vplivom zgodovinskih dogodkov, literarnih dogodkov, močne ideologije in iskanja krivca za holokavst.

Vsebina knjige je poleg uvodnega dela, v katerem so predstavljene korenine spornih vprašanj in predložen oris historiografije zadnjega desetletja, razdeljena na deset poglavij, katerih glavni poudarki so: zgodovina družine Pacelli, otroštvo (otrok je oče odraslega človeka), oblikovanje diplomata, delovanje v Nemčiji (1917–1929), služba državnega tajnika papeža Pija XI. (1930–1939), srečanje z drugo svetovno vojno, »molk« med holokavstom, Bližnji vzhod, Palestina in Izrael, Pij XII. med hladno vojno in njegova tradicionalnost in modernost. Zadnje in sklepno poglavje pregleda papeževo zapuščino, ki je razpeta med zgodovino in kontroverznostjo, med reformo in tradicijo, med modernizacijo v družbi in modernizmom v Cerkvi (str. xxix). Dodatna vrednost uvida v knjigo je prav v pregledu in v oceni številnih del, ki so bila objavljena v zadnjih letih. Dodana sta seznam vseh papeževih enciklik in obsežen pregled arhivov in arhivskih fondov, v katerih je mogoče iskati dokumentacijo za čas Pija XII. in obsežno literaturo.

Mnogi ocenjevalci so delo Franka J. Coppa pozdravili kot uravnoteženo in podrobno biografijo in kot njeno izvirnost poudarili, da je povzela celotno življenje tega papeža, tudi njegovo mladost, obdobje izobraževanja, duhovniška leta do odhoda v Nemčijo in ves

predvojni čas (do 1939), pa tudi čas po drugi svetovni vojni. Družina Pacelli, ki je imela pomembno mesto v cerkveni državi, je ostala zvesta papežem tudi po izgubi njihove posvetne oblasti in je k vodstvu Cerkve prispevala vrsto kleriških in laičkih sodelavcev (papežem so bili svetovalci predvsem v finančnih in v pravnih zadevah, opravljali so pomembne uradniške naloge). Razširjena družina, krščanske vrednote v njej in zvestoba rimskemu škofu so imele pomemben vpliv na mladega Eugenia Pacellija, na njegovo kariero in na ravnanje v času velikih mednarodnih konfliktov. Posamezni avtorji, ki so morda spregovorili tudi o družini Pacelli, so imeli pri obravnavi virov zelo selektiven pristop. Pri pripravi dela je Coppa uporabil vse dosegljive vire in spise, ki so bili objavljeni v zadnjih letih. Tako je osrednjo temo Pijevega življenja, to je vojna leta in holokavst, postavil v širši kontekst njegove življenjske poti, izkušenj sodelovanja s papežem Benediktom XV. med prvo svetovno vojno in neposrednih srečanj s predstavniki sovjetskih oblasti v Berlinu, različnosti pristopov k reševanju globalnih vprašanj med papežem Pijem XI. in državnim tajnikom Pacelijem, kakor tudi v kontekst dogajanja v širši družbi in v katoliški Cerkvi. Coppa je tako pomembno prispeval k boljšemu poznavanju papeža, o katerem je bilo doslej objavljenih največ del, in hkrati postavil nekatere trditve, ki bodo izzvale še nadaljnje raziskave in plemične zapise; pri tem mislimo na koncepte papeževe nepristranskosti in njegovega domnevnega protijudovstva oziroma antisemitizma, na prevlado diplomatskih motivov nad moralnimi in posebne naklonjenosti nemškemu narodu in na več drugih.

Bogdan Kolar

Stipe Nimac in Brigita Perše. *Župa u povijesnim mijenama*. Lepuri: S. Nimac, 2013. 128 str. ISBN: 978-953-56262-3-7.

Frančiškan prof. dr. Stipe Nimac, predavatelj pastoralne teologije na Teološki fakulteti v Splitu, in laikinja, pastoralna teologinja dr. Brigita Perše, zaposlena v Pastoralni službi nadškofije Ljubljana, sta leta 2013 skupaj kot soavtorja izdala dokaj podroben oris zgodovine rimskokatoliške župnije v knjigi z naslovom *Župa u povijesnim mijenama*.

Že na videz neobičajni »dvojec« obeh soavtorjev obeta zanimivo sintezo njunega skupnega napora, da bi predložila relevantna zgodovinska dejstva o župniji čimbolj objektivno in verodostojno. Prof. dr. Stipe Nimec je namreč že uveljavljen in izkušen poznavalec in predavatelj pastoralne teologije z mnogimi objavami poglobljenih razmišljanj o problematiki z različnih pastoralnih področij. Dr. Brigita Perše pa je še mlada doktorica s področja pastoralne teologije, ki se vedno bolj vneto posveča vprašanjem pastoralne teologije, predvsem vprašanjem o življenju in delovanju slovenskih župnij. Pri tem ji močno prav pride tudi poprejšnji študij, saj ji omogoča zelo strokoven pristop. Vse to pridno dopolnjuje z obsežnim poznavanjem tuje strokovne literature. Ta posrečena sinteza obeh avtorjev v izkušenosti in vsestranskosti na eni strani ter v mladostni zagнанosti in idealizmu na drugi strani se v knjigi vsebinsko dokaj opazno izrazi in ji daje posebno vrednost.

Pri tem ne gre prezreti splošnega pomena tako uresničenega mednarodnega sodelovanja, ki ga je zahtevala priprava te knjige. Takšno sodelovanje zah-

teva danes vsako zgodovinsko raziskovanje, saj se vedno bolj zavedamo pomembnosti vplivov iz tujine, zlasti iz sosednjih dežel. To velja tudi za študij zgodovine župnije. Ureditev župnij in možnosti za njihovo delovanje nikoli niso bili omejene zgolj na meje neke določene države ali podobne državne tvorbe. Temeljni pogoji za nastanek in obstoj župnije so se resda sprejemali na ravni vesoljne Cerkve, vendar so njene konkretne oblike po različnih deželah različno dozorevale, zato mora dober prikaz zgodovine zajeti tako splošne usmeritve kakor tudi posebnosti v vsaki posamezni deželi. Mednarodno sodelovanje ne nazadnje narekujejo tudi vedno večje možnosti pretakanja sodobnih miselnih in občečloveških tokov, to pa vse bolj zahteva oblikovanje takšne pastore, ki se ne zapira v ozke nacionalne okvire, ampak za sodobna globalna vprašanja išče tudi vedno bolj globalne rešitve.

Knjiga *Župa u povijesnim mijenama* je izšla ob 1700-letnici uveljavitve milanskega edikta, s katerim se je končala doba prvih treh stoletij, ki so bila za kristjane stoletja preganjanj in življenja v ilegali. S tem so razvile možnosti za nastanek prvih župnij. Zgodovina župnije je po svojem bistvu tako široka, da jo je vredno in koristno vedno znova preučevati. Če pa jo želimo v vsakem zgodovinskem obdobju čim bolje umestiti v čimbolj podrobno izrisan družbeni kontekst, se pokaže, da je (bila) župnija vedno ne le proizvod posameznih družbenih procesov, ampak da jih (je v vsakem času) tudi soustvarja(-la).

Župnija se je bila prisiljena v vsej svoji zgodovini nenehno spreminjati in v marsičem prilagajati konkretnim situacijam. Kar nedvomno velja za Cerkev

kot celoto: *Ecclesia semper reformanda*, to velja tudi za njen del, torej za župnijo. V zadnjem času nas razmere v Cerkvi, ko smo priče – zlasti v zahodnih deželah – zmanjševanju števila duhovnikov, postavljajo pred zelo pomembne dileme, ki jih prejšnji časi niso poznali v takšni ostrini. Zastaviti si moramo namreč tudi vprašanje, ali ni treba župnijo prvič od njenega obstoja v nekaterih okoljih preprosto ukiniti. Da to ni več le akademsko retorično vprašanje, ampak realno dejstvo, nam kažejo konkretni primeri škofij, v katerih so ta korak že naredili, na primer v francoski škofiji Poitiers. Manjše število duhovnikov je tamkajšnjega škofa in celotno delno Cerkev preprosto prisililo v odločitev, da škofijsko ozemlje ni več v celoti pokrito z župnijami, kakor smo jih poznali doslej, ampak se kristjani zbirajo v (liturgična) občestva le tam, kjer obstajajo ustrezne razmere za to (Hadwig Müller, *Gemeinden und Leitung im Bistum Poitiers*, v: Michael Böhneke, *Gemeindeleitung durch Laien*). Po drugi strani smo istočasno priča poskusom v nekaterih nemških in avstrijskih škofijah, v katerih gredo iz istega razloga v nasprotno smer in župnije združujejo, da iz njih nastajajo »župnije velikanke« ali »župnije XXL« (Andreas Unfried, *XXL Pfarrei, Monster oder Werk des Heiligen Geistes?*). Ker je jedro problema povsod isto, torej pomanjkanje dosedanjega števila duhovnikov, se ponuja na videz preprosta rešitev: usmeriti vse sile v Cerkvi v pridobivanje večjega števila duhovniških poklicev in bo problem rešen. Vendar je takšno sklepanje prehitro. Vprašati se je namreč treba po resničnih vzrokih, da imamo danes manjše število duhovnih poklicev. Pridobiti enako število duhovnikov, kakor jih je bilo

nekoč, bi pomenilo skušnjava, vrniti se tudi v pastoriali v stare okvire, to pa ni nujno najboljša rešitev za soočenje Cerkve s prihodnostjo. Rešitev je treba iskati v luči ekleziologije drugega vatikanskega cerkvenega zbora, zlasti v luči nauka o splošnem duhovništvu vseh vernikov, kateremu je koncil dal novo vrednost v občestvu. To bo nedvomno pomenilo novo gledanje na župnijo prihodnosti in na njeno oblikovanje.

Prav v tem pogledu pa nam še kako prav pride poznavanje zgodovine Cerkve in znotraj te tudi pomen župnije kot takšne. Koncil je naredil velik korak naprej v razumevanju župnije, saj je v principu ne razume več prvenstveno kot teritorij, ampak predvsem kot skupnost vernikov. Današnja situacija v zahodni Evropi postaja vedno bolj podobna situaciji, v kateri so apostoli in njihovi učenci oblikovali prve krščanske skupnosti, iz katerih so se pozneje rodile župnije. Zato nam je poznavanje tistega časa in načina, kako je prva Cerkev tedaj reševala aktualna vprašanja, lahko v veliko pomoč pri odkrivanju odgovorov na situacijo v današnjem času. Po drugi strani pa ni mogoče razumeti temeljnih poudarkov in teoloških premikov, ki so nakazani v pastoralni konstituciji drugega vatikanskega koncila, če ne poznamo razvoja odnosov Cerkve do sveta od prvih začetkov pa do danes. Odgovore na takšna vprašanja nam v veliki meri odstira ta knjiga o zgodovini župnije v različnih zgodovinskih obdobjih.

Knjiga *Župa u povijesnim mijenama* je razdeljena na pet poglavij. V prvem je opisan nastanek župnije in njen razvoj v prvih treh stoletjih. V drugem je orisana zgodovina župnije od milanskega edikta do tridentinskega koncila. Odločitve in določbe tega koncila glede žu-

pnije so prikazane v tretjem delu, poleg njih pa še reforme, ki so jih sprožili Habsburžani in Francozi. Vlogo in pomen župnije v 19. in v 20. stoletju avtorja obdelata v četrtem poglavju. Temu sledi še zadnje poglavje, ki je poskus ne-kakšne »pastoralne futurologije župnije« oziroma poskus, usmeriti bralca knjige na tiste pastoralne poudarke, ki bodo po mnenju avtorjev odločilno vplivali na razvoj župnije v sedanjem stoletju.

Da je v tej knjigi prikazana zgodovina župnije izčrpna in podprta z mnenji mnogih drugih piscev zgodovine, avtorja Stipe Nimac in Brigita Perše dokazujejo z navajanjem zelo obsežne literature, ki je bila pri pisanju uporabljena. Pri

tem so navedeni pretežno hrvaški viri, knjige in članki, a tudi zelo številni avtorji z nemškega govornega področja.

Stipe Nimac kot urednik knjižnice *Ravnokotarski Cvit*, v sklopu katere je navedeno delo izšlo, izraža upanje, da bo knjiga prispevala k razvoju župnij in celotne pastore na Hrvaškem. Sam želim, da bi zašla pogosto tudi na slovensko govorno področje, še bolj pa bi bilo, če bi bila v primernem času prevedena v slovenski jezik in bi tako lahko postala dober temelj pri sedaj aktualnem projektu Cerkve na Slovenskem, ki je na podlagi dokumenta slovenskih škofov *Pridite in poglejte* v procesu izdelave župnijskih pastoralnih načrtov.

Peter Kvaternik

Stanko Gerjolj in Franz Feiner, ur. *Gestaltpädagogik Heute und Morgen: Eine Bewegung mit Zukunft; Kongress für Integrative Gestaltpädagogik und heilende Seelsorge nach Albert Höfer*. Ljubljana: Salve, 2013. 167 str. ISBN: 978-961-211-707-8.

Lani je v Celju potekala prva mednarodna konferenca integrativne geštalt pedagogike in pastore ob življenjskem jubileju njenega začetnika, avstrijskega duhovnika dr. A. Höferja. Knjiga, ki je povzela naslov kongresa, prinaša znanstvene razprave, nastale na podlagi predavanj na tem kongresu. Dodana so tudi poročila o delavnicah, ki so bile izvedene med kongresom. Vsaka znanstvena razprava ima povzetek v angleškem in v slovenskem jeziku, drugače so vsi prispevki v nemščini. Vsak prispevek

bogati navedba številnih uporabljenih referenc. Knjigo sta uredila prof. dr. Stanko Gerjolj kot dolgoletni predsednik evropskega združenja za integrativno geštalt pedagogiko in dr. Franz Feiner iz Gradca. Prof. Gerjolj v uvodnih besedah predstavi A. Höferja in kongres v Celju, ki so ga skupaj organizirali ArGe-IGS, Teološka fakulteta UL, AHG in DKGP, in izrazi prepričanje, da je ta zbornik dobro izhodišče za refleksijo in razpravo o geštalt pedagogiki.

Dr. Dengl Oskar v prvem prispevku predstavi nasilne upodobitve Boga v Svetem pismu kot močan izziv za versko učenje in osebno rast. Nasilje je tako in tako izziv vsaki pedagogiki, kaj šele reliigijski. Ta pedagogika mora vedno voditi k obvladovanju nasilja in k njegovi kritiki. Vprašanje je, kako naj to storimo na podlagi številnih nasilnih podob v Sve-

tem pismu. Ob psalmu 18 pokaže, kako ne moremo in ne smemo mimo teh vsebin pri krščanski religijski vzgoji. Hermenevitično soočenje tega in podobnih odlomkov iz Svetega pisma pomaga pri kritičnem soočanju z nasiljem. Srečanje s tekstom, ki prikazuje nasilnega Boga, lahko pomaga pri kritični samorefleksiji o svoji lastni agresivnosti, tako kot subjektu nasilnega dejanja kakor tudi žrtvi takšnega dejanja. Naloga eksegeze pa je, vzpostaviti takšno hermenevitično, ki bo preprečila možnosti za sklicevanje – pri svoji lastni nasilnosti – na religiozne tekste.

Hans Neuhold iz Gradca išče v geštalt pristopu možnost za soočenje učiteljev religijskega pouka s sodobno sekularizirano družbo, v kateri je vedno manj prostora za verske vsebine, še manj pa za pravo življenje iz vere. Na drugi strani pa imamo najrazličnejša gibanja, ki iščejo neko novo duhovnost. Na podlagi klasične geštalt psihologije, ki temelji na liku in ozadju ter na njunem prepletanju, lahko pri krščanski pedagogiki to uporabimo za prebujanje občutka za trenutke religioznih izkušenj. V zavze-manju za kreativnost pri geštalt pedagogiki zagotovo govorimo o senzibiliziranju subjekta, ki zmore v svojih »notranjih glasovih« prepoznavati na ozadju svoje lastne življenjske biografije božje sledi.

Gerhard Meurs iz Speyerja razpravlja o plesu kot enem pomembnih metodoloških pristopov pri geštalt pedagogiki. To je občečloveški fenomen, ki ga lahko najdemo v vseh kulturah in časih. V plesu se soočamo s svojo arhetipsko zaznavanostjo in prek njega predelujemo temeljne izkušnje hrepenenja in strahu in si tako na novo odpiramo vire moči za življenje. Na konkretnih primerih iz

Svetega pisma in iz zgodovine krščanstva pokaže, kako je tudi za religijskega pedagoga to lahko pomembna razsežnost, ki jo z lahkoto vključimo v pouk. Pokaže pa tudi na ambivalentno držo liturgije do plesa. Prek plesa lahko vzpostavljamo kontakt s tukaj in zdaj, s preteklostjo in s prihodnostjo, s sabo in z drugimi in znova in znova izkušamo radost otroštva, tudi božjega otroštva.

Mag. Iva Nežič Glavica predstavi delo Alberta Höferja z vidika izkušenske orientacije, še posebno na področju religiozne vzgoje in izobraževanja. Posameznikove osebne rasti ne moremo izključiti iz izkušenj, ki jih nabira na življenjski poti, ampak so del celote. Holistični pristop, ki je značilen za Höferja in vključuje procesno razumevanje pridobivanja novih spoznanj in izkustev, je lahko dober metodološki pristop v učenju za celostno in osebno rast v odnosu do sebe, do drugih in tudi do Boga.

Prispevek prof. dr. Stanka Gerjolja in prof. dr. Franza Feinerja želi umestiti geštalt pedagogiko po Albertu Höferju v širši evropski kontekst vzgoje in izobraževanja. Iz antropoloških in zgodovinskih ugotovitev preideta v osnovne poteze te pedagogike, ki je usmerjena na človeka, ustvarjenega po božji podobi. Trojno pedagoško paradigmo enotnosti in povezanosti roke, srca in možganov (razuma) povežeta s teorijo več inteligenc Howarda Gardnerja, ki je vključena pri geštaltu v holistično razsežnost. Iz tega sledi možnost utrditve svoje lastne identitete, ki jo ponazorita s starozaveznim Jakobom in z njegovim bojem z Bogom, ko pridobi novo ime. Prav tako je mogoče z geštalt pedagogiko utrditi hrepenenje po »obljubljeni deželi« in si pridobiti moči za to pot, kakor je storil Mojzes. V geštalt pedagogiki je te-

meljni cilj prebuditev novih virov za ustvarjalnost in dialoškost, to pa je lahko temeljni prispevek k sodobni evropski integraciji. Da je to možno, je dober zgled že izvedeni vseevropski projekt Re-creation. V predstavitvi evropskih združenj geštalt pedagogike in časopisa teh združenj nakažeta plodovitost gibanja in možnosti, ki jih ima ta pedagogika za prihodnost.

Prof. dr. Zuzana Chanasova iz Slovaške je predstavila prispevek geštalt pedagogike po A. Höferju za predšolsko vzgojo na Slovaškem. Prikazana sta zgodovina slovaškega združenja za geštalt pedagogiko in prizadevanje, da bi to biblično usmerjeno pedagogiko aplicirali v izobraževanje učiteljev in vzgojiteljev v predšolskih in v osnovnošolskih razredih. Z močjo kreativnosti in humanistične naravnosti je še posebno dobrodošel prispevek pri usposabljanju učiteljev verskega pouka in kateheze, saj prav prek specifičnega metodološkega pristopa laže dosegajo kerigmatične cilje.

Prof. dr. Ivica Kolečani - Lenčova prihaja prav tako iz Slovaške, vendar z druge univerze in z drugega področja. Ker je profesorica germanistike, je njen prispevek usmerjen v poučevanje tujih jezikov. Najprej je predstavila dinamično spreminjanje sodobnega izobraževanja, ki je zaznamovano z nenehno zahtevo po inovativnosti. Izobraževanje vedno bolj prehaja s tradicionalnega prenašanja znanja v obliko dinamičnega interaktivnega odnosa med učiteljem in učencem. Prav geštalt metode so lahko pri pouku tujih jezikov dobrodošle, saj omogočijo vključevanje znanja jezika v konkretno osebno izkušnjo. Prikazala je konkreten metodološki pristop, ki po nazarja teoretično izhodišče in omogoča tudi kritičen odnos do specifičnih

metodoloških pristopov v geštalt pedagogiki.

Drugi del prinaša opise in poročila o izvedenih delavnicah na simpoziju. Prva je predstavljena delavnica dr. Franza Feinerja, ki se praktično loteva inkluzivnosti na geštalt principih. Temo inkluzivnosti poveže tudi z biblično pripovedjo iz Matejevega evangelija (Mt 15,21–28) o kanaanski ženi. To je zgled dobre inkluzivnosti, ki jo lahko uporabimo v pedagoškem procesu.

Gerhard Meurs, ki je že predstavil vlogo plesa, tu opiše delavnico, v kateri je bilo prej opisano praktično izvedeno. Opis delavnice se osredotoči na gibanje, ki prek izkušnje negotovosti, občutljivosti in tveganja vodi k izkustvu srečanja. Pri tem je obravnavana tudi religiozna razsežnost. Opis elementov, ki so vključeni, omogoča tudi razumevanje plesa kot vzgojnega momenta.

S. Cecile Leimgruber iz Švice je vodila delavnico, v kateri je bil poudarek na telesnosti kot poti do samoizkušnje. Iz otroške izkušnje glede telesne izraznosti je prešla na odraslo in nas povabila, da bi bili »biblični«, kjer božji duh deluje na telo.

Za moške je pripravil delavnico prof. Hans Neuhold, ki je na konkretnem zgledu štirih razsežnosti moškosti po R. Rohru poskušal privedi udeležence do občutka veselja: biti moški. Prof. mag. Ute Kienzel je z matematičnim pristopom števil in razdalj praktično osvestila odnose in razmerja v družini. Stanko Gerjolj in Andreja Vidmar sta v zadnjem prispevku predstavila praktično uporabnost Gardnerjeve teorije večinteligentnosti. S seznamom avtorjev prispevkov in njihovih glavnih podatkov se konča knjiga.

Knjiga je vsekakor pomemben prispevek k znanstvenemu razvoju in razumevanju geštalt pedagogike po A. Höferju. Še posebno je zanimiva, ker je vsa teorija močno prepletena s praktičnimi metodološkimi izvajanjem, to pa je bistvo te pedagogike. Iz vseh prispevkov lahko razberemo ne le razširjenost te pedagogike, ampak širino njene uporabnosti v

sodobnem izobraževanju. Pri tem ni zanemarljivo, da je vedno navzoča tudi religiozna razsežnost; to na novo vključuje v različne predmete versko izkušnjo in religiozno vzgojo in izobraževanje vrača v šolski prostor v sodobnih pristopih.

Janez Vodičar

Linda Jarosch in Andrea Larson. *Vidim se v tebi: Odnos med materjo in hčerjo – ključ do osebne moči*. Ljubljana: Družina, 2013. 163 str. ISBN: 978-961-222-953-5.

»Najlepše darilo, ki ga mati in hči lahko podarita druga drugi, je dovoljenje, da sta to, kar sta.« (7 – vsi sklici na strani v knjigi) To je prvi stavek, ki ga zapiše Linda Jarosch in nekako povzema bistvo dela *Vidim se v tebi*. Linda je uspešna nemška predavateljica in avtorica: svoje ideje pa črpa iz življenjskih izkušenj, ki jih oblikuje tako, da sledi svojemu notranjemu poslanstvu. V navedenem delu odkriva poslanstvo in življenjsko moč v odnosu med materjo in hčerjo. V slovenščini imamo prevedeno tudi njeno knjigo *Kraljica in divja ženska: živi, kar si!*, ki jo je napisala skupaj z Anselmom Grünom. Andrea Larson je njena hči, ki živi in dela v ZDA in je bistveno pripomogla k nastanku predstavljenega dela.

Knjiga *Vidim se v tebi* je sad sodelovanja Linde Jarosch in njene hčerke Andree Larson: skozi učenje in spoznavanje njunega odnosa sta odkrivali svoja lastna poslanstva v tem odnosu in v odnosih v njihovih družinah. Knjiga je ideja hčerke, ki materi pri pisanju pomaga in vključuje svoje

lastne izkušnje. Delo torej temelji na njihovih lastnih izkušnjah in tudi na izkušnjah drugih ljudi, ki sta jih srečevali v življenju.

V prvih poglavjih je predstavljena vloga matere kot polarizacija med dobrim in slabim. Materam se navadno pripisujejo dobre lastnosti, hkrati pa tudi odgovornost za slabe. Lastnosti vloge matere primerja s pozitivno grško boginjo vira hrane, varstva in rodovitnosti Demetro na eni strani in z negativno indijsko boginjo Kali, ki življenje podarja, a ga zatem tudi uničuje z boleznimi in s trpljenjem, na drugi strani. Avtorici poudarita, da Kali vsekakor nima samo negativne vloge, v trpljenju je namreč mogoč tudi prepod, ki odpira nova obzorja in daje priložnost za dobro življenje. Prav enako je v vsakem odnosu z materjo in hčerjo, v njem sta navzoči obe strani vlog. Katera bo prevladala, je odvisno od preteklosti in od značaja matere, pa tudi od okolja in od podpore v materinstvu, od njenega zadovoljstva v življenju, od partnerstva in tudi od hčerkinega značaja na drugi strani.

V nadaljevanju avtorici opisujeta skrajnosti matere na poti učenja odnosa s svojo hčerjo. Načeloma pravita, da vsaka mati ljubi svojega otroka in da

lahko matere delajo skrajne stvari tudi v nevednosti. Skrajnosti namreč pogosto zamenjujejo za izkazovanje ljubezni, čeprav bi to v resnici lahko označili kot zadovoljevanje materine potrebe po ljubezni, ki je bila morda nekoč v njeni mladosti na različne načine okrnjena. Priznavata tudi, da nobena mati ni popolna, da je v vsaki kdaj pa kdaj viden delček opisanih skrajnosti, zato ljubezen ni dovolj. Potrebne je veliko razumevanja, vživljanja v vlogo drugega. Zavedati se je treba, da je hčerin odnos rezultat in ogledalo materinega odnosa do hčere in da bo hči takšen odnos nadaljevala v svojem partnerstvu in v svoji družini. Kakor pravi Katherine Klemstine, je »materina ljubezen uvod v naravo ljubezni« (63), to pa materi nalaga zahtevno nalogo.

V naslednjih poglavjih avtorici preideta v opisovanje vloge hčerke, ki je zdaj v svojem odnosu in družini in se začne spopadati z novimi-starimi težavami. Hčerka si je večkrat kot mlada deklica rekla, da ne bo ravnala kakor mama. Do matere zavzame celo sovražen položaj, to pa seveda mater postavi pred nov izziv, saj se mora živeti v vlogo hčerke. Spomniti se mora svojih prvih uporniških položajev in hčeri dopustiti, da je to, kar je, a ji hkrati dati vedeti, da ji bo opora, ko jo bo potrebovala. To je morda bistven korak v odnosu, ki obrodi in pokaže sadove v poznejšem obdobju, ko hčerka odraste. Kmalu po sladki zaljubljenosti z novim partnerjem in pozneje v oblikovanju družine nastopijo namreč težki dnevi, ko hčerka išče rešitve in se (morda tudi nehote) spominja svoje matere, kako je ona ravnala v podobnem položaju. Hčerki se začnejo odpirati novi pogledi na odnos z materjo, začenja jo razumevati, gleda-

ti nanjo z novimi, prerojenimi očmi in črpati moč za reševanje svojega položaja iz odnosa, ki ga je poznala. Velikokrat se odnosi med materami in hčerkami razrešijo prav v položajih, ko hčere dobijo svoje družine in potrebujejo učiteljico oziroma vodnico, mater za nasvet. Seveda je veliko hčera, katerim matere niso v oporo. Vendar Jaroscheva v enem od intervjujev odgovarja: čeprav ta bolečina oziroma praznina ostaja, si takšne ženske vedno najdejo neko nadomestno mater, hkrati pa ima vsaka ženska dovolj močan notranji glas, da sledi svoji notranji resnici, to je svojemu poslanstvu. Podobno avtorici pravita tudi v knjigi: »Naše poslanstvo je, da ne obrnemo hrbta svoji lastni naravi in čustvom, da ne zapustimo same sebe.« (153)

Avtorici tudi ne pozabita omeniti, da mati nikoli ne sme pozabiti nase, na žensko, ki jo nosi v sebi, na njene lastne potrebe, želje, sanje. Hči se namreč uči tudi odnosa, ki ga ima mati do sebe. Mati se mora namreč najprej imeti rada kot ženska, se spoštovati, le tako bo lahko predajala srečo naprej. Velikokrat je to težko, saj že sama kulturna vpetost oziroma družbeni ideali vplivajo na materinski odnos; dobra mati je, na primer, tista mati, ki žrtvuje svoje življenje za družino, velja pa za egoistično, če je drugače. Po drugi strani današnji svet postavlja v oblake žensko, ki ima poleg družine še kariero. Seveda je ta zgodba za večino žensk nemogoča, to pa povzroča pritisk in posledica tega je tudi dejstvo, da se manj žensk odloča za materinstvo. Avtorici vidita težavo še v »domovini«, v sodobnih državah, ki so kljub izobraženosti še vedno usmerjene bolj »moško«; posledica tega je, da materinstva ne podpirajo. Te težave pa ne

vidita le v državnih sistemih, marveč tudi v ženskah samih, ko pravita, da »dokler bodo ženske same premalo cenile materinstvo, se bo družba tudi tako odzivala«(124).

Delo končujeta s poglavjem o spravi, ki je ključ do notranje svobode, nekaj, kar naredimo zase. To velja tako za matere kakor za hčere. Ne glede na to namreč, kakšna je bila dediščina prejšnjih odnosov, na nas samih je, da znamo narediti iskreno samorefleksijo,

sprejeti skupaj to dediščino in graditi svojo lastno prihodnost. To pomeni: odpovedati se obtoževanju in s tem sprejeti trpljenje in bolečino, odpustiti in ne pričakovati.

Knjiga je iskreno, poljudno, a hkrati poglobljeno delo, ki temelji na resničnih izkušnjah matere in hčerke, zato je tako za vse ženske, matere ali hčere, koristen pripomoček in ključ za boljši vpogled v bistvo in razumevanje odnosov.

Mateja Centa

Poročilo

Mednarodna konvencija ASEES na temo revolucija

Boston (ZDA), 21.–24. november 2013

Združenje za slovanske, vzhodnoevropske in evrazijske študije (Association for Slavic, East European and Eurasian Studies) je v Bostonu pripravilo 45. redno konvencijo. Naslov konvencije je bil Revolucija, prispevki pa so obravnavali znanstvene, politične, režimske, eklezialne in druge vidike revolucije. Boston kot zibelka ameriške revolucije je bil primeren kraj za študij ključnih zgodovinskih in družbenih dogodkov. Skoraj dva tisoč znanstvenikov in raziskovalcev je predstavilo najnovejše izsledke glede razvoja študij o revoluciji z vidika panog, kakor so sociologija, zgodovina, politologija, primerjalna književnost, teologija in drugo. Medtem ko nas je bila večina udeležencev z ameriških univerz, so mnogi strokovnjaki prišli iz držav s področja nekdanje Sovjetske zveze in srednje in vzhodne Evrope. Tudi znanstveniki iz Slovenije so bili dobro zastopani. V poročilu je le nekaj utrinikov s te velike mednarodne konference; proti koncu še posebej omenjam znanstvene prispevke slovenskih udeležencev.

Svež vpogled v skoraj revolucionarno stanje Cerkve v nekdanjih komunističnih deželah so dali prispevki o odnosih med državo in verskimi skupnostmi. Profesor Frank Čibulka je spregovoril o podatkih sekularizacije in ateizacije iz (nekoč) krščanske srednje Evrope. Kako razložiti, da le 19 % Čehov in 16 % Estoncev veruje v Boga, vendar v teh istih državah 50 in 54 % vprašanih veruje v obstoj duha živo-tvorca (»spirit of life force«). Zgodovinski trendi so presunljivi: leta 1915 se je 90 % Čehov opredelilo za katoličane in leta 1991 še 39 %. Odkod upad? Po drugi strani pa Slovaška uživa večjo versko pripadnost. Tam 63 % anketiranih veruje v Boga in 62 % prebivalstva pripada rimskokatoliški Cerkvi (RKC). Kako ob tej primerjavi nadalje razložiti Poljsko, kjer po zadnjih podatkih 88 % prebivalstva pripada RKC, toda le 79 % jih veruje v Boga in zgolj okoli 40 % vseh prebivalcev obiskuje sveto mašo vsak teden? Predavatelj je naštel nekaj možnih razlogov za meddržavne razlike v vernosti: stopnja modernizacije in globalizacije (Slovaška in morda tudi Poljska sta manj modernizirani kakor preostale države); zgodovinski dejavniki, kakor je narodno izročilo (ponekod igra Cerkev večjo vlogo kot simbol narodne identitete), in različne stopnje komunistične represije; kakovost in karizmatičnost verskih voditeljev; navzočnost spolnih zlorab in drugih škandalov med duhovniki in (ne) popularne zahteve Cerkve do države.

Sabrina Ramet z norveške Univerze znanosti in tehnologije je skušala prikazati razloge za upad javne podpore RKC na Poljskem, kjer je od leta 1999 dalje v le šestih letih pozitivno ovrednotenje Cerkve padlo z 90 % na 50 % anketiranih. Res je, da je tamkajšnja skupnost RKC od države dosegla sprejetje restriktivne zakonoda-

je o splavu in o poučevanju spolne vzgoje in uvedbo verouka v šolah – in pri tem ni nujno izgubila naklonjenosti. A upad gre po mnenju Rametove pripisati dejstvu, da Cerkev v novem režimu ne more več igrati vloge upornika proti nasilnemu komunističnemu režimu in zaščitnika preganjanih, kakor je bilo to v času Solidarnosti iz sedemdesetih in osemdesetih let. Še več, v javnost prihajajo vedno številnejša razodetja o kolaboraciji duhovnikov z nekdanjim režimom; proti njemu se je RKC sama mučeniško borila. Vsaj od 10 do 15 % duhovščine naj bi sodelovalo ne samo s komunističnim režimom, temveč neposredno z nekdanjo službo državne varnosti. Podatki s Poljske so pretresljivi tudi na drugih področjih: več ljudi bolj zanimata »mir in tišina« kakor pa »vera v Boga«. Tretjina duhovnikov priznava izkušnjo rednih spolnih odnosov, 12 % duhovščine živi v rednem razmerju z žensko in 10 % jih priznava starševstvo.

Leah Anderson s kolegija Wheaton je spregovorila o postopkih vračanja imetja, ki ga je komunistični režim zasegel verskim skupnostim na Češkem in na Slovaškem. Kljub temu da je število vernikov na Češkem vse manjše, sodobno češko povračanje imetja pomeni enega najboljsejših programov vračanja premoženja. Razlog za to je iskati v množični javni podpori za rehabilitacijo političnih zapornikov, ki se je v začetku devetdesetih prenesla tudi na področje vračanja imetja verskih skupnosti. Zaradi povečanega števila ustanovitev verskih skupnosti, v katerih imajo uradni predstavniki zakona pravico do državne finančne pomoči, pa je pritisk na državni proračun spodbudil politike, da čimprej vrnejo premoženje verskim skupnostim. Te skupnosti bi drugače v prihodnosti lahko zahtevale večje prispevke države. Drugače je na Slovaškem. Tam kljub večji vernosti prebivalstva postopek vračanja cerkvenega imetja ni bil tako uspešen kakor na Češkem. Pred osamosvojitvijo so slovaški nacionalistični in desno usmerjeni politiki raje igrali na karto skomin po ugodnostih komunizma in tako glasovali proti zakonskim predlogom restitucije. Šele v času po osamosvojitvi, ko so ti isti politiki uvideli, da bodo glasove pridobili s podporo narodni istovetnosti – ki je na Slovaškem tesno povezana s katolištvom –, je politična podpora projektom vračanja premoženja zrasla. Kot posledica tega je narasla tudi politična prednost neokatoliških politikov.

Veronika Aplenc z univerze Pennsylvania je ponudila zanimivo razlago nepričakovanega prepleta jugoslovansko-revolucionarne in katoliške identitete ob slovenskem ljudskem izročilu. Aplencjeva je primerjala dva spomenika, ki sta postavljena neposredno skupaj na travniku pred planinsko kočjo v Kamniški Bistrici: kapelica lurške Matere božje in obeležje Osvobodilne fronte. Spomini na bratomorno drugo svetovno vojno in na povojne poboje narekujejo nezdružljivost takšnih spomenikov. Toda ljudski pejsaž, v katerih stojita spomenika, nakazuje združljivost njune funkcionalnosti v smislu narodne dediščine. Po eni strani lurška kapelica, ki je resda podobna mnogim drugim katoliškim kapelam, povezuje elemente katolištva z identiteto slovenstva. Kamni, položeni v križ, so na primer prineseni z raznih koncev slovenskih pokrajin in nakazujejo, da je slovensko izročilo v prvi vrsti katoliško: vera torej pomeni temelj slovenstva. Po drugi strani pa obeležje OF sporoča, da je slovensko narodno izročilo istovetno z mitom OF. Znamenje OF v obliki stebra je po obliki sorodno katoliškim (kužnim) znamenjem, njegova poslikava pa

spominja na ikonografijo križevega pota. Toda čeprav znamenje OF uporablja katoliško formo, jo vsebinsko zapolnjuje s poslikavo pričevanj o trpljenju in o žrtvah partizanov OF. Antifašistično in antikatoliško razpoloženi gverilski partizani so naslikani na raznih postajah tega »križevega pota« in se kakor Kristus žrtvujejo za narod. Kar torej po mnenju Aplenčeve združuje oba spomenika in njuno poudarjanje narodne istovetnosti, sta geografsko sožitje in združitev dveh vsebin v sorodnosti umetniške forme. Aplenčeva seveda ni naivna v interpretaciji (ne)sorodnosti obeh pogledov na narodno identiteto. Poudarja pa, da lokalno sožitje spomenikov in dopuščanje obstoja obeh objektov v očeh krajevne skupnosti pomeni možnost postopnega združevanja pogledov na preteklost in na sedanjost.

Z vidika odnosa do komunistične preteklost in do sedanjosti sem predstavil študijo o lustraciji in religiji. Raziskava izhaja iz mojih poprejšnjih kvalitativnih študij zglede lustracije in številnih intervjujev. Tokrat pa sem se osredotočil predvsem na povezavo med filozofijo lustracije in statističnimi podatki prek regresijskih analiz. Te analize pokažejo, da verske tradicije dolgoročno vplivajo na navzočnost in na odsotnost lustracije v raznih državah. Dokazoval sem, da se države, ki so – tradicionalno gledano – bolj katoliške ali protestantske, bistveno bolj soočajo s preteklostjo prek lustracije kakor pa družbe, ki so tradicionalno bolj pravoslavne in muslimanske.

Naslednji trije prispevki so še posebno obravnavali pereča vprašanja slovenske družbe. Ana Bračič z univerze Stanford je predstavila študijo o vprašanju diskriminacije romskih skupnosti v Sloveniji in jo primerjala s Hrvaško. Prek kvalitativne in kvantitativne analize je naprej zavrnila hipotezo, da se diskriminacija zniža v državah, ki kandidirajo za vstop v Evropsko unijo. Mnogi namreč predpostavljajo, da pritiski EU proti diskriminaciji vodijo v večjo družbeno vključenost romskega prebivalstva. Bračičeva pa v izvirnih raziskavah prek tako imenovanih iger zaupanja v Sloveniji in na Hrvaškem odkriva, da diskriminacijo najbolj znižajo nevladne organizacije, ki vključujejo tako romske kakor neromske prebivalce. Pri tem je še posebej izpostavila uspešnost sodelovanja na področju Murske Sobote, ki se razlikuje od področja Novega mesta ali hrvaškega Čakovca. Še več, pri zniževanju diskriminacije Romov so najbolj uspešne tiste organizacije in društva, ki vzkljujejo na lokalni in ne na državni ravni in v katerih Romi igrajo ključno vlogo pri nastajanju in podpori raznih iniciativ.

Tjaša Učakar z ljubljanske univerze je spregovorila o menjavi družbenih pogledov na delavce migrante v Sloveniji. Pokazala je na razne oblike diskriminacije delavcev iz nekdanjih jugoslovanskih republik v obdobjih pred procesom slovenske neodvisnosti, med njim in po nem. Še pred nekaj leti je bilo splošno javno mnenje v sozvočju z uspešnimi zaposlovalci na področju gradbeništva, ki so zaposlene priseljence pogosto obravnavali v obliki balkanofobije in jim grozili kot drugorazrednim »seljakom«. Največ ksenofobije naj bi bilo prav v času ekonomskega blagostanja. Toda po izbruhu ekonomske krize so na površje prišla druga občutja. To naj bi bilo posledica priznavanja nestabilnosti tako slovenskega gospodarstva kakor tudi vrednot in zagovora človekovih pravic. Zgodbe migrantskih delavcev so po krizi postopoma prišle med širšo javnost in jo šokirale. Javnost po razkritih zgod-

bah izkoriščanja iz Vegrada ali Stadiona Stožice ksenofobije ni več podpirala, ampak se je nad tem v glavnem zgrozila. Bistveno občutje ni bilo več, da priseljeni delavci Slovencem spodkopavajo službena mesta, ampak da je delavce treba zaščiti. Solidarnost z migrantskimi delavci je po mnenju Učakarjeve postala del politike pravičnosti.

Ana Ješe Perković je spregovorila o Evropski uniji in o procesu demokratizacije na tako imenovanem »Zahodnem Balkanu«. Kot glavne faktorje demokratizacije je predstavila vpliv EU, kot ovire pa pomanjkanje demokratičnih tradicij, vojne v devetdesetih in geopolitično negotovost celotne regije. Politične elite v regiji pogosto le retorično zagovarjajo pravila in zakonodajo EU. Njihov cilj je oblast in ne nujno pridružitev k EU. Motivacija za pridružitev k EU tako daje prednost domačim političnim interesom.

Ta in druga razmišljanja o spremembah in »revolucijah« srednje in vzhodne Evrope in Evrazije so dobila odmev tudi v društvu *Society of Slovene Studies* (SSS), ki na teh konvencijah sodeluje že vrsto let. Člani SSS smo se najprej srečali z ambasadorjem Republike Slovenije v ZDA, Božom Cerarjem, ki je med drugim na konferenci predstavil težko razrešljivo problematiko izbrisanih. Na srečanju z SSS je ambasador govoril o novi pobudi ambasade, in to o tako imenovani znanstveni nagradi Luisa Adamiča. Ta nagrada bi po njegovem pripomogla k večjemu povezovanju med ZDA in Slovenijo na ravni znanstvenih raziskav. Poleg tega je ambasador povabil slovenske raziskovalce v ZDA k tesnejšemu sodelovanju med seboj in s Slovenijo, kakor si v zadnjem času še posebno prizadevamo pri ustanavljanju posebnega sklada *Slovenian Education Foudation*. Ob koncu poročila naj dodam, da me je društvo SSS imenovalo za urednika društvenega znanstvenega biltena, ki kot *newsletter* teži k večji ozaveščenosti in k boljšemu znanstvenemu povezovanju med strokovnjaki prek zgodovinskih, filozofskih, teoloških, socioloških in drugih panog.

Peter Rožič

Navodila sodelavcem

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

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

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek** in **ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. [Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/](http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/) (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran). Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnica k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]». Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov uredništva / Address of editorial	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
Spletni naslov / E-address	http://www.teof.uni-lj.si/bv.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief	Robert Petkovšek CM
E-pošta / E-mail	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
Namestnik gl. urednika / Viceeditor	Miran Špelič OFM
Uredniški svet / Scientific council	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik OFM Cap, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Józef Stala (Krakov), Anton Stres CM, Ed Udovic (Chicago), Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika / Editorial Assistants	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc OFM Conv, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar OFM, Andrej Saje, Barbara Simonič, Ciril Sorč, Janez Vodičar SDB
Lektoriranje / Language-editing	Rosana Čop
Prevodi / Translations	Janez Arnež
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. n. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Christian Gostečnik OFM
Izvillečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus European Reference Index for the Humanities (ERIH, C) Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts Scopus
Letna naročnina / Annual subscription	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
Transakcijski račun / Bank account	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJ21X

Impressum

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



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

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

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



Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Razprave

Janez Juhant	<i>Nasilje in sočutje v ideologijah in religijah ...</i>
Branko Klun	<i>Kršćanstvo pred izzivom ideologije in idolatrije</i>
Bojan Žalec	<i>Ljubezen kot enost mnogoterega</i>
Robert Petkovšek	<i>Paradokсно razmerje med vojno in mirom v mimetični teoriji</i>
Vojko Strahovnik	<i>Ideologija strahu in nova verska nestrpnost</i>
Stanko Gerjolj	<i>»Nasilni Bog« namesto nasilne ideologije</i>
Erika Prijatelj	<i>Religija, nasilje in spomin</i>
Mari Jože Osredkar	<i>Jan Assmann: monoteizem in nasilje</i>
Tomaž Erzar	<i>Sposobnost religij za razgradnjo ideologij</i>
Tadej Strehovec	<i>Slovenski jezik v razkoraku med jezikovno identifikacijo in jezikovnim nemirom</i>
Stanislav Slatinek	<i>Verska nestrpnost med zakonci</i>
Ana Martinjak Ratej	<i>Berdjajeva kritika izvorov religioznega nasilja</i>
Slavko Krajnc	<i>Liturgy and Tillich's theory of symbols</i>
Jernej Šilak	<i>Pomen svobode v krščanski in v sekularizirani družbi</i>

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 74

2014 • 2

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

2

**Letnik 74
Leto 2014**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2014

ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

1. **Mirjam Filipič**, Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**, Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**, Brez časti, svobode in moči
4. **Brigita Perše**, Prihodnost župnije
5. **Mojca Bertancel**, Nedolžna žrtev
6. **Mateja Demšar**, Dar odpuščanja
7. **Loredana Peteani**, Narodi v luči Božjega ljudstva in njihovo poslanstvo

ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

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

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TEMA / THEME

- 157 RELIGIJE IN IDEOLOGIJE, MIR ALI NASILJE: POTI K LOKALNI/GLOBALNI PRAVIČNOSTI**
RELIGIONS AND IDEOLOGIES, PEACE OR VIOLENCE: PATHWAYS TOWARDS LOCAL/GLOBAL EMPATHY AND JUSTICE
- 157 Janez Juhant, Nasilje in sočutje v ideologijah in religijah in slovenska tranzicijska resničnost**
Violence and compassion in ideologies and religions, and Slovenian transitional reality
- 191 Branko Klun, Krščanstvo pred izzivom ideologije in idolatrije**
Christianity in the face of ideology and idolatry
- 201 Bojan Žalec, Ljubezen kot enost mnogoterega: kierkegaardovski pogled**
Love as unity of variety: a Kierkegaardian view
- 215 Robert Petkovšek, Paradokсно razmerje med vojno in mirom v mimetični teoriji: Girardova interpretacija Clausewitzevega dela *O vojni***
Paradoxical relationship between war and peace in the mimetic theory: Girard's interpretation of Clausewitz's work On War
- 235 Vojko Strahovnik, Ideologija strahu in nova verska nestrpnost**
Ideology of fear and new religious Intolerance
- 247 Stanko Gerjolj, »Nasilni Bog« namesto nasilne ideologije: pedagoški diskurz**
»Violent God« instead of violent ideology: a pedagogical discourse
- 259 Erika Prijatelj, Religija, nasilje in spomin**
Religion, violence and memory
- 271 Mari Jože Osredkar, Jan Assmann: monoteizem in nasilje**
Jan Assmann: monotheism and violence
- 281 Tomaž Erzar, Sposobnost religij za razgradnjo ideologij**
Religions capable of disintegration of ideologies
- 287 Tadej Strehovec, Slovenski jezik v razkoraku med jezikovno identifikacijo in jezikovnim nemirom**
The Slovenian language in a split between linguistic identification and linguistic unease
- 295 Stanislav Slatinek, Verska nestrpnost med zakonci**
Religious intolerance within married couples
- 305 Ana Martinjak Ratej, Berdjajeva kritika izvorov religioznega nasilja**
Berdyaev's critique of the origins of religious violence

RAZPRAVI / ARTICLES

311 Slavko Krajnc, Liturgy and Tillich's theory of symbols

Liturgija in Tillichova teorija simbolov

327 Jernej Šilak, Pomen svobode v krščanski in v sekularizirani družbi

The meaning of freedom in Christian and secularized society

OCENI / REVIEWS

**341 Lex victrix in caritate: Zbornik ob sedemdesetletnici p. Viktorja Papeža OFM
(Andrej Saje)**

346 John O'Malley, Prvi jezuiti (Peter Rožič)

POROČILO / REPORT

**349 Mednarodna konferenca o poklicni pastorali, Varšava, 3.–6. Julij 2014
(Stanislav Slatinek)**

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Tomaž ERZAR

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

Stanko GERJOLJ

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

Janez JUHANT

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

Branko KLUN

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

Slavko KRAJNC

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

Ana MARTINJAK RATEJ

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

Mari Jože OSREDKAR

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

Robert PETKOVŠEK

izr. prof. dr., za filozofijo PhD, Assoc. Prof., Philosophy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
robert.petkovsek@guest.arnes.si

Erika PRIJATELJ

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

Peter ROŽIČ

dr., podoktorski raziskovalec, politologija PhD, Postdoctoral Research Scholar, Political Science
Santa Clara University, Department of Political Science
500 El Camino Real Santa Clara, USA – California 95053
prozic@scu.edu

Andrej SAJE

doc. dr., za cerkveno pravo PhD, Assist. Prof., Canon Law
Fakulteta za poslovne vede, Katoliški inštitut Faculty of Business Studies, Catholic Institute
Ciril - Metodov trg 9, SI – 1000 Ljubljana
andrej.saje@rkc.si

Stanislav SLATINEK

doc. dr., za cerkveno pravo PhD, Assist. Prof., Canon Law
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Slomškov trg 20, SI – 2000 Maribor
stanislav.slatinek@guest.arnes.si

Vojko STRAHOVNIK

znanstveni sodelavec, doc. dr., za filozofijo PhD, Scientific Associate, Assist. Prof., Philosophy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
vojko.strahovnik@guest.arnes.si

Tadej STREHOVEC

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

Jernej ŠILAK

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

Bojan ŽALEC

višji znanstveni sodelavec, izr. prof. dr., za filozofijo PhD, Senior Research Associate, Assoc. Prof., Philosophy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
bojan.zalec@guest.arnes.si

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 74 (2014) 2, 175—189

UDK: 21/29:343.615

Besedilo prejeto: 02/2014; sprejeto: 06/2014

Janez Juhant

Nasilje in sočutje v ideologijah in religijah in slovenska tranzicijska resničnost

Povzetek: Avtor izhaja iz človeka kot sodelujočega bitja, ki ga nasilje pohabi v njegovi človeškosti. Nasilje je resda sestavni del urejevanja družbe in tudi nasprotni pol oblasti, oboje pa si med seboj nasprotuje in se celo izključuje. Moderna je s sredstvi in ideologijami okrepila nasilnost, povzročila številne žrtve in za svoje opravičilo obremenila z »nasilnostjo« celo religije. Slovenska tranzicijska resničnost je presek teh razmerij, zato je zelo aktualna nujnost pravičnih procesov, ki so plod človeško osveščenih državljanov in urejene demokratične države, a to se zdi še vedno zahteven izziv za Slovenijo in za Slovence, obremenjene s totalitarno polpreteklostjo in z njenimi travmami.

Abstract: **Violence and compassion in ideologies and religions, and Slovenian transitional reality**

The author considers man as a cooperative being whose humanity is handicapped by violence. Violence is nevertheless a constitutive part of the formation of society and the opposite pole of authority; the two are mutually opposed and even exclusive. The modern era has by means of ideologies strengthened aggression, caused numerous victims and even charged religions with »aggression«, for its own self-justification. Slovenian transitional reality is an intersection of these relationships, which makes highly relevant the necessity of conciliatory processes that are the fruit of humanely conscious citizens and orderly democratic state, which still appear to be a highly tall order for Slovenia and Slovenians, who are burdened by the recent totalitarian past and its traumas.

Key words: man, dialog, modern era, Slovenia, religion, authority, ideologies, violence, revolution, reconciliation

1. Uvod: Človek – razpeto bitje

Človek je zapleteno sestavljeno bitje. To potrjuje naša vsakdanja človeška izkušnja in ugotavljajo tudi pristojni strokovnjaki. Ljudje nismo enovita bitja, am-

¹ Tematski sklop prinaša rezultate znanstvenih raziskav pri projektu Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiozija v kontekstu sodobne edukacije (P6—0269). Tematski sklop je uredil vodja projekta akad. prof. dr. Janez Juhant.

pak se v nas prepletajo raznoliki tokovi, ki jih strokovnjaki opredeljujejo kot polarnost človeka med končnostjo in neskončnostjo, med individualnostjo in socialnostjo, med jazom in svetom, med telesnim in duhovnim, med zunanjim in notranjim. Kljub temu človek lahko napetosti povezuje in v njih sebe ohranja in vzdržuje kot celostno bitje (Trstenjak 1976). Človek ima torej sposobnost, da se obrne k sebi in v obratu v svoje jedro poveže sebe in vse, kar ga obdaja. To je človekova odnosnost, v kateri se človek razodeva kot bitje, ki gre iz sebe k drugemu in se prek drugega vrne praviloma bogatejši k sebi. Prek drugega človek obrača k sebi tudi ves preostali svet in tako nad njim gospoduje in si ga prisvaja. Takšna razpetost pa vsebuje tudi nenehno nevarnost, da človek odide v skrajnosti, se pravi, se oddalji od sebe ali pa tudi od drugega. Oboje je povezano s sočutjem in s spravo na eni in z nasiljem nad seboj ali nad drugim na drugi strani. Odločilni dejavnik pri tem so (ne)posrečeni medosebni odnosi. Te odnose zaradi človekove simbolne ukoreninjenosti lahko zagotavljajo ali preprečujejo uspešni družbeni okviri v družini in v širši družbi.

V človeku se torej prepletajo in povezujejo različni tokovi; kot oseba jih on sam nadzoruje in usmerja. Pogoj za uresničevanje te sposobnosti so drugi, še posebno v prvih letih človekovega življenja. Ko človek odrasča, se vživlja v simbolni svet oziroma kulturni okvir, ki mu ga zagotavlja okolica, v kateri odrasča. Odločilnega pomena so torej odnosi, v katerih človek postavlja okvire razumevanja samega sebe in preostalega sveta. To vključuje vzpostavljanje medčloveških odnosov in urejevanje simbolnega sveta, znotraj katerega poteka ta proces. Orodje za to je govorica. Odločilna v teh procesih je človekova zgodnja doba, ker je človeško bitje takrat najbolj odprto za sprejemanje simbolnega sveta odraslih, saj se predvsem čustveno in ne le verbalno vrašča v simbolni svet (Cassirer 1944) in si gradi okvire svobodnega uresničevanja, temeljne prvine samopodobe, obenem pa odpira pota izmenjave, medsebojnega sodelovanja in vzajemnosti. Motnje v tej dobi odrasčanja kot pomanjkanje medosebne izmenjave preprečujejo tako razvoj sveta jaza kakor tudi njegove intrapsihične in intersubjektivne razsežnosti. Zato trpijo medosebni odnosi in odnos z Bogom (Gostečnik idr. 2013); oboje je namreč med seboj tesno povezano. Vsaka osebna ali tudi družbena nasilnost v tem obdobju človekovega življenja, ko si človek gradi svoj simbolni svet, ima usodne posledice za njegovo nadaljnje življenje. Enostranska simbolna vraščenost vpliva na spravnost in sočutnost oziroma nasilnost osebe v odnosu do drugih. Zato je vsako nasilje tako problematično, posebno v zgodnjih letih, ker človek s tem vzpostavlja negativno simbolno sliko sveta. Človek kot simbolno bitje lahko gradi pristno sliko sveta le na zdravem medosebnem odnosu, ki omogoča njegovo presežnost in tudi odprtost za neskončno. Če se ta simbolni okvir zapre z nasilnimi izkušnjami, je ponovna razklenitev človeka zahtevno osebno delo, zelo izzivalno delo, ki zahteva osebno zavzetost in medosebno vključevanje. Zato se medosebna sposobnost vedno razvija ob zgodnjih dobrih med-osebnih odnosih in se težko popravi v poznejših okrepljenih odnosih, povezanih tudi z zahtevnimi strokovnimi (terapevtskimi) vlaganji. Posrečeno ravnanje med bližino partnerjev in njihovo ustrezno medsebojno odprtostjo, ki temelji na svobodi, omogoča zdravo oblikovanje sim-

bolnega sveta, saj zagotavlja osebno nedotakljivost in zavarovanost, obenem pa omogoča primerno odprtost za drugega in za Boga. Na drugi strani je v teh razmerjih pomembna človekova izkušnja medsebojne odvisnosti in nedokončnosti na tem svetu in z njo povezana potreba po zavarovanosti, ki prihaja od drugega. V prvotnem smislu je torej odločilna izkušnja človekove potrebnosti drugega človeka, to pa je najboljši pogoj, da človek premaga zgolj tekmovalni in tako nasilni odnos do drugega. Potrebna je ustrezna izkušnja potrjenosti pri drugem in s tem možnost dialoškega komuniciranja. To omogoča in odpira tudi ustrezen odnos do presežnosti oziroma Boga. Ta človekova temeljna usmeritev se torej izraža kot potreba po nenehnem dialoškem odnosu z drugim in narekuje, da človek odpira in izmenjuje – ne pa popolnoma preda – svoj jaz drugemu (Drugemu) in da priznava svojo nepopolnost, ko dobi potrditev v drugem. To je podlaga za zdrave medsebojne odnose in za ustrezno čustveno uravnoveščenost. Odločilna ovira v teh procesih pa je človekova temeljna nepripravljenost, priznati svojo odvisnost in povampirjenje svojega položaja v svetu v smislu, da nikomer nisem dolžan svoje biti oziroma bivanja. Zato odločitev »Nikomur ne bom služil«, ki doseže najvišjo točko človekovega napuha v umoru drugega, da bi tako obranil svoj absolutni položaj na tem svetu (Girard 2006) in podjarmil druge ali celo izbrani kolektiv za uresničenje svojih totalitarnih ciljev. Nasprotno je človeška pot služenja in božji služabnik je zgled tega popolnega služenja, predanosti in tako poti človeškega uresničevanja človeka: »Gospod BOG mi je odprl uho in jaz se nisem upiral, nisem se umaknil nazaj.« (Iz 50,5) Na drugi strani pa je avtoritaren in prisilen pritisk na drugega, posebno v zgodnji mladosti, razlog, da se otrok maščuje in na enak način vrača z nasiljem nad drugim, ker pozna le nasilno izkušnjo in nima izkušnje vzajemnega sodelovanja. Vzajemni odnosi se še posebno zaostrijo v izvajanju oblasti nad drugim, to pa odpira problem nasilnosti in oblasti oziroma avtoritete.

2. Nasilje in oblast

Nasilje se v latinščini izvirno povezuje s pojmi: *imperium*, *potestas*, *potentia*, *vis*, *violentia*; slovensko: vladarstvo/oblast, moč, sila/prisila, nasilje. Ustrezni izrazi v modernih jezikih, na primer *Gewalt* (nemško) in *violence* (francosko in angleško), večinoma označujejo fizično nasilje, ki ga kdo izvaja nad drugim. To je torej pojem, ki označuje fizični in analogno tudi psihični pritisk osebk na drugi osebek, čeprav omenjeni latinski pojmi ne izražajo nasilja ali njihovi odenki niso nujno vezani na nasilje, kažejo pa okvire, znotraj katerih se nasilje lahko uresničuje. Izvor nasilja je v odnosu drugih ali celo ožje ali širše družbe do svobode posameznika oziroma posameznikov – v mejnih primerih tudi narobe, ko namreč posameznik izvaja nasilje nad skupino. Nemška beseda oblast (*Gewalt*) je prvotno pomenila sposobnost razpolaganja in je vplivala oziroma dajala pomen tudi preoblikovanju rimskega pravnega reda nemškemu v smislu oblasti nad drugim. Zato je bila beseda oblast (lat. *potestas*) v srednjem veku v pomenski povezavi z oblastjo in je izražala napetost med oblastnostjo in sposobnostjo urejevanja oziroma ime-

ti pristojnost (Röttgers 1974, 562). V tem smislu pojem vključuje silo, ki jo lahko kdo izvaja nad drugim(-i) zaradi svoje oblasti oziroma pristojnosti nad njim(-i).

Že pri Grkih in Rimljanih se pojem oblasti (gr. *dynamis*, lat. *potentia*) povezuje s človeško naravo, ki potrebuje za svoje življenje družbeni okvir. Zato se življenje posameznikov smiselno vključuje v (širši) družbeni red, ki naj bi se z oblastjo urešničeval kot vzpostavljanje urejenih medsebojnih odnosov, in to po načelu pravične družbe, pri tem pa gre vsakomur to, kar mu pripada. Pri Aristotelu (2010, 152 [1259b4sl.]) je tako moč/avtoriteta potrebna za gospodovanje, vendar drugače kakor pri ženskah, pri otrocih in pri sužnjih, ki naj se v vsakem primeru podrejajo, je pri moških to izmenjaje: vladani in vladajoči izmenjaje podrejajo svojo svobodo drug drugim. V krščanstvu se oblikuje stališče, da je oblast od Boga, se pravi vladanje je v božji pristojnosti, in zato so vladajoči pri izvajanju sile nad drugimi odgovorni globljemu redu, ki temelji na umu in na odgovornosti Bogu (Akvinski 1990, 49; 71sl.). »Vsak naj se podreja oblastem, ki so nad njim. Ni je namreč oblasti, ki ne bi bila od Boga. In te, ki so, so postavljene od Boga.« (Rim 13,1) Obenem se oblikuje tudi cerkvena oblast, ki naj služi ljudem. V srednjem veku Vilij iz Auvergne razlikuje *potentia activa*, ki je namenjena dejavnosti, in *potentia* kot oblast (Röttgers 1974), ki pa je to lahko zaradi pokornosti drugih, pripravljenih zaradi skupne blaginje sprejeti oblast, če se jim kot takšna razodeva kot (neka določena) sila nad njimi. Veliko je v srednjem veku govora tudi o delitvi oblasti med svetno in cerkveno oblast, a to oblast omejuje in pripomore k miru v družbi. Prav v zvezi s tem se postavlja vprašanje o vse-mogočnosti Boga kot samostojnega gospodarja vsega, ki tako omejuje svetno in cerkveno oblast.

V novem veku se poudarjena človekova svoboda odpira in urejuje po družbeni pogodbi, kakor je zapisal J. J. Rousseau (1712–1778) v svojem najznamenitejšem delu *Družbena pogodba* (2001 [1762]). Svobodni človek potrebuje ustrezno ureditev svoje svobode. Zato se po Rousseauju (prostovoljno) izroči državi, ki ureja njegovo svobodo. Urejevanje pomeni avtoriteto nad posameznikom in tako je oblast tudi prisila, ki je podrejena človekovi umski presoji. Kakor pravi Arendtova (2013, 44), »je oblast vsekakor bistvo državne skupnosti in organiziranih skupin, nasilje pa ne«. Posamezniki prepustijo svoj del svobode državi, da ureja zadeve in poskrbi, da ljudje med seboj lahko shajajo. Bjoern Thomassen (2013) zato meni, da je nasilje sestavni del politike, ki vodi tudi do kriminala; v to smer se je izrodila predvsem politika moderne, še zlasti v totalitarnih oblikah vladavin. Medtem ko je bilo to razmerje v klasičnih družbah še zgledno kontrolirano in torej nekako urejeno, je z moderno nastopil problem, saj se je izgubilo ravnovesje in politika se je razbohotila v nasilje in celo v zločin. Zgodovina revolucij in prevratov ter vojn v zadnjih stoletjih to le potrjuje. Podobno kakor Thomassen tudi pomembna teoretika nasilja, Hannah Arendt (1906–1975; 2003) in Zygmund Bauman (roj. 1925; 2006) povezujeta ta silni izbruh nasilja v moderni s tem, da je moderna doba pridobila ustrezna tehnična sredstva, s katerimi se »učinkovito« uveljavlja množično nasilje nad posamezniki oziroma množicami. Arendtova je celo prepričana, da napredka znanosti ne moremo vrednotiti kot napredka človeštva, ampak v veliki meri kot njegovo uničenje, torej kot delno že uresničeno možnost oziroma neneh-

no uničevalno nasilje nad človekom.

Arendtova (2013) v svojem delu *O nasilju* opozarja na pomen razlikovanja vseh pojmov, povezanih z nasiljem: oblast (*power*), moč (*strength*), sila (*force*), avtoriteta (*authority*) in nasilje (*violence*). Ugotavlja, da ljudje pogosto pomešamo te pojme. Predlaga terminski red, kakor sledi: »Oblast ustreza ne samo človeški sposobnosti delovanja, ampak delovanja skupaj in v posvetovanju z drugimi.« (38) Zato je pojem oblasti blizu zadnjemu pojmu *avtoritete*. »Moč nedvoumno označuje nekaj v ednini, neko individualno bitnost, je lastnost predmeta ali osebe in njegova/njena značilnost, ki se lahko meri v odnosu z drugimi predmeti ali osebami, vendar pa je po svojem bistvu neodvisna.« (38) Moč je vedno uničljiva, se pravi: tisti, ki ima moč nad drugimi, jo tudi prek drugih, ko mu jo odrečejo, lahko izgubi. Moč je v tem smislu odnosni pojem: nekdo ima moč nad drugimi oziroma drugi ima(-jo) moč nad njim. Dalje Arendtova predlaga, da se pojem *sile* uporablja »za določene kvante energije« (39), bodisi da govorimo o silah v naravi bodisi o silah v drugih (družbenih) razmerah. Čeprav pojem pogosto enačimo z nasiljem, je pa praviloma etično nevtralen, medtem ko ima nasilje instrumentalno vlogo (40): uporabi lahko kot prisila nad drugimi, medtem kot je pojem *sile* bolj nevtralen. Oblast je »omejena« ali »institucionalizirana sila« (33), ki se poosebi in uporabi kot moč nad drugimi. Zato je po njej *avtoriteta* najmanj jasno opredeljiva. Obstaja osebna avtoriteta, pa tudi avtoriteta ustanov (države, Cerkev). Avtoriteto prepoznamo po tem, da jo tisti, ki jim je namenjena, kot takšno priznavajo (39). Avtoriteta je v tem smislu – če tako rečemo – nevtralna moč, skriti hranilnik moči (*strength*), ki jo oblast nenehno ima. Seveda pa ima oblast poleg avtoritet tudi pri-silo, s katero lahko izvaja nasilje nad podrejenimi. V skrajnem primeru se oblast in nasilje kot nasprotji celo izključujeta. Če ima oblast avtoriteto, ne potrebuje nasilja, če pa se nasilje (nasproti oblasti) razbohoti (npr. Ukrajina 2014), lahko oblast popolnoma odpove oziroma se ukine ali pa jo ukine nasilje (revolucija), ki potem vzpostavi novo oblast. Danes je avtoriteta problem, zato tudi moč brezvladja (anarhije) večja in kot posledica tega se tudi odnos med oblastjo in nasiljem krhka. Arendtova izpostavi pomen nasprotja oblast – nasilje, ki je (dialektično) odvisno od človekove umske sposobnosti. »Nasilje se pojavi tam, kjer je oblast v nevarnosti, če pa se ga prepusti njegovemu lastnemu teku, se izteče v izgubo oblasti.« (47) Nasilje ni stvar nagonov niti živalskosti, »ni ne bestialno ne iracionalno« (52), ampak je sestavni del človekove umske ureditve sveta. Nasilja zato ni moč pripisovati neobvladljivim silam, ampak je v rokah ljudi, ki nasilje izvajajo oziroma ki pritiskajo na druge ljudi s silo.

3. Religije in ideologije

Max Scheler (1874–1928) je v delu *O večnem v človeku* (1921) s fenomenološkim pristopom obogatil razpravo o vrednotah v družbi. Med najvišje vrednote šteje religiozne oziroma vrednote svetega, ki jih je, žal, Evropa odrinila, to pa razume kot »bankrot krščanstva« in propad morale (132). Prevladuje le tehnič-

na organizacija »z lastno logiko svojih kupčij, svojega blaga, svojih strojev, svojih metod in tehnik, zdaj tudi industrijske vojne, torej tudi njenih morilskih strojev« (146). Scheler nadaljuje, da je ta stvarna civilizacija ostala popolnoma brez »vsakega višjega enotnega prek skupaj priznane duhovno moralne avtoritete« (prav tam). Opustila je »najvišjo zapoved ljubezni do Boga« (146). Ugotavlja, da je ta duhovni del ostal le pri posamezniku, ne deluje pa več v skupnosti, zato skupnost nima več duhovnih prvin, iz katerih bi živela. Po njegovem pa prav (krščanska) religija zagotavlja podlago za življenje skupnosti, ko izpostavlja načela spoštovanja osebe, upoštevanja izvirnega greha, subsidiarnosti in solidarnosti v »pravi krščanski Evropi« (156–173). Schelerjevo stališče ni osamljeno, saj ga z njim delijo še drugi avtorji, med njimi na primer Jacques Monod (1990) in René Girard (2006). Pomembno za našo razpravo o razliki med »nasiljem religij« in nasiljem ideologij je prav opozorilo teh avtorjev glede duhovne odprtosti religij, ki načelno ne dovoljujejo nasilja nad človekom, čeprav se je to kdaj dogajalo tudi v imenu napačne razlage ali izkoriščanja religije v družbenopolitične namene. Drugače pa je to pri ideologijah.

Marksistični revolucionarji so videli rešitve v izključitvi religije iz človekove zavesti in v popolni nadvladi politične ideologije nad človekom. Religija je po njihovem namreč vzrok človekove odtujitve. Ko bo religija izgubila svojo vlogo kot idol vladajočih razredov, bo stanje v družbi urejeno. »Ta država, ta družba producirata religijo, *sprevrnjeno zavest sveta*, zato ker sta *sprevrnjen svet*.« (Marx in Engels 1969, 191) Skratka, prizadevanje revolucionarjev je v odpravi teh družbenih razmer, to pa naj bi bilo dosegljivo le z nasiljem. Neurejene družbene razmere namreč omogočajo odtujitev in preprečujejo uresničitev prave podobe človeka. Potrebujemo pa neposrednega, naravnega človeka. Dosežemo ga z ateizmom, z zanikanjem in z odpravo vere. Marx zato pravi: »Toda ateizem, komunizem nista beg, abstrakcija, izgubljanje od človeka ustvarjenega predmetnega sveta, njegovih v predmetnost izrojenih bitnih moči, nista k nenaravni, nerazviti enostranskosti vračajoča se revščina. Nasprotno, sta šele dejansko nastajanje, dejansko za človeka nastalo uresničenje njegovega bistva in njegovega bistva kot bistva.« (391) Ateizem je torej kakor uresničenje pravega bistva človeka, osvobojenega spon suženjske resničnosti vladajočih razmer, to pa je mogoče doseči z nasilno revolucijo (330 sl.). A prav iz takšne nasilne preobrazbe družbene zavesti so prek revolucionarnih idejnih zasnov izšli totalitarni sistemi, ki so človeka še bolj usužnjevali, torej delali z njim prav tisto – le še bolj korenito –, od česar so ga po napovedih v svojem revolucionarnem projektu nameravali osvoboditi.

4. Nasilje in spremembe v (moderni) družbi

Družbenopolitične razsežnosti nasilja postavljajo tudi vprašanje vloge religij v procesih moderne, ko so ideološki sistemi poskušali nadomestiti klasične (monoteistične) religije; od tod poenostavljeno sklepanje: Ker so (totalitarni) sistemi moderne delovali nasilno, so tudi monoteistične religije nasilne, saj naj bi

jim bila skupna pokorščina in s tem ustrahovanje množic. Cavanaugh (2009) označuje to poenostavljanje (sodobni) mit o nasilnosti religije.

Po Hannah Arendt (2003) je glavni dejavnik vsakega totalitarnega sistema predvsem represivni aparat. Ta aparat ima sredstva, ki omogočajo izvajanje prisile. Tega načelno niso sposobne religije, čeprav vzgajajo vernike v pokorščini, saj za to nimajo ne ustrezne usposobljenosti in ne priprav in okvirov, ki bi omogočali prisilno ravnanje. Tako so v čarovniških procesih igrali religiozni predstavniki sodno oziroma »duhovno-presojevalno« vlogo, izvajanje/eksekucijo pa so izročali svetni oblasti. Čarovniški procesi odpirajo pomembno razsežnost odnosa religija in nasilje, čeprav je prav tako pomembno, da so se najbolj razširili prav v času sprememb idejne in kulturne ter civilizacijske narave, se pravi: na pragu novega veka. Tako razume tudi Girard (2006) mimetično krizo, torej družbeno izredno stanje zaradi pomanjkanja dobrin oziroma neurejenosti družbenega stanja. Podobno velja za očitek tako imenovanih »religiozних vojn«. Razloge za nasilje je treba iskati bolj v neurejenih socialnih razsežnostih oziroma pomanjkljivostih kakor v religiozних oziroma idejnih razlikah. Družbo je razmah tekmovalnih razmerij porinil v tako izzivalne krize; namesto da bi pa ljudje prevzeli svojo odgovornost, so podtaknili nerešeni problem »nasilnosti« religij, ne pa svoji lastni dejanski nezmožnosti oziroma nezmožnosti svojih ustanov, da bi krizo reševali nenasilno (Cavanaugh 2009). V tem smislu tudi vojna v BiH ni bila »religiozna« vojna ali »vojna« religij, ampak socialna vojna. K temu je pripomoglo prestrukturiranje elit po padcu komunističnih sistemov. Stare elite niso bile pripravljene izpustiti iz rok svojih položajev in jih prepustiti novim. Oblast »starih« pa je bila tesno povezana z ustaljenimi privilegiji posameznih nacionalnih elit. Iz teh razlogov še danes nastajajo medsebojni spori (Appleby 2000).

Oboje – čarovniški procesi ob koncu srednjega veka in vojne po padcu komunizma – zgovorno potrjujejo, da je »nasilnost religij« socialna kategorija, ki ima svoje korenine v zagotavljanju oblasti in v obstanku elit. Ker je bilo v judovstvu vodstvo države tesno povezano z religiozno razsežnostjo, je razumljiva tudi zelo tesna prepletenost teh razsežnosti v judovstvu, čeprav težko govorimo o teokratski državi, saj je bil v imenu religije vladar ponavadi za svoje ravnanje deležen kritike božjih poslancev, prerokov. Najodmevnejši zgled je prerok Jeremija, ki je zato moral celo nekako »izginiti« iz družbene obzornice. Podobno prepletenost lahko vidimo tudi v zgledih islama in nacionalnega krščanstva, pri tem pa je bolj v krščanstvu kakor v islamu vidna razmejitev med oblastjo in vero.

Tudi »nasilje religiozних skupin« je torej problem družbenopolitičnih razsežnosti. Preskusni kamen za razodete, monoteistične religije pa je problem pokorščine. Katoliška Cerkev je znotraj tega razvila posebno močne okvire, ki jih je razklenil šele drugi vatikanski cerkveni zbor, vendar kljub temu še vzdržuje pomembne vzvode, ki navajajo vernike k pokorščini. To je problem razumevanja hierarhične strukture in sinodalnosti Cerkve in kako naj natančni predpisi glede moralnih vprašanj in obredja določajo ali celo obvladujejo življenje vernih katoličanov. Sociološko je torej odločilen splošni duh pokorščine, ki ob pokorščino Bogu postavlja pokorščino cerkveni avtoriteti. Po Rahnerju mora »teologija kljub cerkvenosti ime-

ti do Cerkve prav tako vlogo kritičnosti, vlogo tistega, ki ustvarja stvariteljski nemir, ki nespravljeno najprej predstavi, da ga potem spravi» (Rahner 1968, 114).

Pokorščina Cerkvi in oblastem je zgodovinski izziv za Slovence, ki je dobil dodatne pospeške z revolucijo in na stežaj odprl vrata problemom, o katerih govori Bauman (2006) v svoji knjigi *Moderna in holokavst*.

5. Pokorščina, nasilje in tehnika

Keneth Gergen (1996) v delu z značilnim naslovom *Prenasičeno sebstvo* ugotavlja, da so tehnične pridobitve moderne od nizke do visoke tehnike modernemu človeku dajale videz, da lahko obvladuje vse. Iz tega je nastala moderna, tehničirana in imperialna država (Bauman (2006). Ta država je z birokratizacijo in z zaverovanostjo vase skušala ustvariti videz popolnega reda in obvladljivosti. Posledica tega je tiranstvo nad narodi, nad skupinami in nad posamezniki, ki je doseglo vrhunec v totalitarizmih 20. stoletja: tako po Zygmuntu Baumanu kakor po Hannah Arendt so vzporedna posledica teh pridobitev moderne. Arendtova povezuje vzpon modernega imperializma z razvojem meščanstva (Arendt 2003, 177) in liberalističnega podjarmljenja, ki »namreč posameznika nujno prepušča njegovi nemoči in oropanosti naravnih in človeških sposobnosti. Ponižuje ga na nivo zobca na zobniku stroja za akumulacijo moči ...« (Arendt, 2003, 204) Arendtova v poglavju Totalitarizem na oblasti (477 sl.) prepričljivo razčlenjuje, v čem je iskati moderni totalitarizem in kje so njegove zgodovinske in socialnopolitične razsežnosti.

Tudi po Baumanu je sistem dosegel najbolj prefinjeno obliko z birokracijo moderne dobe (Bauman 2006, 48–49). V skladu s tem so tudi razvidne postaje tega procesa: »fordovska tovarna«, »panopticon« (popoln pregled oz. nadzor), »Vélíki brat«, »koncentracijsko taborišče«, »gulag«. Vendar družba po Baumanu ni spoznala resničnih ozadij tega procesa. Ljudje so se resda navduševali nad orwellovskimi podobami totalitarne družbe, niso pa v teh podobah dojeli svoje lastne ujetosti. Moderna ni zgolj zunanji sistem, je potrjevanje človekove prapotrebe po redu in po obvladljivosti narave in družbe. Birokrati in intelektualci so se predali službi teh dogajanj. Moderni totalitarizmi so le skrajno stanje teh procesov. Vse pa se nevtralizira, avtomatizira in a-moralizira – ni naključje, da je marksizem govoril o koncu morale, prava, religije in države. Vse to sta komunizem in nacizem nadomestila s partijsko oziroma policijsko kontrolo (Arendt, 2003. 494). Izključiti je bilo treba človeka. Sistem deluje sam po sebi, nevtrarno in »neobčutljivo«. Bauman uporabi v *Moderni in holokavstu* Milgramove psihološke raziskave, s katerimi je avtor potrdil, da je izključitev osebnih odnosov odločilna za to, da ljudje v pokorščini delujejo sistemsko, brez slabe vesti in brez morale, skratka: hladnokrvno in birokratsko. Tako so delovali totalitarni sistemi moderne. Odločitve o življenju in smrti posameznikov in narodov so izvedli birokrati za svojimi pisalnimi mizami, ne da bi se jih dotaknile njihove življenjske usode (glej poglavje Etika poslušnosti, v: Bauman 2006, 233 sl.).

Seveda moderna s temi sredstvi ni mogla rešiti problema posameznika in družbe, ampak je le zašla v vedno večje zagate. Po eni strani je to privedlo do razpada klasičnih trdih oziroma totalnih sistemov moderne, po drugi se je vedno bolj krepila nova sistemska zamejenost. Po besedah Ulricha Becka individualizacija ustvarja možnosti za novo standardizacijo, ki jo narekuje proizvodnja oziroma posredno mediji (Beck 2001, 191). Kdor »je gospodar simbolov« (Beck 2003, 100), se odloča tudi o globalnih razmerah. Kakor pravi Eric Hobsbawm (2002), se žrtvovanje ne dogaja samo ekonomistično, ampak v veliko globljem smislu. Žrtvovanja ljudi so moderni genocidi, ki so izraz poigravanja s človekom; številni grozljivi primeri od druge svetovne vojne do danes, kakor so Auschwitz, Buchenwald, Gulag, Goli, Teharje, Kočevski rog, Katinski gozd, Srebrenica, Irak, Darfour itd., žal to samo potrjujejo. A ta nasilja nimajo religioznih, ampak socialno- oziroma nacionalnopolitična ozadja.

Bauman je prepričan, da imata moderna in postmoderna isto podlago. Moderna ustvarja nenehna nasprotja, in to s tekmovanjem in z nujnim izrivanjem. Ko moderna snuje strukture, te strukture žrejo posameznika in mu onemogočajo življenje. Moderna po Baumanu ne bo izginila, zato je postmoderna kot težnja posameznika in izraz malih zgodb izšla iz tega procesa, oziroma kakor pravi Bauman, sta moderna in postmoderna dve plati ene in iste zgodbe. Kakor je moderna skušala racionalizirati človekove občutke in človeka spraviti v proceduralni okvir (pod državno kontrolo – tipičen primer tega so komunistična in vse druge totalitarne države, ki so ukazovale, kako naj ljudje mislijo in čutijo) in ga tako popolnoma kanalizirati, tako je postmoderna upor zoper to in iskanje človekove svobode, osebne potrditve in vzpostavitve vrednote človeka in uveljavljanje empatije.

Da se je postmoderna sploh rodila, je po Baumanu kriv propad države, ki je morala spustiti iz rok kontrolo družbe, katero je tedaj prevzel gospodarski globalni tok. Ta tok zdaj usmerja človeško čutenje in občutke tako, da se ljudje puščajo voditi reklamnim sistemom, in gospodarski interesi lahko obvladujejo ljudi. Tržni sistem in njegovi procesi danes vedno bolj silijo celo države, da dopuščajo prevlado te logike, po kateri se državljani preoblikujejo v vedno bolj pasivne in nekritične odjemalce trga. Baumanov sklep v njegovi postmoderni etiki je zgovoren: »Moderna ne more preživeti prihoda enakosti. Endemično in organsko je modernost zajedavska oblika socialne ureditve, ki bo ustavila svojo zajedavsko dejavnost šele, ko bo gostujočemu organizmu posesala njegov življenjski sok.« (Bauman 1993, 215) Globalni kapitalizem je posesal nacionalne življenjske sisteme in preprečil vsako samostojnost. Zato se samostojnost lahko razvija le od spodaj, iz alternativ in oporečništva, ki pa uporablja vedno bolj nasilne oblike, da bi lahko kljubovalo pritiskom globalizacijskih tokov. Očitno pa tudi ta razvoj potrjuje socialno razsežnost nasilja, ki po Herbertu Marcuseju izvira iz čustvene nepotešenosti človeka ali skupin: človek in skupine se potem maščujejo in to je povezano z (nasilno) pokorščino. Problem pokorščine je prav tako pomembna razsežnost institucionalne ureditve religij. Spričo družbene negotovosti se je povečala tudi težnja, da se religijam kot šibkim naprti vse družbeno zlo in so tako okrivljene za nasilje, ki se je povečalo; mimetično stanje zahteva grešnega kozla (Girard 2010).

6. Posledice travm v zavesti skupin in posameznikov v Sloveniji

Iskati resnico o Sloveniji pomeni: govoriti o ideoloških usedlinah, ki razjedajo našo narodno bit. Ostanki totalitarizma, avtoritarizma še vedno spodbujajo razpoložljivost za sprejemanje avtoritete in za prepuščanje vodljivosti nadrejenih. Zdi se, da je malo pripravljenosti, motiviranosti, volje in sposobnosti za dolgoročno, to je etično so-delovanje; s tem bi se odrekli zgrešenim oziroma nečloveškim navadam polpreteklosti. Opravka imamo z bolj ali manj pohabljenostjo slovenskega človeka, obremenjenega z matricami laži, kraje, različnih vrst nasilja nad drugimi in manipuliranja z drugimi ter idolatrije oziroma malikovanja oseb, stvari in drugih »svetinj« totalitarne polpreteklosti. Vse to razodeva neprečiščeno osebno in družbeno bit. Če je po Girardu v prvotni mitskih umorih žrtev postala sveta, je revolucionarno komunistično nasilje izumilo novo formulo in postavilo na oltar (domovine) rablje ter tako celo mitsko ureditev oropalo vsakega sijaja (avreole) svetosti. Pri tem ji je prišla na pomoč še sodobna sekularizacijska matrica, češ da naj ne bi bil duhovni svet nič več pomemben, se pravi, nič ni več sveto. K temu so pripomogli v komunističnih državah (tudi v Sloveniji) tudi tako imenovani »sociologi religije«, ki so izrabljali moč totalitarne oblasti, javnih medijev in drugih prisilnih sredstev, saj so bili postavljeni, da odpravljajo religijo, a, žal, to počno še danes z zatiranjem vsega, kar zadeva religiozne vsebine, ljudi in stvari. Zgovoren zgled je Roterjeva (2013) knjiga *Padle maske*, ki sankcionira in še vedno vzdržuje javno mnenje v utrjevanju totalitarne oblasti nekdanjih komunistov. Podobne namene je imelo preprečevanje Marka Kerševana v ustreznih komisijah, da bi TEOF preprečili izobraževanje za verski pouk in etiko. Enako velja tudi za manipulacije javnega mnenja Nika Toša o Cerkvi s podžiganjem sovraštva do katoličanov in podobno. Odsev tega je tudi skovanka »sveto« Tineta Hribarja, da bi »sveto« kot splošno sprejeti abstraktni pojem nadomestil katoliškega Boga. Tudi dogajanje v okviru Slovenskega protestantskega društva Primož Trubar večkrat izraža svoj poudarek v nasprotovanju katoliški Cerkvi in zavzemanje za protestantsko, društvo pa vodijo v glavnem nekdanji člani partije.

Očiščenje (lustracija) te družbe zato ni preprosta naloga. Kakor je dejal Roman Leljak v oddaji Pogovor o na Radiu Ognjišče v sredo, 29. 1. 2014, je lustracija v govorjenju o prikritih zadevah v odstiranju posledic ali ran totalitarne preteklosti, ki jih je režim zadal posameznikom in celotnemu narodu. To so ubesedenje travm, človeško sočutje z žrtvami in javna označitev problemov, s katerimi smo obremenjeni zaradi polpreteklosti. Zato sta tudi javnost in politika odgovorni, da spodbujata ta pogovor in omogočata besedno, pravno in medijsko-pedagoško očiščenje preteklih travm ter z ubesedenjem bremen preteklosti osvobodita žrtvovane njihove stigme. Šele njihov nastop (gr. *pháínesthai*) v javnosti lahko omogoči, da se soočimo z resnico in odpremo poti do sprave. To je povezano s tveganjem, saj s postavljamo po robu prevladujočemu polpreteklemu toku družbe. Zdenko Roter v svoji knjigi hvali in kuje v zvezde ljudi, ki so sodelovali z njim oziroma z Udbo in pozneje z njeno postkomunistično navezo, druge pa, ki smo tako ali drugače na-

sprotovali njegovim političnem delom in njegovi podpori nadaljevanja oblasti nekdanjih sil, pa označuje za »trdorokce«, za »nekulturne« (Ocvirk), »sovražne« (Franci Vrhunc), »grobe« in podobno (Roter 2013, 363, 390–1). O svoji vpletenosti in grobosti, ko je kot vodilni član Udbe imel povsod dejavno vlogo, na primer o zažigu škofa Vovka v Novem mestu, pa ne govori, med vrsticami pove le, da je bil režim zločest. Matrica zarote molka in vzdrževanja »razrednega sovražnika«, se pravi: demoniziranje nasprotnikov, se tako ohranja in vzdržuje ter obvladuje prostor slovenske javnosti. Obenem s tem žrtve ostajajo žrtve in ne dobijo civilizacijskega zadoščenja, država pa ne izpolnjuje svojih temeljnih obvez, ki jih ima do njih. Zato človeško sočutje z žrtvami in vživiljanje v njihove usode prekrivajo navlake medijskega in političnega poveljevanja zločincev, zagovarjanje njihovih nečloveških in zločinskih metod ter s tem vzdrževanja totalitarnih mehanizmov, ki usmerjajo prevladujoče, še vedno ideološke in družbenopolitične usmeritve in konkretne izvedbe. Zgledi tega so *Enciklopedija Slovenije*, izvedba spomenika teharskih žrtev in novi načrt vsenarodnega spomenika na Kongresnem trgu ter podobni »projekti«, ki namesto ustrezne rehabilitacije žrtev in vzpostavljanja demokratičnih standardov služijo nadaljnjemu cementiranju polpreteklosti oziroma njenih ostankov, metod in taktik. Vse to kaže bolj na prikrivanje kakor pa na odkrivanje. Presenetljivo, da je (krščanska) *Socialna akademija* dne 27. 1. 2014 organizirala okroglo mizo na temo predstavitve osnutka spomenika, s katerim so žrtve in njihovi svojci postavljeni pred izvršeno dejstvo: spomenik naj bi imel že lokacijo. Podobno kakor pri spomeniku teharskim žrtvam so svojci znova žrtve vsiljevanja tuje volje, enako kakor so to bili njihovi pobiti predniki. Namesto kritične razprave o narodni spravi in sprejetja ustreznih civilizacijskih ukrepov: označba grobišč, sprejetje izjave o narodni spravi in ustreznih evropskih izjav,² so, nasprotno, državljani še vedno postavljeni pred »izvršena dejstva«, ne da bi država z ustreznimi dejanji opravila z revolucijo in omogočila politični spraven proces. Ta proces vključuje sprejetje omenjenih evropskih dokumentov, zadoščenje žrtvam in njihovim svojcem, uređitev grobov, postavitev obeležij in resno zavzemanje za podobno.

Slovenija je presek tranzicije, še vedno sistematične ateizacije, napredujoče sekularizacije, žal še vedno močne vpetosti v omrežja in mehanizme totalitarnega mišljenja, manj pa individualizacije in postmodernosti. Zato težave in ovire individualnega in družbenodemokratičnega odločanja in standardov ob poplavi sprevrženih vzorcev nekdanjega sistema in njegovih pasti. Postsocialistična Slovenija je po Sloveniji samoupravnega socializma v veliki meri ostala komunistična laž na kvadrat. To se potrjuje na mnogih zgledih, denimo na seji Komisije za peticije ter za človekove pravice in enake možnosti Državnega zbora Republike Slovenije ob razpravi o umorih gospodov Stjepana Crnogorca (†1972) in Nikice Martinovića (†1975), ko komisiji ni uspelo sprejeti ustreznih civilizacijskih meril za rehabilitacijo omenjenih žrtev (Politikis 2014; Leljak 2014). Tej sistemski zamejenosti se pridru-

² Resolucija parlamenta EZ z dne 2. aprila 2009 o evropski zavesti in totalitarizmu v točki 3 »poudarja pomen ohranjanja spomina na preteklost, saj brez resnice in spomina ni sprave; (in) ponovno potrjuje svoje enotno stališče proti vsem oblikam totalitarne vladavine ne glede na ideološko ozadje«. Slovenija se je z izjavo seznanila, ni je pa sprejela in določila načinov njenega implementiranja, zato ostajamo ujetniki polpreteklosti.

žuje še antropološka zakonitost, po kateri smo ljudje po naravi inertni, se pravi: vztrajamo v dosedanjem stanju in se nismo pripravljeni spremeniti. Osebna in družbena trdoživost in vztrajanje v laži in v stanju nasilnosti nas odevajo v mite (pol) preteklosti (Girard 2006) za sistemsko ohranjanje usedlin nekdanjega sistema. Spremembe so torej zahteven antropološki, sistemsko-državniški in širši kulturno-civilizacijski problem, mogoče jih je videti le v celoti družbenega dogajanja (Strahovnik 2013, 397). Ti procesi svojevrstno zaznamujejo in meljejo tudi katoličane in intelektualce; prav oni naj bi se, osveščeni v veri in duhu, zavzeli za žrtve in spodbudili ustrezne človeške postopke, ki bi vodili k normalnosti te države.

7. Sočutje in vera

Vse svoje življenje preganjam strahove, ki mi jih je revolucija nagnala v dušo, saj odkar pomnim, doživljam družbeno zaznamovanost. Spremlja me pri študiju teh ideoloških usedlin in v iskanju duhovnih izročil, ki bi nas mogle odrešiti od stranpoti liberalizma in marksizma. Tako tudi čutim z žrtvovanimi in se ne morem sprijazniti z nasilnimi oblastmi, ki so jih napravile za žrtve in ki se vzdržujejo še danes ter podaljšujejo trpljenje nedolžnih. Zato so nesprijemljiva simbolna dejanja, kakor je odlikovanje vodilnih delavcev Udbe oziroma represivnega aparata partije, denimo Tomaža Ertla in Zdenka Roterja, kakor je storil predsednik demokratične države Milan Kučan. To pomeni posmeh žrtvam in nagrajevanje rabljev in tako potrjevanje metod nekdanjega sistema.

Zato je nujna antropološka presoja totalitarnih usedlin in kriminalnih ravnanj in spraševanje vesti o stanju duha, ki smo ga zaradi teh reči podedovali. Vprašanje je zelo tesno povezano z vlogo ustanov države in tudi katoliške Cerkve in katoličanov v teh procesih, saj je bila Cerkev najbolj očiten predmet omenjenih obdelav (Griesser - Pečar 2005, 148). Cerkev je bila namreč najbolj na zatožni klopi, njeni ljudje pa deležni najhujšega pritiska in nasilja in v nevarnosti, da podležejo temu nasilnemu orodju. Naloga katoliškega izobraženca, posebno duhovnika, je bila toliko bolj pomembna, da bi v tranzicijskih razmerah spodbujal in gojil sočutno zavest in pokazal pripravljenost, do krvi se upreti zlu. (»Niste se še do krvi uprli v boju zoper greh,« pravi Heb 12,4.) Zgled tega prizadevanja, živeti za resnico in se zavzemati za družbene žrtve, so pri nas številni ljudje, med njimi Janez Evangelist Krek, Lambert Ehrlich, Filip Terčelj, pa tudi Aleš Ušeničnik, Andrej Gosar in drugi pričevalci ter že omenjeni avtorji, ki so za ceno življenja ostali pričevalci celovite antropološke (človeške) resnice. René Girard (2006) opozarja, da je bila pri marksistih obtožba nasilnosti vernih (Cerkve) sredstvo, s katerim so opravičevali in prikrivali svoje krvoprelitje nad žrtvami. Orlando Figes imenuje to »tragedija ljudstva«: ta tragedija je tudi posledica poprejšnjega nedelovanja odgovornih, ki je ustvarilo okoliščine za revolucijo. Tudi v Sloveniji smo v tranziciji pred hudimi izziivi, ki jih moramo opraviti kot civilizacijska družba in znotraj nje tudi kristjani. Govorimo torej o vprašanjih osebne in narodnostne in – ne pozabimo – tudi krščanske zavesti in identitete. To je posebej zavezujoče za katoliško Cerkev in za Teolo-

ško fakulteto kot prioriteta raziskovalnega in pedagoškega delovanja. Pomembna je tudi vloga (krščanskega) intelektualca v pogumnem iskanju in pričevanju za resnico. Religija ponuja podlage za samoočiščenje (*metanoia*, Ocvirk 2011) v teh procesih. Teološka fakulteta se bo torej še bolj posvetila raziskovanju usod žrtev ter zbiranju in urejanju njihovih zgodb in pomagala odpirati najglobljo človeško rano, ki jo povzroča nasilje. Pot odrešenja vodi najprej prek soočenja. Dalje gre prek iskanja in gojitve duhovnih in kulturnih izročil naše preteklosti in prek antropološki virov, ki jih ima človek kot dobro in sočutno bitje; vse to so viri za reševanje travm in za tlakovanje poti človeškega razvoja. Spodbuda so nam tudi lahko dobre prakse po svetu in doma.

8. Dobre prakse

Južnoafriške komisije so bile v veliki meri delo Nelsona Mandela in njegove državniške politike in osebne spravne izkušnje, ki jo je prečistil v sedemindvajsetletnem zaporu. Pripomoglo je tudi načelo *U'buntu*: »Ljudje s(m)o ljudje po drugih ljudeh: *ubuntu ngumuntu ngabanye bantu*.« (Appleby 2000, 199) To je načelo pripadnosti človeštvu in zato načelo človeškosti, ki po besedah Johna Williama Thompsona Stanlaka Samkangea vsebuje tri prvine: »1. Biti človeški pomeni priznati človeškost s tem, da priznamo človeškost drugih na temelju, da vzpostavimo spoštljiv človeški odnos do njih. 2. Drugo vodilo pomeni, da če in kadar je kdo sočen z odločilno izbiro med bogastvom in ohranitvijo življenja drugega človeškega bitja, potem naj se odloča za ohranitev človeškega življenja. 3. Tretja 'maksima' je globoko vpeta v tradicionalno afriško politično filozofijo in pravi, da kralj dolguje svoj status, vključno z vsemi pooblastili, povezanimi s svojim statusom, volji ljudi pod njim.« (Samkange 1980) V tem smislu je ne samo osebnost Nelsona Mandela, ampak tudi to tradicionalno religiozno in krščansko izročilo omogočilo politično kulturo za spravne procese, ki so jih s politično voljo spodbujale spravne komisije in vse preostalo prizadevanje, predvsem volja in odločnost samega Mandela, Desmond Tutuja in drugih. Podobno so imele tudi komisije na Severnem Irskem močno duhovno oporo (Appleby 2000). Appleby na omenjenem mestu poudarja pripravljenost za empatijo do žrtev, »odločenost za nenasilno urejevanje, priznanašanje, potrpljenje, vdanost in žrtvovanje« (202). Družbena duhovna klima odločilno vpliva na te procese, obenem pa so ti procesi znak človeške in duhovne zrelosti.

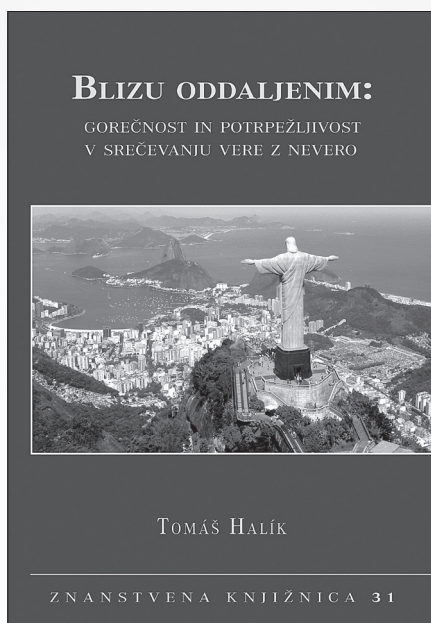
V Sloveniji je velika potreba, a premajhna pripravljenost za soglasje glede naših temeljnih izhodišč oziroma usmeritev v prihodnost. Najprej je to nujnost Cerkve. Ni pomembno le postavljanje na oltar mučencev pričevalcev, tudi ne samo resnica ali deklarativno priznavanje, da smo kristjani in pripadniki Cerkve. Bolj pomembni so dogovori, kaj kristjani zastopamo, kako se programsko usposobimo za to pot in se medsebojno podpiramo in dopolnjujemo glede duhovnih, idejnih, kulturnih ter socialnogospodarskih in političnih usmeritev. Teologi imamo še večjo odgovornost, da damo osebno krščansko in tudi filozofsko oziroma teološko strokovno

podlago za usmeritev katoliškega narodnega življenja na podlagi krščanskega označila o spravi kot temelju naše vere. To je odgovor na vprašanje, na kakšnih idejnih temeljih bomo gradili skupno prihodnost in ali bomo kot narod tako skupaj zmogli preseči bremena, ki nas stiskajo. Čas stiske je vedno tudi izziv. Pot iz nasilja je le pot sprave, kakor potrjuje zgodba, ki jo pripoveduje Judinja Hanna Mandel (2008). Mandlova je ob odhodu iz taborišča, kjer je morala pustiti sestre in brate ter starša, gojila v srcu maščevanje predvsem zaradi izgube svoje sestre. To maščevanje se je izražalo v nameri, da bo prvega nemškega otroka, ki ga bo videla, umorila kot kazen za izgubo sestre. Približala se je ženi, ki je imela v naročju deklico s podobnimi kitami, kakor jih je nosila njena sestra. Ko je hotela opraviti dejanje, je par metrov od žene obstala in se zamislila, kaj je hotela storiti. Svojim otrokom v začetku ni mogla pripovedovati o trpljenju, ki ga je prestala v taborišču. Šele po dolgotrajnem urejevanju svoje preteklosti ji je uspelo ubesediti travme, spregovoriti o svojih bolečih spominih in jih pripovedovati svojim in drugim ljudem. Začela je tudi hoditi pripovedovat o svojih grozotah po nemških šolah. Govoriti, pripovedovati svojo zgodbo, graditi mozaik celostne resnice in ustvarjati svet človeške empatije s trpečimi, z zapostavljenimi in z odrinjenimi, to pomeni: postajati resnični človek. Naloga oblasti pa je, da spodbuja te pravne procese, uredi pravne deje in deje poprave krivic v demokratičnih procesih odprte družbe, ki je zmožna preseči totalitarne usedline in tako krepiti dialog in spravo.

Reference

- Akviski, Toma.** 1990. *De Regno*. V: Tomo Vereš in Matej Jeličič, ur. *Država*, 47–125. Zagreb: Globus.
- Appleby, R. Scott.** 2000. *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Arendt, Hannah.** 2003. *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Claritas.
- — —. 2013. *O nasilju*. Ljubljana: Krtina.
- Aristotel.** 2010. *Politika*. Prev. Matej Hriberšek. Ljubljana: GV Založba.
- Bauman, Zygmund.** 2006. *Moderna in holokavst*. Ljubljana: Claritas.
- Beck, Ulrich.** 2009. *Družba tveganja na poti v neko drugo moderno*. Ljubljana: Krtina.
- — —. 2003. *Kaj je globalizacija?* Ljubljana: Krtina.
- Cassirer, Ernest.** 1944. *An Essay on Man*. Yale: University Press.
- — —. 1956. *Rede über den Geist des Positivismus*. Hamburg: Meiner.
- Cavanaugh, William T.** 2009. *The Myth of Religious Violence*. Oxford: University Press.
- Evropski parlament.** 2009. Resolucija o evropski zavesti in totalitarizmu. 2. 4. 2009 <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+TA+P6-TA-2009-0213+0+DOC+XML+V0//SL> (pridobljeno 12. 6. 2014).
- Girard, René.** 2006. *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*. Ljubljana: Kud Logos.
- Gostečnik, Christian, Robert Cvetek, Tanja Pate in Tanja Repič Slavič.** 2013. Ustvarjeni po božji podobi. *Bogoslovni vestnik* 73:639–651.
- Gergen, Kenneth J.** 1996. *Das übersättigte Selbst*. Heidelberg: Carl-Auer.
- Griesser - Pečar, Tamara.** 2005. *Cerkev na zatožni klopi*. Ljubljana: Družina.
- Hobsbawm Eric.** 2012. *Čas imperija*. Ljubljana: Sophia.
- Leljak, Roman.** 2014. *UDBA 1*. Radenci: Društvo za raziskovanje polpretekle zgodovine.
- Mandel, Hanna.** 2008. *Beim Gehen entsteht der Weg: Gespräche über das Leben vor und nach Auschwitz*. Hamburg: Argument Verlag.
- Marx, Karl, in Friedrich Engels.** 1969. *Izbrana dela*. Zv. 1. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Monod, Jacques.** 1990. Zufall und Notwendigkeit: Philosophische Fragen der modernen Biologie. V: Willi Oelmüller, Ruth Dölle-Oelmüller in

- Carl-Friedrich Geyer. *Philosophische Arbeitsbücher*. Zv. 7, *Diskurs Mensch*, 272–282. Paderborn, Schöningh: UTB.
- Ocvirk, Drago**. 2011. Evangeljski *metanojeite* za spravo v sekularni družbi. V: Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec. *Izvor odpuščanja in sprave: Človek ali Bog; Spravni procesi v Sloveniji*, 43–53. Ljubljana: TEOF in Družina.
- Pipes, Richard**. 2011. *Kratka zgodovina ruske revolucije*. Ljubljana: Studentska založba.
- Rahner, Karl**. 1968. *Gnade und Freiheit: Kleine theologische Beiträge*. Freiburg: Herder.
- Politikis**. B. I. <http://www.politikis.si/?p=112689> (pridobljeno 12. 6. 2014).
- Roter, Zdenko**. 2013. *Padle maske*. Ljubljana: Sever & Sever production.
- Röttgers, Karl**. 1974. Gewalt. V: Joachim Ritter in Karlfried Gründer, ur. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Zv. 3, 562–570. Basel: Schwabe&CO AG.
- Rousseau, Jean Jacques**. 2001 [1762]. *Družbena pogodba ... ali načela političnega prava*. Ljubljana TD/Krtina.
- Samkange, Stanlake John, in Tommie Marie Samkange**. 1980. *Hunhuism or ubuntuism: A Zimbabwe indigenous political philosophy*. Salisbury [Harare]: Graham Publishing.
- Scheler, Max**. 1921. *Vom Ewigen im Menschen*. Leipzig: Der Neue Geist.
- Socialna akademija**. 2014. Posvet o vlogi umetnosti v pravem procesu v Kazini, 27. 1. <http://socialna-akademija.si/posvet-o-vlogi-umetnosti-v-spravnem-procesu> (pridobljeno 12. 6. 2014).
- Strahovnik, Vojko**. 2013. O pojmu genocid z vidika skupin, škode in odgovornosti. *Bogoslovni vestnik* 73:389–398.
- Thomassen, Bjoern**. 2013. Political Crimes in the Transition to Modernity: Anthropological Perspectives. *Anthropological Notebooks* 19, št. 2:39–56.
- Trstenjak Anton**. 1976. *Problemi psihologije*. Ljubljana: Slovenska matica.



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

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

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

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

Branko Klun

Krščanstvo pred izzivom ideologije in idolatrije

Povzetek: Članek v prvem delu analizira značilnosti ideologije z uporabo Heideggerjeve kritike ideje pri Platonu in njegovega poistovetenja resnice z idejo. Resnica kot ideja zahteva ločitev od časa (zgodovine) in od singularnosti in vzpostavlja univerzalnost, ki nosi v sebi nevarnost totalitarizma. Drugi del se nasloni na Marionovo kritiko idola in pokaže, da bi krščanska interpretacija resnice kot ideje in kot posledica tega krščanstva kot ideologije pomenila njegov padec v idolatrijo. V tretjem delu pa avtor postavi vprašanje kriterijev, ki varujejo krščansko resnico pred ideologijo. V ospredju so momenti vere kot zaupanja (*fides qua*), njena časovno-eschatološka narava in njena odprtost za singularnost.

Ključne besede: krščanstvo, ideja, ideologija, malikovanje, Heidegger, Marion, Metz

Abstract: **Christianity in the face of ideology and idolatry**

The article first analyzes ideology and its characteristics through the aid of Heidegger's critique of Plato's concept of idea and identification of idea with the truth. The truth as idea requires that it be disconnected from time (history) and singularity; it presumes universality, which carries in itself the danger of totalitarianism. Second, the article discusses Marion's critique of idol and shows that, should Christianity interpret the truth as idea and, consequently, itself as ideology, it would necessarily fall into idolatry. Third, the author ponders the criteria that protect the Christian truth from becoming ideology; the foremost of these are the moments of faith as trust (*fides qua*), its timely eschatological character and its openness to singularity.

Key words: Christianity, idea, ideology, idolatry, Heidegger, Marion, Metz

Eden od glavnih izzivov pri pojmi, ki imajo široko in raznoliko področje rabe, je določitev njihovega skupnega imenovalca. Ta določitev pomeni poskus opredelitve pojma in s tem opredelitve bistva fenomena, ki ga pojem izraža. Ko govorimo o ideologiji, imamo opravka z raznoliko rabo tega pojma, pri tem pa ga navadno spremlja negativna konotacija. Ideologija se razlaga kot »skupek idej, ki veljajo za absolutno resnico in ne dopuščajo kritične presoje«. Zato se ideologijo povezuje z dogmatičnim mišljenjem; to mišljenje verjame, da mu je uspelo celoto stvarnosti zaobjeti v idejo, obenem pa se ne zaveda logike moči in nasilnosti, ki

spremlja to dejanje. Tako ne čudi, da se pojem ideologije pokaže predvsem v povezavi s kritiko razmerij moči v družbi. Po Marxu so ekonomska razmerja v družbeni bazi odvisna od nastanka takšne ideološke nadgradnje, ki jim povratno zagotavlja upravičenost in legitimnost (Marx 1976, 57). Tudi kritika ideologij (nem. *Ideologiekritik*) v 20. stoletju – na primer v frankfurtski šoli – se po večini opira na moment oblastnih razmerij v družbi, ki skozi svojo ideološko resnico iščejo potrditev in utrditev svoje lastne moči. Kljub temu bi bilo zgrešeno, če bi verjeli, da tiči kritika ideologije zgolj v tej socialno-filozofski usmeritvi. Za zgled lahko vzamemo Karla Raimunda Poppra, ki je v svojem delu *Odprta družba in njeni sovražniki* (Popper 1962, zv. 1) napravil svojevrstno kritiko ideologije in njene nevarnosti za zasnovo države. Pri tem je bila ost kritike uperjena tudi v Marxa in v ideološkost njegovega mišljenja (Popper 1962, zv. 2).

Dejansko se postavlja vprašanje, kaj je globlji temelj ideologije, in očitno bo odgovor treba iskati v specifičnim razmerju ideologije do razumevanja »resnice«. To razmerje se je zaostriло zlasti v tistih filozofskih smereh, ki poudarjajo končno naravo človekovega razumevanja in kot posledico tega omejenost njegovega spoznanja. Med predstavnike takšne hermenevitične tradicije – Gadamer (1999, 232) in Ricoeur (1986, 333) v svojo misel izrecno vključujeta kritiko ideologij – lahko štejemo tudi Heideggerja, ki je razvil kritiko tiste podlage, ki je v jedru besede *ideologija*: kritiko »ideje« namreč. Čeprav Heidegger še zdaleč ni bil imun za nevarnost ideologije, kakor je pokazal s svojimi neslavnimi dejanji v času nacizma, in čeprav so filozofi, kakor je Habermas (1971, 120), opozarjali na problem ideologije znotraj hermenevtike, je Heideggerjeva analiza pomembna za globlji razmislek glede ideje, glede z njo povezanega filozofskega idealizma in glede možne preobrazbe v ideologijo. V tem članku želimo z uporabo Heideggerjeve kritike ideje najprej pokazati na tiste dejavnike, ki določajo bistvo ideologije. Ker govorimo o soočenju med ideologijo in krščanstvom, bomo v drugem koraku dodali razmislek o odnosu med ideologijo in idolatrijo (malikovanjem), na katerega opozori francoski mislec Jean-Luc Marion. V tretjem, sklepnem delu pa želimo pokazati na temeljne značilnosti biblično-krščanskega razumevanja resnice, ki se razlikujejo od razumevanja resnice kot ideje in krščanstvu preprečuje padec v ideologijo.

1. Resnica pod jarmom ideje (Heidegger)

V študiji Platonov nauk o resnici (Heidegger 1976), ki se navezuje na predavanja iz začetka tridesetih let, Heidegger povzame svojo kritiko Platona in kot posledica tega zahodne metafizike, ki drugače že od samih začetkov spremlja njegovo miselno pot. Ključna misel pri Heideggerjevi kritiki metafizike in njene utemeljitve pri Platonu je pozaba ali celo »nasilna« izključitev časa. Če si dovolimo neko mero poenostavitve,¹ Heidegger očita Platonu, da je za merilo spoznanja

¹ Okvir tega članka nam ne dovoljuje poglobljene analize Heideggerjevega odnosa do Platona. Pri bolj diferenciranem pogledu bi se pokazalo, da ta odnos ni enoznačen (Petkovšek 2010, 60–61) in da Platonova misel v sebi vključuje pristno možnost preseganja vsake totalitarne zaprtosti (Petkovšek 2012, 31–32).

postavil »pogled« človeka: ta pogled omogoča takšno »uzrtje« ali »uzrtost« – to bi bil eden od možnih prevodov za grško besedo *idea* (Kocijančič 2004, 1123) – na nečem bivajočem, ki ni odvisna od spreminjanja, od katerega je bivajoče drugače odvisno. Spreminjanje je drugo ime za čas in prav čas želi spoznanje preseči. Če na posamezni jablani, ki je ena od mnogih svoje vrste in ima svoj nastanek, se spreminja in bo doživela konec, uzremo tista določila, ki pripadajo vsaki jablani, potem je uzrtje tega nespremenljivega in brezčasnega »bistva« imenovano ideja. Ideja ali bistvo jablane, ki ga izrazimo v (občem) pojmu, je povsem neodvisno od časa in ima obenem občo (ali univerzalno) veljavo. Ključni problem pri spoznavanju idej ali občih bistev pa je za Heideggerja v dejstvu, da takšno spoznanje postane merilo za resnico. Resnica postane tisto, kar vsebuje brezčasni uvid in je iztrgano iz zgodovinske konkretnosti. Heidegger to povzame s stavkom, da resnica pride pod jarem ideje (Heidegger 1976, 230). Ideja si podjarmi resnico in ji zagospoduje.

Po Heideggerjevem utemeljevanju ni naključje, da je grški izraz za resnico (*alētheia*) oblikovan na način zanikanja: *alpha privativum* (a-) zanika *lēthē*, ki pomeni pozabo ali skritost. *Alētheia* etimološko pomeni »ne-skritost« in skozi zanikanje razodeva presežno »obzorje«, ki obdaja resnico: skritost. Resnica je »iztrganost« skritosti, zato si ne more prisvojiti absolutne veljave. Vedno jo obdaja nekaj več, nekaj, česar ni mogoče obvladati. Če bi to prevedli v razsežnost časa – tega Heidegger v tem spisu resda ne tematizira, jasno pa izhaja iz njegovih drugih del –, resnica kot neskritost pomeni vezanost (in s tem relativnost) resnice na čas oziroma zgodovino, ki pomeni njeno skrito obzorje. Pri Heideggerju je vsaka resnica zgodovinska, to je: dogajajoča se v času. Zato resnice ni mogoče obvladati ali jo imeti v lasti. Platonova ideja želi – po Heideggerju – napraviti prav to: časovno dogajanje ustaviti z uvidom v brezčasno bistvo, zagotoviti si trdno »oporo v nečem stalnem« (Heidegger 1976, 234). Ideja zahteva popolno razkritost (resnice) brez česarkoli skritega, zahteva čisto »sijanje« resnice, kakor ga Platon v primerjavi s soncem pripisuje najvišji ideji, ki utemeljuje vse druge. Ideja dobrega, ki uteleša najvišjo resnico, dobi absolutni status; nevezanost na čas ji zagotavlja tudi lastnost večnosti.

Ko ideja postane »načelo« in s tem vladarica resnice, nastopi vladavina občega nad posameznim, univerzalnega nad singularnim. Ta univerzalnost vsebuje razsežnost totalnosti; ideja postane temelj in merilo za celoto ali totaliteto. Heidegger svoje analize ideje resda ne razširi na problem totalitarizma, vendar je ta nevarnost dejansko navzoča že pri Platonu. Popper opozori na problem »totalitarne pravičnosti« (Popper 1962, 1:86) v Platonovem razumevanju države. Če se posameznik ne podredi totaliteti občosti, tvega »izobčenost«. Ker je univerzalnost ideje zagotovljena z univerzalnostjo uma (ki presega partikularnost posameznega človeka), se upor proti ideji razlaga ali kot nevednost (ne-umnost) ali kot zlo hotenje posameznika. Za spoznanje ideje po Platonu zadostuje pravilno delujoč um, in ker ga ima v najvišji meri filozof-vladar, se mu pri spoznavanju in odločanju ni treba ozirati na druge ljudi. Povedano drugače: za spoznanje resnice ni potreben dialog z drugimi. Seveda se potem postavi vprašanje: ali je že um *kot takšen* oziroma

umnost (racionalnost) nekaj, kar zaradi narave univerzalnosti v sebi uteleša totalitarno težnjo – kakor bi utegnil predlagati (sugerirati) Levinas (1986, 94)? Nikakor, odpoved umu bi pomenila še hujšo nevarnost nasilja, ker bi namesto moči ideje zavladovala ideja moči – nebrzdane, poljubne, slepe moči. Zato se Popper zavzema za »kritični racionalizem«, ki resda verjame v *idealno* veljavo uma (oziroma racionalnosti), toda obenem sprejema njegovo *realno* omejenost v konkretnem človeškem razmišljanju. Po Poppru je nujno, da ljudje prek napak iščemo tisto, kar je zares umno, in da smo pri tem iskanju nenehno odprti za boljše, bolj umne uvide. Čeprav na drugačnih predpostavkah, se podobna zahteva ponovi tudi pri Habermasovem zagovoru komunikativne racionalnosti, ki hoče premagati subtilni totalitarizem (raznovrstnih družbenih ideologij) skozi dialoško prakso. Ta praksa umnosti ne razume kot posesti posameznika, temveč kot cilj in ideal množstva sogovornikov, ki imajo enakovredne možnosti znotraj družbenega diskurza.

Če se vrnemo k Heideggerju: to, da ideja podjarmi resnico, analizira z dveh vidikov. Najprej se fenomenološko vpraša po poprejšnji intencionalni naravnosti človeka, od katere je odvisno spoznavanje idej in ki to spoznavanje usmerja. Uprtje ideje (bistva) je odvisno od človekovega pogleda (1976, 230–231). Za Heideggerja je ta »teoretski« pogled (v smislu grške *theōria*) zgolj eden od možnih pristopov (človekove držbe, vedenja) do stvarnosti, ki ima svoj resnični motiv v želji, da bi človek v negotovi in spreminjajoči se danosti življenja in sveta našel trdnost in ju na ta način »obvladal«. Želja po obvladovanju razloži tudi drugi moment idejno-metafizičnega mišljenja: iskanje zadnjega temelja ali dokončne utemeljitve. Obstajati mora najvišja ideja ali vrhovno bivajoče, ki kot poslednji temelj celote človeku daje tisto trdnost, ki jo človek drugače pogreša v svojem končnem in s časom zaznamovanem bivanju.

Vse našteje karakteristike, ki zaznamujejo mišljenje pod obnebjem ideje, lahko povzamemo v poskusni opis ideologije. Ideologija verjame, da ima v lasti ne le univerzalno, temveč tudi *totalno* resnico. Zato ne trpi drugačnosti oziroma drugačne »resnice«, ki bi jo lahko imel kdo drugi. Zahteva po totalnosti se izrazi v totalitarizmu, ki je ključni spremljevalec ideologij. Naslednja značilnost je *brezčasnost* (to je: brezčasna veljavnost) ideološke resnice, ki je nad zgodovino in pomeni njen presežni temelj. Pravzaprav je brezčasnost povezana z zahtevo po totalnosti, kajti celota mora zaobjeti tudi čas. Pri tem je manj pomembno, ali se čas razglasi za goli videz (kakor je to pri Platonu) ali pa se čas in zgodovina razlagata kot razvitje tiste logike, ki jo uteleša ideja (kakor v zgodovinskem materializmu pri Marxu). Totalnost in brezčasnost ideološke resnice pa sta možni na dveh predpostavkah, ki ju ideologija drugače ni sposobna reflektirati. Prvo je *odvisnost od človekovega »pogleda«*, od katere je odvisen uvid v idejo. Ideologija je slepa za možnosti svoje lastne »intencionalnosti« in verjame v absolutno objektivnost svoje resnice, ki naj ne bi bila odvisna od česarkoli subjektivnega. Kot drugo pa ideologija verjame, da je prispela do poslednje utemeljitve (fundamenta) stvarnosti in je zato po svojem bistvu *fundamentalistična*. Vsaka ideologija predpostavlja »fundamentalno idejo«, ki ji zagotavlja trdnost in ne dopusti, da bi jo karkoli postavilo pod vprašaj.

2. Religija in idolatrija (Marion)

Jean-Luc Marion, ki ga na filozofski poti nenehno spremlja razmislek o krščanstvu, se ne posveča analizi ideologije, razvija pa poglobljeno kritiko drugega fenomena, ki z ideologijo ne deli zgolj etimološke sorodnosti. To je fenomen »idolatrije« ali malikovanja. Beseda »idol« velja za religiozni kontekst (*idol* kot malik ali lažno božanstvo), toda grški »*eidōlon*«, ki je njegov temelj, je pomanjševalnica besede »*eidōs*« (videz, oblika, zunanji videz); uporablja se kot sinonim za besedo »idea«. Marion problema malikovanja ali idolatrije ne omeji na ozki religiozni okvir, temveč ga razširi na splošno vprašanje glede predstav in idej, ki spremljajo človekovo mišljenje o Bogu. K temu ga spodbudi Nietzschejev govor o »smrti Boga«, ki se pri Marionu zaostri v vprašanje, ali ni v Nietzschejevi diagnozi umrla zgolj ena od podob Boga, neki določeni »*eidōlon*«, ki sploh ni bil resnični Bog (Marion 2009, 20). Pri tem Mariona navdihuje fenomenološka analiza, ki se ne sprašuje le po vsebini nekega razumevanja (tudi kadar govorimo o razumevanju Boga), temveč zahteva razmislek o intencionalni naravnosti, od katere je takšna vsebina odvisna, saj jo tudi omogoča. Vodilno vprašanje za Mariona je problem transcendence. Ali imamo v religiji opraviti zgolj z nami samimi in kot posledica tega s postavljanjem svojih lastnih »izmislekov«, svojih lastnih »idej«, ki dobijo vlogo malika (idola), ali pa je možno razodetje absolutne presežnosti oziroma transcendence, ki »od zunaj« vdre in prinese svojo lastno *resnico*, pri tem pa ta resnica pa ni naša last in je ne moremo obvladati?

Marion v svoji analizi idola predstavi njegovo nasprotje, ki ga povzame s pojmom »ikone«. Idol opredeli kot »nevidno zrcalo« (Marion 1991, 20) vidnega, kajti v idolu srečamo svoj lastni odsev. Idol s svojim pogledom (fr. *regard*) postavlja mo mi sami in je zato uzrt na način našega gledanja, naše intencionalne naravnosti. Toda malik ne zadeva zgolj fizične (vidne) navzočnosti, temveč so bolj razširjeni in usodni »pojmovni« maliki. Ko Boga opredelimo skozi pojme in ga *idejno* določimo, pozabimo, da v tej opredelitvi povemo več o sebi kakor o Bogu in da svoje lastne postavitve zamenjamo za presežnega Boga. Takšno malikovanje je po Marionu navzoče tudi v metafizični tradiciji, ki je Boga postavila za vrhovno bivačo in ga spremenila v orodje za utemeljevanje svojih lastnih ontoloških izhodišč. Čeprav Marion v tem pogledu deli Heideggerjevo kritiko metafizike kot ontoteologije (Heidegger 1957, 31), pa je v naslednjem koraku tudi Heideggerjevo mišljenje biti predmet podobne kritike. Ali ni Heideggerjeva prioriteta (resnice) biti, ki sploh omogoča pristni dogodek boga ali bogov, podobna postavljanju pogojev za razodetje božjega? Po Marionovem mnenju pri Heideggerju ni prostora za resnično presežnega Boga, kajti ta Bog bi moral biti »onkraj biti«.

Če malik zrcali to, kar človek sam polaga vanj, pa je ikona ime za povsem drugačno logiko razodevanja transcendence: ikona je »vidno zrcalo nevidnega« (Marion 1991, 32). Pri ikoni govorimo o popolni spremembi perspektive, ker pogled ne izhaja več iz človeka in njegovih predpostavk, temveč se človek znajde sam pod »pogledom«, ki prihaja z onkraj njega samega – ikona »zrcali« presežnost, ki je ni mogoče upodobiti. Človek je postavljen v pasivno vlogo prejemnika, v kateri raz-

odevanje transcendence presega vse okvire, ki bi ji jih človek utegnil postaviti. Zaradi »nasičenosti« – kakor Marion imenuje lastnost presežnih fenomenov (Marion 2001, 33) – ne obstaja nikakršna možnost, da bi človek ustrezno mislil presežnost. Resnica, ki se daje, je vedno več od tega, kar morem pojmovno zaobjeti, je več od vsakega razumevanja, ki ga oblikujem kot odgovor na njeno razodetje. Zato bi lahko potegnili vzporednice s Heideggerjevo razlago resnice kot neskritosti: skritost (gr. *lēthē*), ki po Heideggerju obdaja in omogoča razodevanje resnice, pri Marionu postane presežnost »luči« in preplavljenosti s svetlobo. To ni Platonovo sonce kot najvišja ideja, ki utemeljuje vse druge, temveč višek v smislu ekscesa, ki ne dovoljuje, da razodevanje presežnega obvladam in ga ujamem v svoj pojmovni izraz. Zato je izkustvo pred takšno resnico diametralno nasprotno uzrtju ideje. Pri ideji govorimo o ustreznosti (korelaciji) med njenim videzom in mojim pogledom, s tem pa ideja postane moje védenje in moč. Pri razodevanju presežnih fenomenov – in po Marionu je najvišji »nasičeni fenomen« prav krščansko razodetje in Jezus »ikona (gr. *eikōn*) nevidnega Boga« (Kol 1,15) – pa nenehno ostajam prejemnik, ki v obdarovanosti nikoli ne obvlada daru in ne more nikoli postati njegov začetek in vladar.

Čeprav Marion izrecno ne tematizira odnosa med ideologijo in idolatrijo, pa lahko potegnemo sklep: kakor hitro krščanstvo svojo resnico zoži na idejo (ali idejni sistem) in postane ideologija, zapade tudi idolatriji in se izneveri svojemu izvoru: poslanstvu. Ideja, ki ustreza Marionovi opredelitvi pojmovnega malika, namreč zasenči »živega« Boga, ga spremeni v orodje svoje lastne utemeljitve in zapade logiki moči. Vdor ideologije v krščanstvo je v resnici vdor malikovanja, ko v ospredje stopi lažno božanstvo. Težava pri tem – kakor pri vsaki ideologiji – je pomanjkljiva zavest o predpostavkah, ki ideološki »pogled« omogočajo in ki se pogosto zdijo samoumevne. Zato je za krščanstvo in za teologijo kot živeto refleksijo vere ključno, da ohrani sposobnost razlikovanja med razodeto resnico vere in resnico »idej« oziroma da zasluti nevarnost ideologije, kadar svojo resnico preveč poveže z nekim določenim idejno-metafizičnim sistemom.

3. Krščanska resnica onkraj ideologije in idolatrije

Čeprav je moralo krščanstvo opredeliti vsebino svoje vere in je te opredelitve (gr. *horos*) imenovalo dogme, imajo dogme povsem drugačen status kakor ideje. Ideje so po svojem bistvu dostopne brezčasnemu uvidu in so neodvisne od konkretne zgodovinske stvarnosti. Zaradi svoje univerzalnosti so neobčutljive za individualno enkratnost in za zgodovinsko singularnost. Nasprotno pa biblična resnica temelji na *razodetju* osebnega Boga, ki je povsem drugačno kakor *razkritje* neke določene ideje. Ta Bog je absolutna presežnost in ga človek ne more dojeti na način, kakor razume idejo. Po drugi strani pa presežni Bog vstopa v zgodovinsko dogajanje; njegovo razodevanje je vezano na zgodovinske dogodke, ki so enkratni in singularni. V krščanstvu se božje razodetje dopolni v osebi Jezusa Kristusa, pri tem pa učlovečenje (inkarnacija) kot edinstveni zgodovinski dogodek pomeni di-

ametravno nasprotje brezčasnosti in univerzalnosti ideje. Ob tem je treba dodati, da je biblično izkustvo božjega razodevanja v zgodovinskih dogodkih neposredno povezano s posebnim razumevanjem časa, ki vključuje vero v začetek (stvarjenje) sveta in v eshatološko razumevanje njegovega konca. Grški metafiziki je zaradi brezčasne narave ideje takšno linearno razumevanje časa tuje, podobno kakor ji je tuja predstava sveta, ki bi bil odvisen od časa oziroma ne bi bil večen.

Prav zaznamovanost krščanske resnice z zgodovinskostjo in z osebno enkratnostjo je razlog, da je ni moč omejiti na takšen razumni uvid, ki je značilen za idejno uzrtje. Biblična resnica ohranja presežek glede takšne racionalnosti, ki bi zahtevala popolno prevlado univerzalnosti nad singularnostjo. (Klun 2013, 500) Ne moremo je utemeljiti z občo logiko in jo na takšen način obvladati. V tem je bistvo *vere*. Vera pomeni vstop v odnos s povsem Drugim, s presežnim Bogom, ki vključuje razsežnost *zaupanja*. Resnica vere po svojem bistvu vključuje nezmožnost, da bi mi sami in naša razumska sposobnost postali njen temelj; v zaupanju predstavimo svoj »temelj« v Boga. Zato krščanska teologija upravičeno razlikuje dva momenta vere: vera kot dejanje zaupanja – vera, s katero (lat. *fides qua*) verjame – in vera kot vsebina tega, kar verjame (lat. *fides quae*). Ta drugi moment zahteva nabor resnic (v smislu opredelitev ali dogem), ki lahko na videz spominjajo na idejne opredelitve, še zlasti če se opirajo na neke določene metafizične postavke. Toda prvenstvo vere kot zaupanja (*fides qua*) je tisto »varovalo«, ki preprečuje, da bi iz dogemskih resnic nastala ideologija. Pri ideologiji moj um prek ideje obvlada celoto, verske opredelitve pa temeljijo na zaupanju v Boga, ki je onkraj vsega, kar more moj um obvladati.

Nasprotno bi lahko rekli, da se teološko učenje najbolj izpostavlja nevarnosti ideologije takrat, kadar se izgubi moment vere kot zaupanja in prevlada verska vsebina (*fides quae*) oziroma njene opredelitve. Tedaj se vera zoži na verjetje v smislu »imeti nekaj za resnično«. Pri takšnem razumevanju resnice je navzoč vpliv tiste naravnosti, ki spremlja mišljenju idej. Zato se takšna vera pogosto veže na neko metafiziko, ki ji zagotavlja trden in brezčasno veljaven temelj. Moment časa in zgodovinskosti je potisnjen v ozadje ali pa se zgodovina sama razume na način (idejnega) uvida v njeno brezčasno logiko. Srednjeveška sholastična sinteza med krščanstvom in aristotelsko metafiziko je dejansko pomenila nevarnost, da bi se krščanstvo razložilo na »ideološki« način (to je postalo očitno šele v družbenozgodovinskem kontekstu novosholastike). Zato ne čudi dejstvo, da je že v srednjem veku nastopil odpor do takšne metafizike. Nominalizem, ki se pogosto razlaga kot zgolj negativen fenomen, je v resnici gradil na zahtevi, da se enkratnost in posameznost (povezana s časom in z zgodovino) ne podredita univerzalnosti, ki jo zahteva brezčasna metafizična logika. Nič ni narobe, če krščanstvo vstopi v idejni boj z drugimi miselnimi tokovi – to je celo nujno in potrebno –, težava je le, če svojo resnico razume na način ideje, saj ga to nevarno približa ideologiji in ga obenem izpostavi očitku idolatrije.

Johann Baptist Metz, eden najvidnejših sodobnih teologov, poudarja dve specifični značilnosti bibličnega izročila, v katerih lahko prepoznamo najboljše varovalo proti skušnjavam, da bi krščanstvo in njegova resnica dobila ideološko na-

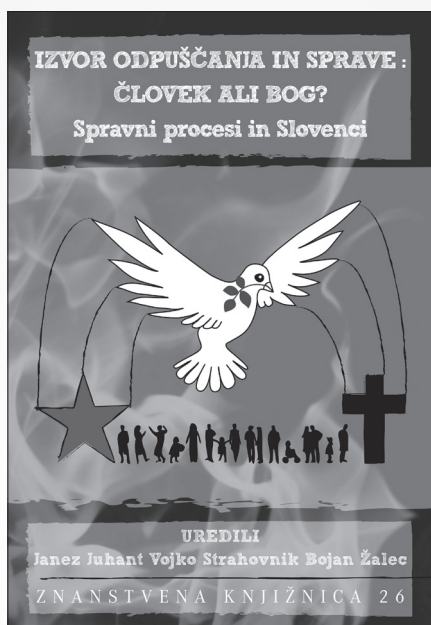
ravo. Prva je biblično »časovno mišljenje« (nem. *Zeitdenken*) in prepoveduje »vsa-ko razumevanje teologije kot odrešenske metafizike, ki bi bila neodvisna od položaja in brez spominjanja« (Metz 2002, 63) – ki bi torej mislila na način brezčasnega idejnega uvida. Drugače od idejno-metafizične občosti, ki si podredi vsakršno posamičnost, se biblično mišljenje takšni podreditvi upira. Bog se je razodeval kot rešitelj v posameznih *dogodkih* preteklosti in v tej izkušnji temelji upanje v dokončno (eshatološko) odrešitev v prihodnosti. Metz provokativno vpraša, ali je lahko teologija po Auschwitzu – torej po posameznem dogodku – enaka, kakor je bila pred njim, in odgovori negativno. Govor o Bogu, teološko upovedovanje krščanske resnice, ne more biti abstraktno in ne ločeno od zgodovine, temveč mora biti sposobno, da se ga dotakne zgodovinska enkratnost, da je občutljivo za »šok« kontingentnega dogodka (nem. *Kontingenzschock* – Metz 2002, 66). S tem je povezana druga značilnost bibličnega izkustva življenja, ki jo Metz imenuje »trpljenjski apriori« (nem. *Leidensapriori* – Metz 2002, 67). Trpljenje je temeljna, apriorna danost človeškega življenja in Boga moremo izkušati kot tistega, ki v trpljenju rešuje. Zato je biblično izkustvo časa razpeto med spominjanjem trpljenja in pričakovanjem odrešitve. Grška metafizika s svojim idealom boga ne pozna niti izkustva časa (zgodovine) niti trpljenja – tako kakor so za trpljenje neobčutljive tudi ideologije. Biblično mišljenje pa prinaša subverzijo takšne racionalnosti. Metz zahteva razum, ki se je sposoben spominjati in ki je občutljiv za trpljenje, še zlasti za trpljenje soljudi: drugih, tujcev, celo za trpljenje sovražnikov. Občutljivost za trpljenje vsakogar in vseh postane izhodišče nove univerzalnosti. »Tuje trpljenje privedi do besede, je predpostavka vsakršne zahteve po univerzalnosti.« (Metz 1997, 158) Ta univerzalnost občutljivosti in odgovornosti je pravo nasprotje ideološki logiki moči in obvladovanja.

Kršćanstvo, ki v konkretnem življenju odpira obzorje eshatološkega časa in ki je občutljivo za trpljenje soljudi v njegovih raznolikih razsežnostih, ni varno zgolj pred svojim lastnim padcem v ideologijo, temveč postane verodostojno tudi za kritiko preostalih ideologij. Te kritike ne opravlja s sklicevanjem na svojo lastno idejno superiornost, temveč s poslušom za nasilje in za trpljenje, ki ga ideološka resnica lahko prizadene človeku, tistemu človeku, ki – drugače od brezčasnih idej – tukaj in zdaj resnično živi in trpi.

Reference

- Gadamer, Hans-Georg.** 1999. *Gesammelte Werke*. Zv. 2, *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Habermas, Jürgen.** 1971. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. V: Karl Otto Apel idr. *Hermeneutik und Ideologiekritik*, 120–160. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin.** 1957. *Identität und Differenz*. Stuttgart: Neske Verlag.
- — —. 1976. Platons Lehre von der Wahrheit. V: *Gesamtausgabe*. Zv. 9, *Wegmarken*, 203–238. Frankfurt/M: Klostermann.
- Klun, Branko.** 2013. Razum v odnosu do vere. *Bogoslovni vestnik* 73, 4:495–505.
- Kocijančič, Gorazd.** 2004. Uvod v Platona. V: Platon. *Zbrana dela*. Zv. 2, 777–1257. Celje: Mohorjeva družba.
- Levinas, Emmanuel.** 1986. *De Dieu qui vient à l'idée*. 2. izd. Pariz: Vrin.
- Marion, Jean-Luc.** 1991. *Dieu sans l'être*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- — —. 2001. *Du surcroît: Études sur les phénomènes saturés*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- — —. 2009. *Malik in razdalja: Pet študij*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.

- Marx, Karl.** 1976. *Izbrana dela*. Zv. 2. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Metz, Johann Baptist.** 1997. *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967–1997*. Mainz: Matthias-Grünwald Verlag.
- — —. 2002. Gott und Zeit: Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne. V: Klaus Dethloff, Ludwig Nagl in Friedrich Wolfram, ur. *Religion, Moderne, Postmoderne: Philosophisch-theologische Erkundungen*, 63–78. Berlin: Parerga.
- Petkovšek, Robert.** 2010. Pojem presežnega od Platona do Plotina. *Phainomena* 19, št. 72/73:29–56.
- — —. 2012. Die Idee des Guten in Heideggers Existenzialer Analyse. *Bogoslovna smotra* 82, št. 1: 43–64.
- Popper, Karl Raimund.** 1962. *The Open Society and Its Enemies*. Zv. 1, *Plato*. Zv. 2, Hegel & Marx. London: Routledge & Kegan.
- Ricoeur, Paul.** 1986. *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique*. Zv. 2. Pariz: Le Seuil.



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

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

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

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

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

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

Bojan Žalec

Ljubezen kot enost mnogoterega: kierkegaardovski pogled

Povzetek: Članek se ukvarja z vprašanjem združljivosti neprednostne ljubezni do bližnjega s prednostnimi ljubeznimi v okviru Kierkegaardovega opusa. Njegova dela nam omogočajo razlikovanje dveh modelov ljubezni: veroliki model (*Strah in trepet*), ki ga zagovarja Sharon Krishek, in model božjega filtra (*Dejanja ljubezni*), ki ga zagovarja John Lippitt. Avtor meni, da je prvi model ustrežnejši. V drugem delu razloži, da lahko ob Brentanovi mereološki teoriji podstat in pri-tike pojasnimo odnos med božjo ljubeznijo in vero, neprednostno ljubeznijo in prednostnimi ljubeznimi. To je tudi glavni izvirni znanstveni prispevek članka. V tretjem, zadnjem delu avtor povzame svoja dognanja in jih dopolni z ugotovitvami o ljubezni kot služenju in načinu za izboljšanje oseb.

Ključne besede: Kierkegaard, združljivost neprednostne ljubezni do bližnjega s prednostnimi ljubeznimi, veroliki model ljubezni, model božjega filtra, brentanovska mereološka ontologija kierkegaardovskega verolikega modela ljubezni, samozanikanje, samoafirmacija, božja podoba.

Abstract: **Love as unity of variety: a Kierkegaardian view**

The article addresses the question of compatibility of non-preferential love of neighbour and preferential love. This is done in the frame of Kierkegaard's opus, which allows us to distinguish between two models of love: faith-like model (*Fear and Trembling*), defended by Sharon Krishek, and the model of 'God's-filter' (*Works of Love*), defended by John Lippitt. The author considers the first model more appropriate. In the second part he explains it is possible by means of Brentano's mereological theory of substance and accident to account for the relation between God's love and faith, non-preferential love and preferential love, which is also the main original scientific contribution of the article. He concludes by summarizing his findings and supplementing them with further thoughts on love as service and as a way for making persons better.

Key words: Kierkegaard, compatibility of non-preferential love of neighbour and preferential love, faith-like model of love, model of 'God's-filter', Brentanian mereological ontology of Kierkegaardian faith-like model of love, self-denial, self-affirmation, image of God

1. Uvod

V tem prispevku bom predstavil razpravo – v okvirih Kierkegaardove misli – o bistvu ljubezni in združljivosti neprednostne ljubezni do bližnjega s prednostnimi ljubeznimi. Od vseh Kierkegaardovih knjig je za to razpravo najpomembnejše njegovo delo *Dejanja ljubezni* (1847). Poleg tega velja omeniti *Strah in trepet* (1843), za tem pa še *Ali – ali* (1843), *Trije spodbudni govori* (1843), pa tudi *Filozofske drobtinice* (1844). Od naših sodobnikov so za ta prispevek najpomembnejši spisi treh anglosaksonskih avtorjev oziroma avtoric: M. Jamie Ferreire, Johna Lippitta in Sharon Krishek.

Članek ima tri glavne dele.

1. V prvem delu predstavim stališče Sharon Krishek. Ta predstavitev vsebuje oris njenega verskega modela ljubezni, ki ga je razbrala iz Kierkegaardovega dela *Strah in trepet*, kritiko Kierkegaardovega stališča o ljubezni iz *Dejanj ljubezni*, pa tudi kritiko izvajanj Lippitta in Ferreire, ki bolj ali manj branita sprejemljivost Kierkegaardovega stališča iz *Dejanj ljubezni*. Prav tako ob tem predstavim kritiko Lippittove zamisli – pojasnitve ljubezni z metaforo božjega filtra, ki jo je predložila Krishekova.
2. V drugem delu prikažem idejo, da lahko Brentanovo teorijo o podstatih in pritiki uporabimo za pojasnitev odnosa pri Kierkegaardu med božjo ljubeznijo, vero, neprednostno ljubeznijo in prednostnimi ljubeznimi. To je tudi glavni izvirni znanstveni prispevek tega članka.
3. V tretjem delu bom svoje izvajanje povzel in dodal nekaj opazk o ljubezni kot služenju, o njeni zastojnosti in o njej kot sredstvu za izboljšanje oseb.

Najprej bo prikazana bistvena razlika med Krishekovo, ki zagovarja veroliki model ljubezni, in Lippittom, ki zagovarja model božjega filtra.

1. Ljubezen do bližnjega je za Krishekovo kakor pritličje: to je čustvena dispozicija (sestavljena iz empatije, sočutja, dobrohotnosti itd.), ki jo moramo enako usmerjati na vse bližnje (naj je to zakonec, brezdomec ali celo sovražnik).
2. Tako Lippitt kakor Krishekova se strinjata, da morajo biti (prednostne) ljubezni očiščene in da potem lahko skupaj obstajata ljubezen do bližnjega in prednostna ljubezen. Krishekova pa se z Lippittom razhaja glede narave tega očiščenja.
 - a. Lippitt: prednostne ljubezni očisti ljubezen do bližnjega;
 - b. Krishekova: ljubezen očisti dvojno gibanje vere.

Naj za konec uvoda dodam še nekaj izrazoslovno-prevodnih informacij, kratek slovarček Kierkegaardovih danskih izrazov za ljubezen (in različne oblike te ljubezni), ki bodo olajšale nadaljevanje in razumevanje tega besedila.

Kjerlighed = ljubezen, neprednostna ljubezen

Elskov = erotična ljubezen, čutna ljubezen, romantična ljubezen

Veskab = prijateljstvo

Kjerlighed til Naeste = ljubezen do bližnjega

Forkjerlighed = prednostna ljubezen

Gud er Kjerlighed = Bog je ljubezen

Kierkegaard včasih o *Kjerlighed* (npr. v *Dejanjih ljubezni*) govori tudi kot o krščanski ljubezni in kot o duhovni ljubezni.

2. Dva Kierkegaardova modela ljubezni

Krishekova (2014, 160 ss) opozarja na dva problema v *Dejanjih ljubezni*.

1. Trditev, da je ljubezen do bližnjega model za vse druge ljubezni. To je problematično, ker pri ljubezni do bližnjega obstaja istovetnost med vrednoto in obravnavo. Pri prednostnih ljubeznih pa se najdejo dodatne plasti, ki dajejo po eni strani specifičnost prednostnim ljubeznim, po drugi strani pa porušijo identiteto med vrednoto in obravnavo. Po Krishekovi iz zahteve, naj bo ljubezen do bližnjega model za vse prednostne ljubezni, in ob predpostavki, da mora biti tudi prednostna ljubezen uspešno modelirana po ljubezni do bližnjega, (implicitno) sledi, da so ti dodatni sloji, ki naredijo prednostne ljubezni specifične, odvečni, nebitveni ali celo moralno problematični. Vendar pa, kakor sem že omenil, prav ti dodatni sloji, ki jih izloča zahteva po modeliranju po ljubezni do bližnjega, delajo prednostne ljubezni posebne. Zato se znajdemo pred problemom: ali moramo opustiti zahtevo, da morajo biti vse prednostne ljubezni modelirane po ljubezni do bližnjega, ali pa moramo ugotoviti, da takšno modeliranje pravzaprav pogoltne prednostne ljubezni. V tem smislu lahko prednostna ljubezen in ljubezen do bližnjega obstajata samo ločeno, ne pa zliti v neko enoto. Nekaj ali nekoga lahko ljubimo ali prednostno ali kot bližnjega, oboje hkrati pa ni možno. Ker je nerealno pričakovati, da se lahko ljudje odpovemo prednostnim ljubeznim, če je to sploh smiselno, se zahteva po tem, da mora biti vsaka prednostna ljubezen modelirana po ljubezni do bližnjega, izkaže za neustrezno.

2. Ko Ferreira (2001) sprejema Kierkegaardovo stališče (iz dela *Dejanja ljubezni*), da so prednostne ljubezni manifestacije ljubezni do bližnjega, poskuša ohraniti razlike med njimi kot razlike v odzivnosti na potrebe ljubljenе osebe. Odzivnost na potrebe – drugače od različnih čustvenih zadržanj pri različnih oblikah prednostne ljubezni – ni problematična z vidika enakosti različnih oblik ljubezni. Vendar pa Krishekova ugovor zastavi v obliki vprašanja: ali je ta razlaga resnično v skladu z našo izkušnjo? Ali lahko razložim razliko med ljubeznijo do tujca in ljubeznijo do svoje žene zgolj z upoštevanjem tega, kar vsak od njiju želi ali hoče od mene?¹ Njen odgovor je negativen, kajti meni, da mora pomemben del pojasnitve specifičnih razlik med različnimi (oblikami) ljubezni upoštevati ne samo to, kar ljubljeni hočejo od mene, ampak tudi to, kar jaz potrebujem ali želim oziroma hočem od njih.

¹ Tu govorimo o neke vrste »zlatem pravilu«: ljubezen do bližnjega daje vsakomur po njegovih potrebah (kolikor zmore), in to mora veljati tudi za prednostne ljubezni, ki so dobre, se pravi modelirane po ljubezni do bližnjega.

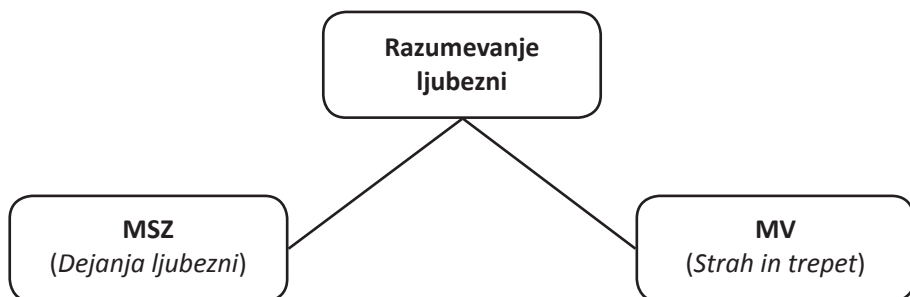
Toda Kierkegaard (v *Dejanjih ljubezni*) ni ravno naklonjen takšni pojasnitvi, opozarja Krishekova, in to je konsistentno z njegovo opredelitvijo ljubezni do bližnjega kot samozanikanja: »Krščanska ljubezen je samozanikajoča ljubezen.« (Krishek 2014, 160). Če je ljubezen do bližnjega, ki je po Kierkegaardu model za vse ljubezni, zdaj razumljena oziroma opredeljena tako, kakor da temelji zgolj na samozanikanju (kakor nakazuje Kierkegaardovo identificiranje), potem ne preseneča, da je ohranjenega malo prostora za ljubezni, ki so več kakor samozanikanje. To pa nas privede do drugega problema, ki ga Krishekova odkriva v *Dejanjih ljubezni*: prevelika prevlada, če že ne izključnost, ki jo Kierkegaard v svojem razumevanju ljubezni pripisuje samozanikanju.

Krishekova pri tem izrecno opozarja, kako se povsem strinja, da je samozanikanje bistveni moment prave ljubezni. Problematično pa se ji zdi stališče, po katerem je samozanikanje najpomembnejša prvina ljubezni (kakor to sugerira Kierkegaard). Če želimo ohraniti legitimnost in pomen ter smiselnost prednostne ljubezni, potem ne moremo trditi, da je samozanikanje najbolj osrednji ali celo edini del prave ljubezni, kajti prednostna ljubezen zahteva korak onkraj samozanikanja, zahteva samoafirmacijo. Če samozanikanje zahteva premestitev pozornosti oziroma osredotočenosti s sebe na drugega, potem samoafirmacija pomeni prečiščeno vrnitev k sebi.

»To očiščenje pomeni motriti in se odzivati na lastno hotenje, želje in težnje na prenovljen način (zmerno, zavestno in premišljeno). Pravzaprav se zanikanje in odpravljanje nečesa (v tem primeru lastnega jaza) in *prejemanje le-tega nazaj* v prenovljeni in ustrežnejši obliki, razlikuje od modela ljubezni, ki ga je Kierkegaard predstavil v *Dejanjih ljubezni*. Vendar pa je tudi to kierkegaardovski model, in sicer *model vere*, ki ga predstavi v delu *Strah in trepet*.« (161)

Po Krishekovi je model vere zanimivo povezan z ljubeznijo in lahko prispeva k zadovoljivemu razumevanju ljubezni.² Krishekova potemtakem trdi, da Kierkegaardov opus ponuja dva načina razumevanja (in pojasnitve) ljubezni:

1. z modelom samozanikanja (MSZ);
2. z modelom vere (MV).



² Krishekova model vere in njegovo povezanost z ljubeznijo podrobno obravnava v Krishek 2009, v Krishek 2014 (161–6) pa zgolj oriše njegove najpomembnejše značilnosti in prvine.

Kierkegaard trdi, da mora oseba, če naj ima vero, iti skozi proces oziroma dogajanje resignacije (ali odpovedi). Pri Abrahamu, očetu vere, je predmet njegove odpovedi njegov ljubljeni sin Izak. Resignacija kot bistvena prвина vere zahteva, da se odpovemo »vsemu«, vsemu, kar imamo v lasti, vsemu, kar nam nekaj pomeni, vsemu, kar *ljubimo*. Kaj to pravzaprav pomeni? Krishekova odgovarja takole: Človeško življenje je bolj ali manj »nepomembno« in končno. To dejstvo ustvarja neko določeno senco, ki se razteza čez (skorajda) celotno naše življenje. Kierkegaardovska resignacija pomeni brezkompromisno soočenje s to senco. Vitez resignacije dojema vse kakor na neki način izgubljeno zanj in kakor nekaj, kar se upira kakršnikoli zanesljivosti. Vendar pa po drugi strani resignacija ni nikakršno nihilistično ali pesimistično stališče, ampak ponižno zadržanje. Pomeni, da se zavedamo: nismo gospodarji tistega, kar se včasih označuje z besedno zvezo »naše reči«, ampak vse, kar imamo in kar bomo imeli, in vse, kar si želimo, pripada Bogu in je zavezano božji volji. Vitez resignacije si po eni strani (seveda) strastno želi predmeta svoje odpovedi (npr. Izaka) in je potemtakem globoko žalosten zaradi njegove (dejanske ali potencialne) izgube. Vendar pa po drugi strani priznava, brez grenkobe ali zamere, da ne pripada njemu odločitev, kdaj in kako in kaj mu bo dano oziroma odvzeto (161–162). Resignacija pomeni globoko razumevanje, da je življenje najprej in predvsem oblikovano v skladu z božjo voljo in da vodi k odkritosrčni in popolni zavezanosti njej. Glede na takšno razumevanje resignacije Krishekova predlaga razumevanje vere kot zmožnost, zaupati volji Boga. Takšna vera omogoča verniku, da najde smisel v rečeh, glede katerih je oropan kake trdne in zanesljive posesti. Kierkegaardovska vera nam omogoča, da živimo pravilno in smiselno življenje kljub izgubam in časovni omejenosti oziroma končnosti in kljub temu da se nam vsak trenutek lahko »zgodí Izak«.

Kako je vse to povezano z ljubeznijo? Vernikova naloga je, da ugotovi, kakšna je božja volja, kaj Bog hoče od njega, kakšno bitje naj postane. Vernikova volja mora slediti in se poskušati čimbolj oblikovati v skladu z božjo voljo. Iz povedane ga pa je že razvidno, da je v ljubezni na način vere samoafirmacija že vključena v našem odnosu z Bogom, to pa pomeni, da je *eo ipso* vključeno tudi že očiščenje. Oblikovanje sebe v skladu z božjo voljo vključuje afirmacijo prizadevanj, ki so osredotočena na samega sebe, ki pa so po Krishekovi nujna za prednostne ljubezni. V okviru verskega modela ljubezni potemtakem za obstoj pravih in specifičnih prednostnih ljubezni ni nobenih ovir.

Krishekova (glede na zagovarjanje verskega modela) predlaga drugačen status ljubezni do bližnjega, kakor ga ima ta ljubezen v okviru modela iz *Dejanj ljubezni* oziroma pri Ferreiri in pri Lippittu. Poudari dve točki (162–3):

1. Ljubezen do bližnjega ni »edina« in vsa ljubezen, čeprav je nepogrešljiv del vsake prave ljubezni. Krishekova jo primerja s pritličnim delom hiše, na katerem pa lahko zgradimo zelo različna nadstropja.
2. Res je, da v ljubezni do brezdomca ali tujca čustvena vpletenost osebe, ki ljubi, pa tudi njene težnje in nagibi ne igrajo ne vem kako pomembne vloge. Vendar celo v takšnem primeru čustvena vpletenost ljubečega presega golo samozani-

kanje. V empatiji na primer doživljamo bolečino bližnjega in lahko tudi zadovoljstvo ob misli, da smo prispevali k blaginji drugega. Skratka, bitje ljubečega je tudi v omenjenih (»čistih«) primerih ljubezni do bližnjega vpleteno na način, ki pre-sega golo samozanikanje.

Lippitt (2012) pripisuje Krishekovi stališče, da prednostna ljubezen in ljubezen do bližnjega ne moreta obstajati skupaj, da ne dopuščata druga druge. Pa drugi strani pa Lippitt sam zagovarja možnost in dejanskost omenjenega soobstajanja. Da bi to dokazal, je uporabil metaforo božjega filtra: Bog je nekakšen filter, skozi katerega mora iti vsaka naša ljubezen. Glavna komponenta tega filtra je, da je drugi najprej in predvsem bližnji. Lippitt takole pojasnjuje svoj model (Lippitt 2012, 195): Zamislimo si, da imamo gosta in si ta gost želi mešanico pomarančnega in grenivkinega soka, vendar pa ne mara koščkov sadja, ki so v edinih tetrapakih s tema sokovima, kar jih imamo doma. Problem lahko rešimo tako, da pretočimo tako pomarančni sok (prednostna ljubezen) kakor grenivkin sok (ljubezen do bližnjega) skozi filter. Tako grenivkin kakor pomarančni sok sta v svoji »prečiščeni obliki« vsebovana v tekočini v kozarcu za gosta. Ta tekočina je specifična manifestacija prednostne ljubezni, v kateri osebo, ki jo prednostno ljubim, istočasno vidim kot svojega bližnjega. Po drugi strani pa bi lahko interpretacijo Krishekove – po Lippittovem mnenju (s to njegovo interpretacijo njenega lastnega stališča pa se Krishekova ne strinja) – lahko predstavili, kakor da sta prednostna ljubezen in ljubezen do bližnjega kakor olje in voda. Po Lippittu si Krishekova ne more predstavljati, kako bi lahko eno dopuščalo drugo. Krishekova je takšno interpretacijo svojega stališča zavrnila, in to zelo prepričljivo.

Lippitt tako kakor Krishekova postavlja ljubezen do bližnjega kot model za pravo ljubezen. Vloga ljubezni do bližnjega kot filtra je, očistiti konkretne primerke prednostne ljubezni kakršnihkoli škodljivih primesi, vendar pa pri tem ne odstraniti specifičnosti prednostne ljubezni (prav zaradi njih so to primerki prednostne ljubezni).

Lippitt tako ponuja rešitev za problem, ki ga po njegovem mnenju Krishekova ni rešila. A to po Krishekovi ne drži, saj je predstavila model verolike ljubezni, ki dopušča sožitje med prednostno ljubeznijo in ljubeznijo do bližnjega. Ljubezen do bližnjega je po Krishekovi kakor pritličje: je čustvena dispozicija (sestavljena iz empatije, sočutja, dobrohotnosti itd.), ki jo moramo enako usmerjati na vse bližnje (naj je to zakonec, brezdomec, prijatelj ali sovražnik). Krishekova priznava, da je pri neprednostnih ljubeznih »ta temeljna ljubezen« dejansko oblikovana v skladu s potrebami nekega bližnjega (kakor to trdi Ferreira (2001)). Vendar ko govorimo o prednostni ljubezni, se druge plasti čustvenih in praktičnih dispozicij, ki so edinstveno značilne za omenjene prednostne ljubezni, pridružijo ljubezni do bližnjega in podelijo tem ljubeznim njihovo specifično naravo (Krishek 2014, 164).

Kierkegaard ni izključeval prednostnih ljubezni kot takšnih, ampak ga je predvsem zanimalo, kako lahko pravilno ljubimo. Lippitt v tem pogledu trdi, da mora biti vsaka ljubezen očiščena in da potem lahko soobstajajo razne oblike ljubezni,

tudi ljubezen do bližnjega in prednostne ljubezni. S tem se strinja tudi Krishekova, z Lippittom pa se razhaja glede narave tega očiščenja: Lippitt (po Kierkegaardu iz *Dejanj ljubezni*) predlaga model božjega filtra. Po modelu verolike ljubezni, ki ga predlaga Krishekova, pa ljubezen očisti dvojno gibanje vere in ne ljubezen do bližnjega. Po Krishekovi ima ta model dve prednosti (165–6):

1. V nasprotju s Kierkegaardovo neustrezno identifikacijo ljubezni do bližnjega s samozanikanjem model verolike ljubezni z dvojnimi gibanjem vere ((samo)zanikanje in (samo)afirmacija) (do)pušča prostor za prednostne ljubezni, ki gredo onkraj samozanikanja.

2. Kierkegaardova »zahteva«, da je ljubezen do bližnjega enaka do vseh (se pravi: neizključujoča), je upravičena. Vendar pa se po drugi strani prav zato ne more uporabiti kot model za prednostne ljubezni, ki niso enake in neizključujoče. Nasprotno pa model verolike ljubezni ne postavlja enakosti kot posebnega pogoja za pravo ljubezen in omogoča razumevanje, kako so lahko prednostne ljubezni, ki so po svoji naravi neenake, vendarle čiste in potemtakem resnične ljubezni. Tvorba ljubezni kot podobe vere torej upošteva potrebnost priznavanja pomena bistvenih lastnosti prednostnih ljubezni: to sta izključujočnost in samoafirmacija. Takšen alternativni model lahko med vrsticami razberemo v delu *Strah in trepet*, ki ne glede na vse drugo vendarle izrazito postavi bralcu pred oči tudi veličino predmetnih ljubezni (npr. ljubezen očeta do sina) in jih s tem ne izrinja na obrobje, ampak prednostne ljubezni (primerki), prav nasprotno, v nekem smislu postavlja v samo središče.

3. Prednosti verolikega modela: ne le samozanikanje, ampak tudi samoafirmacija (postajanje božje podobe)

Bistvo ljubezni – v smislu *agapē* – je služenje. Vendar pa se postavlja vprašanje, komu, v končni instanci, služimo.

V okviru modela verolike ljubezni je to popolnoma jasno: Bogu.³ Služenje Bogu pa že implicira, da se ne le odpovedujemo, zatajujemo, zanikamo, odrekamo, ampak da se tudi razvijamo, uveljavljamo, da gojimo prednostne ljubezni (ki so po svoji naravi neenake in izključujoče) itd. Vse te izključujoče, prednostne, samoafirmativne in podobne reči so potrebne, če hočemo postati (posebna, unikatna) bitja, kakršna Bog želi, da postanemo. Vrhovno merilo prave ljubezni nista samozanikanje in enakost do vseh, ampak ljubezen do Boga, ki je v doslednem in brez-pogojnem spoštovanju njegove volje in s tem njegove želje, kakšni in kdo naj bomo oziroma postanemo.

V verolikem modelu ljubezni je to popolnoma jasno in poudarjeno in (tudi) zato se mi zdi ta model ustrezen. Poleg tega je tudi v skladu s Kierkegaardovim zadržan-

³ To priznava povsem jasno tudi Kierkegaard, in to v *Dejanjih ljubezni*; v središče postavlja trditev, da imamo kristjani eno samo nalogo: izpolnjevati postavo, to pa ni nič drugega kakor ljubiti. Za podrobnejšo predstavitev tega Kierkegaardovega stališča prim. Žalec 2013a.

njem, ki prežema njegov celotni opus, vključno z *Dejanji ljubezni*, da je vera temelj vsega dobrega in da tudi prava ljubezen brez vere ni mogoča. Morda bi lahko to resnico izrazili z besedami, da je za Kierkegaarda temeljna krepost vera.

Obenem nas takšen pogled na vprašanje prave ljubezni osvobaja nepotrebne in včasih lahko že naravnost škodljive slabe vesti zaradi prednostnih, neenakostnih in samoafirmativnih plati našega življenja. Krščanska resnica je v nekem smislu prav nasprotna, kakor se izkaže tudi pri premisleku ob branju Kirkegaardovih del: ne samo gojenje, ampak tudi opravičenje preferenčnih neenakosti in samoafirmativnih vidikov našega življenja je lahko napačno, je lahko greh, se pravi: nekaj, kar je v nasprotju z božjo voljo. Tako mi – na primer – prihaja na misel anekdota iz življenja vélikega italijanskega tenorista Beniamina Giglia, ki je nekoč vprašal so-govornika, ali se mu zdi prav, da on sam cele dneve vadi, poje in študira, mnogi ljudje pa medtem ves čas garajo in se kljub temu komaj prebijajo skozi vsakdanjik. Dobil je naslednji odgovor: »Ali tako malo cenite Boga, ki vam je podaril tako neizmeren talent za petje?«

Model verolike ljubezni je tudi v skladu s krščanskim stališčem, da mučeništva ni mogoče izsiliti.⁴ Tudi v smeri mučeništva in podobnega je treba biti ponižen, »prizemljen« in spoštovati božjo voljo.

Model verolike ljubezni se nadalje lepo ujema s personalističnim pogledom in z zadržanjem etike kreposti, ki v ospredje postavlja osebo in njen razcvet, ne pa kakega načela in pravila: bistveno vprašanje je, kakšne osebe moramo biti, postati, ne pa, katero načelo je pravilno. Pri tem nikakor ne smemo na račun kake ideje enakosti in samozanikanja uničiti razvoja posameznikov v različne posamičnike. Bog hoče v prvi vrsti to, da postanemo tisto, kar nam je namenil. Samozatajevanje in ljubezen do bližnjega nista cilj, ampak sredstvo, da postanemo to, kar Bog hoče. Če postanemo sredstvo, je to neustrezno, tako z vidika božje volje kakor tudi z vidika stvarnega pogleda na življenje. Bog nam je namenil neko določeno in unikatno podobo in naša glavna in pravzaprav edina naloga je, da jo uresničimo. Da bi se tega zavedeli, v skladu s tem živeli in tudi napredovali v spoznavanju dodeljene nam podobe, pa je potrebna vera. Življenje, ki izvira iz drugih prepričanj in vrednot ni v skladu z božjo voljo. Zato velja, kar Kierkegaard izpostavi tudi v *Dejanjih ljubezni*: »Karkoli pa ne izvira iz vere, je greh.« (Rim 14,23)

Ista poanta (vrhovno merilo je sledenje božji volji) se izkaže tudi, na primer, ob poskusu razumevanja nasilja. Charles Bellinger (Bellinger 1992; 2001; 2008; 2010; Žalec 2013b) je, po Kierkegaardovem zgledu, prišel do ugotovitve, da je začetna točka nasilja upiranje možnosti duhovne rasti, to pa z drugimi besedami pomeni izogibanje ali celo nasprotovanje božji volji in izogibanje stiku z Bogom. Nasilje izvira iz odtujitve Bogu.

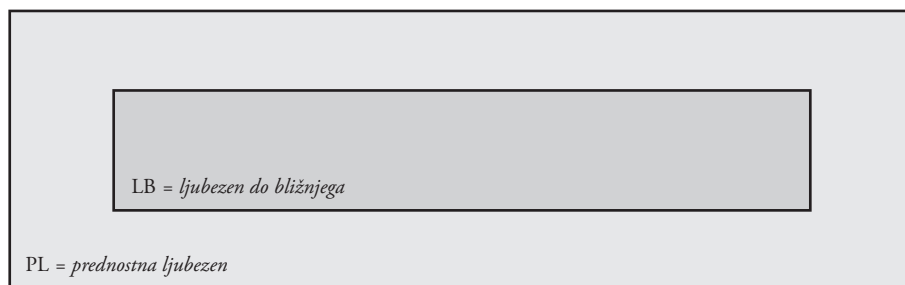
⁴ Za podrobnejšo pojasnitev te trditve prim. Pieper 2000.

4. Kierkegaard in Brentano

O ntološki model za strukturo dejev prave ljubezni ponuja Brentanova teorija o podstatu in pritiki,⁵ po kateri je podstat edini pravi del pritike.⁶ Podstat in pritika pa, po Brentanu, (števno) nista dve stvari, čeprav nista identični. Brentano piše, da je pritika nekakšna obogatitev (nem. *Bereicherung*) podstatu. Zgled podstatu je duša, pritike pa so njena (duševna) stanja. Takšna teorija, na primer, omogoča razlago istovetnosti (eno(tno)sti) osebe (skozi čas), kljub njenim različnim duševnim stanjem oziroma spremembam. Brentanova teorija nikakor ne omalovažuje specifičnosti in pomena raz(lič)nih duševnih stanj, vendar pa obenem usmerja našo pozornost na njihov temelj in na potrebni pogoji.

Brentanovski model omogoča smiselno interpretacijo Kierkegaardovih izjav o ljubezni do bližnjega, o prednostni ljubezni in o odnosu med njima. Po eni strani Kierkegaard trdi, da ni nobene druge ljubezni, kakor je ljubezen do bližnjega. Po drugi strani pa je zanikanje vsake prednostne ljubezni kot nepravne nesmiselno. Takšno brentanovsko tolmačenje je v skladu tudi z metaforo Kriskchekove o ljubezni do bližnjega kot pritličju in o prednostni ljubezni kot nadstropju.⁷

Naše razmišljanje lahko še dodatno razvijemo: temeljna (brentanovsko gledano, lahko rečemo: tudi osrednja) podstat vsake prave ljubezni ni ljubezen do bližnjega, ampak ljubezen do Boga, ki pa je ni brez vere. Vera in ljubezen do Boga sta logično ekvivalentni. Zato popolna grafična predstavitev prave ljubezni ni:



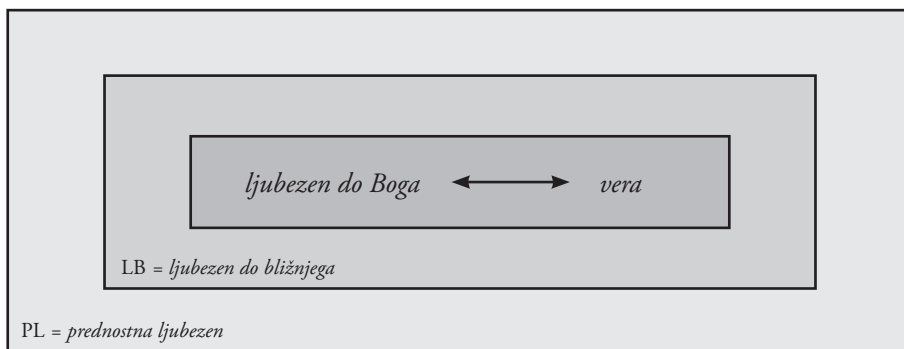
Graf 1: *Prava ljubezen*

... ampak ...

⁵ Za Brentanovo mereološko teorije podstatu in pritike prim. Brentano 1998; Smith 1987; Chisholm 1978; Baumgartner in Simons 1993; Potrč 1995; Žalec 1998 in Žalec 2002.

⁶ Pravi del ni identičen – po definiciji – s celoto, zato je trditev, da je nekaj edini pravi del celote, po svoje paradokсна.

⁷ Da je Kjerlighed substanca vsakršne ljubezni, se strinja tudi Ferreira: »Božja ljubezen [Kjerlighed] je za nas energija, s katero mi ljubimo, je substanca ljubezni v katerikoli obliki.« (2013, 330)



Graf 2: Prava ljubezen

Kierkegaard v *Dejanjih ljubezni* (najpopolneje) razvije tezo, da je ljubezen ena in obenem mnogotera. Njegov pogled Ferreira pojasnjuje takole:

»*Kjerlighed* je neposredna ljubezen, s katero nas ljubi Bog in ki nam omogoča, da ljubimo druge – to je, Kierkegaard uporablja isto dansko besedo [*Kjerlighed*] za nanašanje na Boga kot Ljubezen, ljubezen, ki jo v nas ustvari Bog, kot tudi za ljubezen do bližnjega, ki nam jo je zapovedano izkazovati. *Kjerlighed* je potemtakem pred vsakršno distinkcijo med erotično in neerotično ljubeznijo. Potemtakem, če so erotična ljubezen, prijateljstvo in ljubezen do bližnjega vrste skrbi, ki jo izkušamo mi ljudje, in je v nas samo en izvor ljubezni, potem je ljubezen ena, a obenem mnogotera.

Da bi to isto poanto napravili na drugačen način, moramo upoštevati, da je najosnovnejša distinkcija, ki jo naredi Kierkegaard, razlika med *Kjerlighed* in *Forkjerlighed* – to je, med neprednostno in prednostno ljubeznijo /.../ Skupni koren obeh besed je odločilen pri razkrivanju enotnosti ljubezni – *Kjerlighed* je, bi lahko rekli, (jezikovna) substanca za *Forkjerlighed*, vendar pa je v *Forkjerlighed* skrb, ki je kvalificirana, fokusirana, usmerjena, osredinjena na specifičnega drugega, ki ima kakovosti, ki so nam všeč.« (Ferreira 2013, 336)

5. Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe: ne bolj ne manj

Po Kierkegaardu bližnjega ne smemo ljubiti niti bolj kakor samega sebe (Ferreira 2013, 340) niti manj kakor samega sebe. Ne smemo delati česa takšnega, kar nas bi oddaljevalo od tega, da postanemo podoba, ki nam jo je Bog namenil. Takšno ravnanje, tudi če je to »ljubezen«, je neodgovorno.⁸ V skladu s tem je tudi

⁸ Ferreira pravi, da *Dejanja ljubezni* »razlikujejo ljubezen, ki je občutek privlačnosti ali nagnjenja, od ljubezni,

krščanski nauk, da mučeništvo ne more oziroma ne sme biti izsiljeno (Pieper 2000). Če nam Bog ni namenil »podobe« mučenca, potem ni prav, da poskušamo iti po tej poti. Lahko bi rekli: če drugega še tako »ljubimo«, nikoli ne smemo postati zgolj sredstvo za njegovo blagostanje. To je narobe.

Po drugi strani pa drugi ne sme nikoli postati zgolj sredstvo za nas, tudi če ga še tako »ljubimo« ali »potrebujemo«. Z drugimi besedami, v vsakem odnosu in torej v vsaki ljubezni moramo paziti, da spoštujemo dostojanstvo drugega. V skladu s tem je Kierkegaardovo poudarjanje pomena, kako, na kakšen način, dajemo oziroma izkazujemo ljubezen do drugega:

»Kierkegaard razvije neverjetno občutljivost za načine, na katere izražamo našo sočutno skrb, trdeč, da je način, kako moramo dati ljubezen, dati dar, kakor da bi bil prejemnikova lastna svojina.« (Ferreira 2013, 341)

Tudi odpustiti moramo, na primer, tako, da drugega ne ponižamo, opozarja Kierkegaard (Ferreira, 340).⁹ V skladu s povedanim Ferreira zapiše:

»Poanta *Dejanj ljubezni* je, da nas šokirajo s spoznanjem dveh stvari. Prvič /.../ da celo, ko v nas ni popolnoma nobenega nagnjenja ali privlačnosti do nekoga, in celo če nas sovraži, ali se upira naši ljubezni ali jo zavrača, moramo ohraniti ljubezen, ki spoštuje dostojanstvo in enakost vsakega posameznika. Drugič /.../ celo v erotični ljubezni in prijateljstvu moramo ohraniti ljubezen, ki spoštuje dostojanstvo in enakost vsakega posameznika.« (341)

Ljubiti nekoga po Kierkegaardu pomeni, da si prizadevamo za njegovo blaginjo in k njej prispevamo. Kaj pa pravzaprav je posameznikova blaginja? O tem Kierkegaard pove dvoje: 1. da čimbolj ljubi Boga; 2. da postane sam svoj, on sam, svoboden, neodvisen, sam svoj gospod(ar), da stoji sam (Kierkegaard 1995, 274).

»Kolikor je nekdo zmožen ljubezni, poskuša opogumiti osebo, da postane ona sama, da postane sama svoj gospod(ar).« (278)

Nekdo je lahko on sam, sam svoj gospod(ar) itd., samo kolikor ljubi Boga in narobe: samo kolikor je on sam, edino toliko dejansko uresničuje ljubezen do Boga. S tem se ujema tudi naslednji bistveni moment Kierkegaardovega pogleda na ljubezen: vsa ljubezen izvira od Boga. Slediti božji volji namreč ni mogoče brez stika z Bogom, prav to pa je točno ljubezen. Sklenemo lahko, da je po Kierkegaardu ljubezen vedno usmerjena na to, kar morajo ljudje biti oziroma postati. Ljubeči daje ljubljenu to, kar mu pomaga, da postane oziroma postaja podoba, ki mu jo je Bog namenil, da postaja božja podoba. Ta podoba, ki nam jo je Bog namenil, pa je dar, in to dar neskončne božje ljubezni. V tem kontekstu ne preseneča: Kierkegaard je menil, da je vsaka ljubezen, ne glede na njeno obliko, možna le zato, ker smo neskončno ljubljene. Kakor je zapisal v svojih dnevnikih (nav. po Ferreira 2013, 342): »To je kot otrok, ki kupi staršem darilo s tem, kar je dobil od staršev.«

ki jo najboljše tolmačimo kot vrsto odgovornosti za sočutno skrb. Takšna odgovornost je istočasno dolg drugim, ki jim jo moramo nuditi kot dar, ki je usmerjen na njihovo dobrobit.« (Ferreira 2013, 341)

⁹ Podrobnejšo obravnavo odpuščanja pri Kierkegaardu (v sklopu njegove moralne psihologije odpuščanja) ponuja Lippitt 2013, 514–24.

6. Etika kot stvarni pogled in ljubezen do osebe kot pot do njenega izboljšanja

Etika je način videnja. Biti etičen pomeni, videti drugega točno tako, kakor ga dejansko gledam v njegovi konkretnosti (Ferreira 2001, 106; Lippitt 2012, 193). Po Kierkegaardu (lahko) konkretnost ohranjamo na razne načine (Lippitt, 2012, 193–94).

1. Moramo se potruditi, da ne postanemo žrtev svojih lastnih fantazij. Moramo ljubiti osebo, kakor jo dejansko gledamo, ne pa podobe o njej, ki smo jo sami proizvedli (Kierkegaard 1995, 164).

Ljubiti osebo, kakor jo gledamo, ne pomeni, da smo slepi za njene pomanjkljivosti. Ljubezen je lahko izziv, ampak to more biti samo, če ljubimo osebo, kakor jo gledamo. V tem kontekstu Ferreira (2001) opozarja na Jezusov odnos do Petra (tik preden ga je Peter zatajil). Jezus ne misli: Peter se mora najprej spremeniti in potem ga bom (spet) ljubil. Ne. Njegovo ravnanje je naslednje: Peter je Peter in moja ljubezen, če sploh kaj, mu bo pomagala, da bo postal boljša oseba (Kierkegaard 1995, 172).

Za kristjana potemtakem (njegova) ljubezen ni (zgolj) stvar privlačnosti (erotična ali romantična ljubezen) niti zgolj nagrada za etičnost ljubljene osebe, ampak je v prvi vrsti služenje: drugega ljubimo zato, da bi mu pomagali postati druga oziroma boljša oseba. Kristjani verjamemo: če s čim, potem z ljubeznijo lahko drugim (in sebi) pomagamo, da postanejo (in postanemo) boljši oziroma drugi ljudje. Tudi na to temo lahko navežemo Jezusovo zapoved, da moramo ljubiti svoje sovražnike. Kakšno zaslugo pa imamo, če ljubimo samo tiste, ki nas privlačijo, ki nam delajo dobro, ki so naši prijatelji ali ki so (že) moralni, ki so dobri. To po krščanstvu ni pravično, kajti ljubezen pripada vsem, ljubezen si zasluži vsak. Ljubezen pripada vsakomur zastoj. Ker ljubezen ni stvar pravičnosti, spoštovanja, zasluženja, užitka itd., ampak služenje z namenom, da izboljšamo ljubljeno osebo,¹⁰ zato je (lahko) tudi zapoved, saj je na krščanskem horizontu logično: moramo si prizadevati, da bi drugi postali druge oziroma boljše osebe. Če pa to ni zapovedano – moramo si prizadevati za to, da bi drugi postali boljše osebe – ali če se ne verjame, da lahko to dosežemo z ljubeznijo, potem je tudi ljubezen kot zapoved nesmiselna.

Ferreira nadalje opozarja: če mora biti božja ljubezen model za resnično človeško ljubezen, to implicira, da se more tako prva kakor druga osredotočati na »konkretne razlike« (Ferreira 2001, 112; Lippitt 2012, 194). Ferreira nas napoti na naslednji odlomek iz *Del ljubezni*:

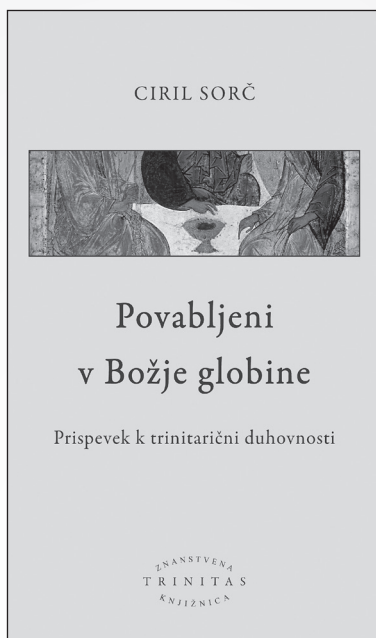
»S kakšno neskončno ljubeznijo narava ali Bog v naravi zaobsega vse različne reči v obstoj! Spomnite se samo tega, kar ste tolikokrat z užitkom gledali, spomnite se lepote travnikov! V ljubezni ni razlike, ne, nobene – pa vendar, kakšne razlike med rožami! Tudi /.../ najmanjša roža, ki jo je spregledalo celo njeno neposredno okolje, roža, ki jo le težka najdete, tudi če pozorno gledate – tako

¹⁰ Še natančneje: z ljubeznijo tistemu, ki ga ljubimo, pomagamo, da se oblikuje v osebo, ki je v skladu s podobo, kakršno mu je namenil Bog.

je, kot bi tudi ta dejala ljubezni: naj postanem nekaj samosvojega, nekaj odlikovanega. In potem ji je ljubezen pomagala postati njena lastna odlikovanost, ampak veliko bolj lepa, kot si je uboga majhna roža kadarkoli drznila upati. Kakšna ljubezen! Najprej ne dela nobene razlike, sploh nobene, zatem ... neskončno razlikuje samo sebe s tem, da ljubi različno. Čudežna ljubezen! Kajti kaj je težjega kot ne delati sploh nobene razlike v ljubezni, in če nekdo sploh ne dela nobene razlike, kaj je težjega kot razlikovati.« (Kierkegaard 1995, 269–70)

Reference

- Baumgartener, Wilhelm**, in **Peter Simons**. 1993. *Brentanos Mereologie*. *Brentano Studien* 4:53–77.
- Brentano, Franz**. 1998. *Nauk o kategorijah*. Prev. Bojan Žalec. Ljubljana: Študentska založba.
- Bellinger, Charles K.** 1992. Toward a Kierkegaardian Understanding of Hitler, Stalin, and the Cold War. V: George B. Connell in C. Stephen Evans, ur. *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community: Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*, 218–230. New Jersey: Humanities Press. Ponatisnjeno v Bellinger 2010.
- . 2001. *The Genealogy of Violence: Reflection on Creation, Freedom and Evil*. New York: Oxford University Press.
- . 2008. *The Trinitarian Self: The Key to the Puzzle of Violence*. Eugene, OR: Wipf & Stock Pub.
- . 2010. *The Joker Is Satan and So Are We: And Other Essays on Violence and Christian Faith*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Chisholm, Roderick M.** 1978. Brentano's Conception of Substance and Accident. *Grazer Philosophische Studien* 5:197–205.
- Ferreira, M. Jamie**. 2001. *Love's grateful stivings: A commentary on Kierkegaard's Works of Love*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2013. Love. V: John Lippitt in George Pattison, ur. *The Oxford Companion of Kierkegaard*, 328–343. Oxford: Oxford University Press.
- Kierkegaard, Søren**. 1995. *Works of Love*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- . 1987. *Bolezen za smrt: krščanska psihološka razprava za spodbudo in prebujo; Trije spodbudni govori*. Prev. Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1987. *Ponovitev; Filozofske drobtinice ali Drobce filozofije*. Prev. Franc Bugar. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2003. *Ali – ali*. Prev. Primož Repar. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2005. *Strah in trepet*. Prev. Primož Repar. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- . 2012. *Dejanja ljubezni*. Prev. Andrej Capuder. Ljubljana: Družina.
- Krishek, Sharon**. 2009. *Kierkegaard on Faith and Love*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2014. In defence of a faith-like model of love: a reply to John Lippitt's »Kierkegaard and the problem of special relationships: Ferreira, Krishek, and 'God filter'«. *International Journal for Philosophy of Religion* 75:155–166.
- Lippitt, John**. 2012. Kierkegaard and the problem of special relationships: Ferreira, Krishek, and 'God filter'. *International Journal for Philosophy of Religion* 72:177–197.
- . 2012. Kierkegaard and Moral Philosophy: Some Recent Themes. V: John Lippitt in George Pattison, ur. *The Oxford Companion of Kierkegaard*, 504–527. Oxford: Oxford University Press.
- Pieper, Josef**. 2000. *Srčnost in zmernost*. Prev. Janez Zupet. Ljubljana: Družina.
- Potrč, Matjaž**. 1995. *Pojavi in psihologija (fenomenološki spisi)*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Smith, Barry**. 1987. The Substance of Brentano's Ontology. *Topoi* 6:39–49.
- Žalec, Bojan**, ur. 2002. *Intencionalnost in ontologija: razprave o filozofiji Franza Brentana*. Ljubljana: Študentska založba.
- Žalec, Bojan**. 1998. *Reprezentacije*. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2013a. Edina kristjanova naloga: kierkegaardovski premislek o ljubezni, veri in izpolnjevanju postav. *Božja beseda danes* 20, št. 1:3–8; št. 2:3–10.
- . 2013b. Globinski izvor genocida in totalitarizma v Kierkegaardovih pojmih tesnobe in stadijev eksistence: zgled nacizma in stalinizma. *Bogoslovni vestnik* 73:349–356.



Ciril Sorč

**Povabljeni v božje globine:
prispevek k trinitarični duhovnosti**

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

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

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

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

Robert Petkovšek

Paradokсно razmerje med vojno in mirom v mimetični teoriji: Girardova interpretacija Clausewitzevega dela *O vojni*

Povzetek: René Girard meni, da je je Karl von Clausewitz v svojem delu *O vojni* (1932) razumel vojno v smislu mimetične teorije kot mimetično vzajemnost, to je, kot dvoboj na najširši ravni, dvoboj, ki kot »totalni družbeni pojav« odpira vrata morebitni apokalipsi, se pravi: samouničenju človeštva. Clausewitz je živel v času Napoleonovih vojn, ko je vojna kot institucija začela propadati, s tem pa je začela propadati kulturna forma, katere funkcija sta bili zadrževanje in nadzorovanje mimetičnega nasilja. Odtlej nasilje ni več podrejeno nadzoru in ni več zmožno ustvarjati svetega, ampak služi le še novemu nasilju. Krščansko razodetje je možnost apokalipse prerokovalo, z Napoleonom pa se ustvarijo tudi možnost za uresničenje apokalipse. Apokalipsi se je mogoče izogniti z novo racionalnostjo, z novo etiko, ki temelji na etiki križa, na totalni odpovedi mimetični vzajemnosti po vzoru Jezusa Kristusa. To pa ne pomeni naivnega pacifizma ali filantropije, ampak herojsko držo, ki je nenehna zavest o tem, da živimo sredi nasilja, in pripravljenost, da se nasilju upremo. Razmerje med vojno in mirom je v mimetični teoriji paradokšno: želeči vojno pomeni pripravljati mir; želeči mir pomeni pripravljati vojno.

Ključne besede: Karl von Clausewitz, René Girard, vojna, mir, mimetična teorija, nasilje, apokalipsa

Abstract: **Paradoxical relationship between war and peace in the mimetic theory: Girard's interpretation of Clausewitz's work *On War***

René Girard thinks Carl von Clausewitz in his work *On War* (1932) understood war in the frame of the mimetic theory as mimetic reciprocity, that is, as a duel in the broadest sense that as a »total social phenomenon« opens the gate to a possible apocalypse, i.e., to a self-destruction of humanity. Clausewitz lived in the time of Napoleonic wars, when war as an institution began to decline, which led to the decline of the cultural form whose function was to restrain and regulate mimetic violence. From then on violence is no longer subject to regulation and no longer capable of creating the divine but serves only to create new violence. The Christian revelation had foreseen the possibility of apocalypse, whereas Napoleon creates actual possibilities for its realization. However, it is possible to avoid apocalypse through new rationality and new ethics

that is founded on the ethics of the cross, i.e., on the total renunciation of mimetic reciprocity by example of Jesus Christ. This does not entail naive pacifism or philanthropy but a heroic stance, which involves perpetual awareness of the fact that we live in the midst of violence, and readiness to resist it. The relationship between war and peace in the mimetic theory is paradoxical in two ways: wishing for war means preparing for peace; wishing for peace means preparing for war.

Key words: Carl von Clausewitz, René Girard, war, peace, mimetic theory, violence, apocalypse

1. Maščevanje in odpuščanje

Sodobna globalna družba – Marshall McLuhan jo je imenoval »globalna vas« (1962) – je družba medsebojne prepletenosti, v kateri so posameznikovo življenje, delovanje in mišljenje ujeta v mrežo odnosov, ki niso zgolj lokalni ali kontinentalni, ampak so globalni, planetarni. Za dogodek na eni strani sveta *nemudoma* izvedo na drugi strani sveta; ekonomske in finančne spremembe na eni strani sveta *nemudoma* vplivajo na spremembe na drugi strani sveta. Isti medsebojni povezanosti so zavezane ideologije, politika, trgovina, tehnika, religije in celo kultura vsakdanjega življenja (Berger 2009; Petkovšek 2012, 10–15). Po McLuhanu je treba izvore globalizacije iskati v prvi tiskani knjigi, v Gutenbergovi Bibliji (1455). »Gutenbergova galaksija« – kakor je McLuhan poimenoval ero, ki je iznajdbi tiska sledila – je doba eksponencialno razvijajoče se komunikacije, zato so začele izginjati nekdanje kulturne, prostorske in časovne meje, odpirala pa so se vrata globalni kulturi, ki danes svet prostorsko in časovno povezuje v *eno sinhronično celoto*; znotraj te celote se izgubljajo tudi individualne razlike.

Jacques Derrida (2001, 31–2) ali Paul Ricœur (2000, 606) med drugimi menita, da segajo korenine globalizacije veliko globlje. Vidita jih v misijonski dejavnosti latinske, torej katoliške Cerkve; za »globalizacijo« pravita, da je bila v svojem bistvu »globolatinizacija« (angl. globa-latinisation; fr. mondia-latinisation). Ko v besedi »global-izacija« namesto končnice »[l]izacija« uporabita besedo »latinizacija«, hočeta reči, da ima globalizacija svoje korenine v latinski, rimski Cerkvi, v njeni naravi in dejavnosti. Sodobna globalizirana kultura je tako v svojem najglobljem jedru odtis krščanstva. Na vprašanje, kateri krščanski element je tisti, ki je omogočil nastanek sodobne globalne kulture, oba odgovarjata: odpuščanje. Model odpuščanja so Jezusove besede na križu: »Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo.« (Lk 23,34) Po prepričanju Derridaja in Ricœurja ima torej sodobna globalna kultura korenine v dogodku križa. Silovito moč, ki jo je imelo odpuščanje v ustvarjanju sodobne kulture povezovanja in medsebojnega vključevanja, priznava tudi Hannah Arendt (1958, 237):

»Če ne bi mogli odpustiti drug drugemu, če se torej ne bi mogli medsebojno odvezati posledic naših dejanj /.../, bi bili žrtve svojega lastnega delova-

nja, kakor čarovniški učenec, ki se ne more spomniti odrešilnih besed ... Obsojeni bi bili na to, da bi nemočno in brez smeri tavalili vsak v temini svojega osamljenega srca, ujeti v protislovja in dvoumja.«

Odpuščanje človeka odvezuje zlih dejanj v preteklosti in ga osvobaja za novo življenje, za novega človeka, za prerojenje. Odpuščanje – odveza od preteklosti – je možnost nove prihodnosti. Brez odpuščanja bi človek ostal ujetnik preteklosti, usode, ki ga ne izpusti iz okov pretekle krivde in mu zapira pot v prihodnost. (Osredkar 2012, 189–192)

Gornjemu pogledu na vlogo križa v zgodovini človeške kulture se pridružuje tudi René Girard. Prepričan je, da je krščanstvo svet osvojilo s križem, s tem, da v svojem misijonskem poslanstvu ni iskalo dominacije, ki ustvarja žrtve, ampak je – nasprotno – žrtve izpod dominacije odreševalo. Bistvo krščanstva je v njegovem odnosu do žrtve. Zemeljska kraljestva žrtve ustvarjajo, nebeško kraljestvo jih odrešuje. Krščanstvo v svojem bistvu ni usmerjeno v dominacijo, ampak v služenje, zato Girard (1999, 13) zapiše: »Krščanstvo ni nikoli predvidelo, da bo uspelo – v tem je njegova velika moč.«

Po Girardu je »človek izšel iz žrtvovanja – je torej sin religijskega« (2007, 9). Zato se vsa Girardova antropologija vrača k vprašanju žrtve in žrtvovanja. Za predkrščanske, arhaične družbe je značilno, da temeljijo na žrtvovanju žrtev, za katere Girard poudarja, da so nedolžne. Sveto pismo jih je označilo z besedo »grešni kozel«. Mehanizem grešnega kozla je arhaičnim družbam omogočal preživetje v trenutkih, ko je bila skupnost v nevarnosti, da se v rastočem vrtincu konfliktov vseh proti vsem sesuje sama v sebi. Rastoča moč nasilja prinaša vedno večji kaos, s tem pa se razlike med ljudmi izgubljajo in ljudje postajajo dvojniki drug drugega. Kaos je zato sinonim za indifferenciacijo, za brez-različnost, v katero vodi pospešena medsebojna imitacija, posnemanje, ki posameznike dela vedno bolj podobne drug drugemu. Edini mehanizem, zmožen, da zaustavi rušilno moč naraščajočega kaosa, je žrtvovanski mehanizem. Ta mehanizem stihijsko in nezavedno določi grešnega kozla in ustvari množično prepričanje, da je vsega zla kriv grešni kozel. V to nihče ne dvomi. V resnici pa je grešni kozel nedolžen. Žrtvovanje je nasilno dejanje, s katerim enodušna množica žrtev – grešnega kozla – izključi, jo izžene oziroma žrtvuje. Posledica tega dejanja je zaustavitev vrtnca nasilja, boja vseh proti vsem, ki je imel za posledico indifferenciacijo skupnosti. Žrtvovanje, ki žrtev izključi iz skupnosti, je nosilec nove diferenciacije, to je: obnove razlik in vzpostavljanja institucij. Izključevati pomeni, postavljati meje, diferencirati, iz tega pa nastajajo institucije, ki skupnosti omogočijo preživetje.

Križanje Jezusa Kristusa pa je nastopilo kot nepričakovan dogodek, nepričakovana subverzija, ki je arhaični kulturi spodmaknila njen temelj – žrtvovanje. Žrtvovanju, ki je bil temeljna institucija arhaične kulture, je odvzela moč, s katero je nad njo vladalo. Na križu se je razodela resnica: »grešni kozel« je nedolžna žrtev. Razodela sta se krivičnost žrtvovanja in nasilje množic nad posameznikom, ki je prikazan kot izvor zla v skupnosti. Križ deluje kot razodetje in odrešenje; odrešuje žrtve, lažno obsojene in nedolžno žrtvovane. Mehanizem grešnega kozla je s tem

izgubil moč, ki je z njo v skupnosti reguliral nasilje v vsej njegovi pogubnosti in skupnosti omogočal preživetje.

Drugi pomembni element v zvezi s križanjem Jezusa Kristusa je odpuščanje. Jezus je na križu prosil Očeta odpuščanja za storilce. Ni se prepustil maščevanju, ki istočasno generira željo in nasilje. Odpuščanje – to je: odpoved maščevanju – je drža, ki »nalezljivi kugi« sovrastva odvzema moč in skupnost od izključevanja preusmerja k medsebojnemu vključevanju. Brez tega obrata ni mogoče pojasniti sodobne globalizirane kulture.

2. Apokaliptičnost in kristična kultura

V svojem delu *Achever Clausewitz* (2007) je René Girard svojo mimetično teorijo dopolnil z analizo mimetične situacije v sodobnem svetu. V skladu z »mimetično teorijo«¹ človek svoj izvor in razvoj dolguje zmožnosti posnemanja, to je mimetičnosti (gr. *mimēsis*), ki v človeku prerašča v nad-mimetičnost, v hiper-mimetičnost, v zmožnost ustvarjalnega posnemanja, na katerem temelji človekova ustvarjalnost tako v pozitivnem kakor v negativnem smislu. To pomeni, da se v mimetičnem razmerju posnemovalec svojemu modelu nikoli dokončno ne podredi, ampak želi postati boljši od njega, stopiti na njegovo mesto in si ga podrediti. Mimetičnost torej ne vodi samo k pozitivnemu razvoju, ampak tudi v rivalstvo, konflikt in nasilje. Ko je v mimetičnem razmerju eden od tekmecev poražen, poraženec poraza ne sprejme, ampak odgovori z maščevanjem. Maščevanje, ki ga v živalskem svetu ni, je fenomen, v katerem se kaže človekova hiper-mimetičnost, to je, nikoli zadovoljena želja posnemovalca po tem, da bi svoj model izrinil in stopil na njegovo mesto.

Mimetičnost je gonilo človeškega razvoja – tako v dobi pred Kristusom kakor v dobi po Kristusu. Toda pred Kristusom je nasilje, ki je »stranski proizvod« hiper-mimetičnosti, iz skupnosti izločal mehanizem grešnega kozla. Križ pa je temu mehanizmu odvzel njegovo moč, zato je družba v kristični kulturi izpostavljena nenehni nevarnosti, da jo nasilje, ki ga sama ustvarja, nekontrolirano povleče vase in jo uniči. Edina obramba, ki v kristični kulturi človeka rešuje pred totalnim samo-uničenjem, je odpoved negativnemu mimetizmu, ki ustvarja nasilje. Odpoved je torej edino zagotovilo preživetja v kulturi, ki jo imenujemo kristična, ker ima svoj temelj v križanju Jezusa Kristusa. Ker je to kultura notranje svobode, je tudi odpo-

¹ Mimetična teorija je teorija Reného Girarda o tem, da je temeljno gibalno, ki ustvarja človeka, njegovo kulturo in zgodovino, mimesis, posnemanje. »Moja hipoteza je mimetična: ker se ljudje posnemajo bolj kakor živali, so morali iznajti sredstvo, s katerim blažijo nalezljivo podobnost, zmožno, da povzroči popolno izginotje njihove družbe. Mehanizem, ki vrača razliko tja, kjer je vsak postal podoben drugemu, je žrtvovanje. Človek je izšel iz žrtvovanja – je sin religijskega.« (Girard 2007, 9) S tem Girard povzema Aristotela, ki pravi, da se človek »od drugih živali razlikuje po tem, da je najbolj nagnjen k posnemanju« (Poetika 48b6–48b7). Človek ni samo mimetično bitje, bitje, ki posnema, ampak je hipermimetično bitje, to je: bitje, zmožno ustvarjalnega posnemanja. Človeška vrsta je »preveč mimetična, da bi ostala živalska« (Gans 1993). Ustvarjalni mimetizem – hipermimetizem – je zmožnost, da posnemovalec preseže svoj model. Zmožen je torej ustvariti nekaj novega, a tudi nepredvidljivega, dobrega, vendar tudi slabega in zla.

ved nasilju lahko le svobodna. Ta kultura ima svoje korenine v posnemanju Jezusa Kristusa.

Mehanizem grešnega kozla – polarizacija nasilja na eno, mehansko izbrano nedolžno žrtev – se lahko sproži tudi znotraj kristične kulture, a tu mehanizem ni več zmožen opraviti vloge, ki jo je imel v arhaični kulturi: to je bilo ustvarjanje bogov (divinizacija) iz grešnih kozlov (diabolizacija). Razodetje je zrušilo arhaično »vero« v krivdo, ki jo je mehanizem pripisoval nedolžni žrtvi (grešni kozel). V kristični kulturi se diabolizacija ne konča z divinizacijo, in ker nasilje ni več pod nadzorom, ustvarja samo še vedno novo nasilje.

Kristična kultura je kultura svobode, to je kultura, ki je v svojem jedru svobodna, drugače od arhaične kulture, ki jo je v njenem jedru nadzoroval in usmerjal nezavedni mehanizem grešnega kozla. Zato je kristična kultura kot kultura popolne notranje svobode pred nenehno možnostjo samo-uničenja, pred možnostjo, da svobodo zlorabi in jo uporabi kot »strašno svobodo« (Dostojevski). Ta zavest se izraža v *apokaliptični zavesti*, v *apokaliptični imaginaciji*. Apokaliptična zavest kot zavest čiste prihodnosti in čiste novosti se je lahko avtentično razvila le v krščanski kulturi, ki ni več podrejena mehanizmu grešnega kozla in maščevanju. Maščevanje namreč človeka zapira v usodo preteklosti, v nenehno vračanje istega. Arhaična zavest je zavest nenehnega vračanja k izvorom – krščanstvo pa je zavest o brezmejni prihodnosti, o neznanki, ki lahko pride kot popolno izničenje in iztrebljenje, lahko pa tudi kot novo nebo in nova zemlja. Kot kultura svobode je kristična kultura v svojem jedru ambivalentna možnost dveh radikalnih nasprotij: 1) *možnost samouničenja* v mimetičnem nasilju, 2) *možnost odpovedi mimetičnemu nasilju*.

2.1 Clausewitz o naravi vojne

Zastavlja se vprašanje, kakšno je razmerje med tema dvema možnostma v sodobni družbi. To vprašanje je predmet Girardovega dela *Achever Clausewitz*. V njem se Girard vrača h Karlu von Clausewitzu (1780–1831), pruskemu generalu in vojnemu teoretiku, ki je živel v Napoleonovem času, in k njegovemu posthumno izdanemu delu *O vojni* [*Vom Kriege*, 1832]. To delo »je morda največja knjiga o vojni, ki je bila kdajkoli napisana« – napisana pa je bila »v času, ko so se evropske vojne mimetično zaostrele« (Girard 2007, 13). Ob njem so se navdihovali mnogi poznejši vojaški strategji, kakor so bili, na primer, Lenin, Stalin ali Mao Dzedung. H Clausewitzu se Girard vrne, ker meni, da »je – ne da bi se tega zavedal – odkril ne le apokaliptično formulo, ampak tudi to, da je ta formula vezana na mimetično rivalstvo« (15).

Z izrazom »apokaliptična formula« Girard opozori, da je bilo Clausewitzu dano uvideti najglobljo resnico modernega sveta, to je: potopljenost modernega sveta v bazen nasilja, ki lahko vsak trenutek preraste v apokalipso, v popolno uničenje. Po Girardu »je treba iti prek njega [tega besedila, R. P.], da bi razumeli dramo modernega sveta« (32). Besedilo odpira uvid v najglobljo resničnost sodobnega sveta, v »absolutno iracionalno resničnost« (14), ki je možnost »neomejene rabe sile« (32).

Girard Clausewitzu priznava, da je apokaliptično nasilje pravilno izpeljal iz mimetičnega nasilja, to je: iz človeka in iz njegove nepripravljenosti, upreti se ma-

ščevalnosti v sebi. Apokaliptičnega uničenja torej ne bi sprožil maščevalni »zli Bog«, kakor apokalipso razumejo fundamentalisti (21). Clausewitz je v to »strašno svobodo« dobil »bliskovit uvid«, a se ga je ustrašil in se mu izmaknil; svoje razmišljanje je v nadaljevanju zavil v »ton tehnične in učene razprave«, v držo, ki absolutno iracionalne resničnosti »ne-želi videti« (14). V tej luči Clausewitz v nadaljevanju svoje razprave vojne ni mislil več tako izvirno, kakor mu jo je bilo dano videti v uvidu možne apokalipse (14; 33). To držo, ki beži pred absolutno iracionalno resničnostjo, Girard označi z besedama »upornost razuma«, v njej pa vidi »enega zadnjih ognjenih zubljev razsvetljenstva, ki je čudovit – nedvomno –, a neresničen« (33–4).

Clausewitz institucijo vojne opisuje v času njene radikalne transformacije, ali bolje rečeno, deformacije, ker je vojna začela izgubljati institucionalno obliko. Delo *O vojni*, v katerem je Clausewitz dokončal le prvo knjigo z naslovom *O naravi vojne*, analizira vojno na osi politika – strategija – taktika, to je: z vidika namena, ciljev in sredstev. Vojno opredeli kot »nadaljevanje politike z drugimi sredstvi« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,24). Vojna naj bi bila torej eden od modusov politike. To mnenje pa se že oddalji od tistega, kar je bilo Clausewitzu dano v »bliskovitem uvidu« v »absolutno iracionalno resničnost«, pred katero je – tako meni Girard – Clausewitz zbežal. V skladu z uvidom tukaj vojne ne izpelje iz politike, ampak iz dvoboja:

»Tu ne bomo začeli z okorno, pedantno opredelitvijo vojne, ampak se bomo držali njene prvine, dvoboja. Vojna je le razširjen dvoboj. Če naj mislimo številne posamične dvoboje, iz katerih sestoji, kot enoto, bo bolje, da imamo pred očmi dva, ki se borita. Vsak poskuša drugega prisiliti k izvrševanju njegove volje s fizičnim nasiljem. Njegov naslednji cilj je nasprotnika potolči na tla in ga onespособiti za vsak nadaljnji odpor.« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,2; v: Girard 2007, 30)

Po svojem izvoru je vojna dvoboj, v katerem nasprotnika poskušata drug drugega s fizičnim nasiljem premagati, potolči na tla in onespособiti za odpor; to je nasilje, nered, kaos; to je »dejanje nasilja, da bi prisilili nasprotnika k izvrševanju naše volje« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,2). Genij Clausewitz je, da je v tem kaotičnem dogajanju odkril zakonitosti, skrite za navidezno kaotičnim dogajanjem. »Za videzom nereda omogoča teorija vojne najti resnico reda, ki osvetljuje izvor in tek neke vojne, kakor tudi nered, ki se po njem izraža.« (Glucksman 2010) Vojne v njenem kaotičnem dogajanju ni mogoče razložiti z vidika političnih namenov – radikalno jo je mogoče misliti šele z vidika mimetičnega nasilja.

2.2 Napoleonove vojne in izkušnja absolutne vojne

Girard meni: v delu *O vojni* je Clausewitz pokazal, da vojna ne more biti razumljena kot psihološki fenomen, kakor je to poskušal v svojih zgodnjih spisih, ko je vojno razlagal kot »samopotrjevanje nekega ljudstva« (Clausewitz 1981). Prav tako je povedal, da vojna ni fenomen, ki bi ga bilo mogoče razumeti v luči politike ali razsvetljenskega razuma. Nasprotno, v Clausewitzevem času se je voj-

na začela vedno bolj kazati v svoji prvinskosti, kot nasilje, ki ima izvor v posnemanju, v mimetični vzajemnosti. Temu sledita tako razum kakor politika. »Razum mora služiti sili« (Girard 2007, 31); »... politika teče za vojno« (39).

Clausewitz je svoje delo pisal dvajset let po Napoleonovih vojnah, ki niso samo spremenile Evrope, ampak so sprožile tudi razkroj vojne kot institucije, tako da se je začela vojna bolj in bolj kazati v svoji prvinskosti. Vojna kot institucija, ki je bila podrejena točno določenim pravilom in jo je Girard označil kot »vojno v čipkah iz 18. stoletja«, je bila sedaj »preteklost« (31). Vojne so dotlej določala politična, strateška in taktična preračunavanja v kabinetih in ta preračunavanja so bila podrejena pravilom. Za omenjene vojne iz časa monarhične Evrope 17. in 18. stoletja, ki jih je Clausewitz preučeval, je bilo značilno, da so monarhi in knezi drug drugemu jemali mesta in teritorije, a drug drugega niso odstavljali s prestolov. Med njimi je obstajala tiha zaveza. Globalno tiho zavezo so razkrojile revolucionarne vojne, ki so pripravile pot absolutni vojni, v kateri nasilje ni več omejeno. To se je zgodilo, ko je Napoleon odprl vrata množicam in tako ustvaril »armado državljanov« oziroma »ljudstvo pri orožju«. Posledici sta bili dve: razkroj predmodernih zavez in eskalacija nasilja. Z Napoleonom se je vojna začela kazati v svoji absolutni in prvinski »obliki«, nezakrito in neobvladano.

»... leta 1793 se je pokazala vojaška sila, ki si je ni nihče predstavljal. Vojna je nenadoma postala zadeva naroda, in sicer tridesetmilijonskega naroda, ki so se v njem vsi imeli za državljane ... Z udeležbo naroda v vojni je namesto kabineta ali neke vojske na tehtnico stopil ves narod. Odslej sredstva, ki jih je bilo mogoče uporabiti, in napor, ki jih je bilo mogoče ponuditi, niso imeli nobenih meja več. Sila, s katero je bilo mogoče odslej voditi vojno, je bila brez protiteži – posledično je to za nasprotnika pomenilo nevarnost, ki je bila skrajna.« (Clausewitz 2000, knj. 8,3B).

Clausewitz v Napoleonu ni videl »duše sveta na konju«, kakor jo je v njem prepoznal Hegel.² V njem ni videl »teodiceje Duha, ampak čudovito indiferenciacijo na delu« in z njo »zaton Evrope« (Girard 2007, 39). Nastop »armade državljanov« in uvedba »totalne mobilizacije« (28) sta imeli za posledico razkroj institucionalizirane vojne, to pa je omogočilo Clausewitzu tudi, da je uvidel, kaj je vojna sama v sebi, se pravi: kaj je absolutna vojna, ki ni podrejena instituciji.

»Mogoče bi bilo dvomiti o resničnosti naše predstave o tem, da vojni pripada absolutno bistvo, če ne bi prav v naših dneh videli vojne v tej absolutni popolnosti. Po kratkem uvodu, ki ga je imela francoska revolucija, je neusmiljeni Bonaparte vojno kmalu pripeljal do te točke. Pod njegovim vodstvom se ni zaustavila, dokler nasprotnik ni bil na tleh. Prav tako so brez predaha sledili nasprotni udarci. Ali ni naravno in nujno, da so nas ti pojavi

² Ko so francoske sile leta 1806 zasedle Jenó, je moral Hegel, ki je dokončeval zadnje strani *Fenomenologije duha*, mesto zapustiti. Kot pristaš francoske revolucije pa je bil navdušen, da je videl cesarja Napoleona – »dušo sveta na konju«. Dan pred odločilno bitko je v pismu prijatelju Friedrichu Immanuelu Niethammerju (13. 10. 1806) zapisal: »Cesarja – to dušo sveta – sem videl jezdit v pregled enot. V resnici je čudovita izkušnja, videti takšnega individuuma, ki je tu – sedeč na konju – osredotočen na eno točko, sega po svetu in mu vlada.« (Hegel 1952, 119)

pripeljali do izvirnega pojma vojne z vsemi strogimi izpeljavami? /.../ Prav vojaški pohodi v letih 1805, 1806 in 1809, kakor tudi poznejši so nam pomagali izluščiti pojem nove, absolutne vojne v njeni uničevalni moči.« (Clausewitz 2000, knj. 8,2; 8,3A)

Napoleonovi vojaški pohodi so torej ustvarili situacijo, v kateri se je vojna pokazala v svojem bistvu. »Neusmiljeni Bonaparte«, ki mu je pot odprla francoska revolucija, je vojno kmalu privedel do stopnje, ko se je njeno bistvo začelo *kazati* primarno, absolutno, popolno. Same Napoleonove vojne še niso bile *uresničenje* vojne v njeni »absolutni popolnosti« – omogočile pa so uvid v njeno »absolutno bistvo«, ki je bil dan Clausewitzu, a se ga je Clausewitz zbal in pred njim zbežal v politično opredelitev vojne. V uvidu je Clausewitz vojno uzrl kot dvoboj, v katerem si udarci sledijo brez predaha, kot dvoboj, ki brezobzirno uporablja vsa razpoložljiva sredstva in gre do skrajnosti, dokler nasprotnika ne »položi na tla«. V takšnem dvoboju ni več pravil; tu odloča le, kdo bo prehitel drugega – to pa vodi k skrajnostim. Absolutna vojna – vojna v svojem bistvu – je zato eskalacija, pospešeno naraščanje nasilja, ki gre prek vseh meja. Tu tudi preračunavanje, zavlačevanje ali pogajanje niso namenjena izhodu iz vojne, ampak zaostrovanju napetosti, k temu, da bi hitreje kakor nasprotnik pridobili prednost in moč: »... če ga ne prehitim jaz, bo on prehitel mene«. »Med vsemi cilji, ki jim vojna sledi, je uničenje sovražne borbene moči tisti cilj, ki vlada nad vsemi drugimi.« (Clausewitz 2000, knj. 1,2) To je logika dvoboja. »Nasilje ni nikoli izgubljeno za nasilje,« pojasnjuje to skrivnost Girard (2007, 53). Tu se pokaže absolutno iracionalna resničnost mimetičnega nasilja, absolutne vojne in njene paradokсне narave, v kateri se izraža tudi paradokсна narava človeške eksistence same.

»[Mir je] v protislovju z naravo stvari, saj sta kot dva sovražna elementa obe vojski določeni, da drug drugo izbrišeta, kakor ogenj in voda nikoli ne moreta doseči ravnotežja, ampak delujeta drug na drugega tako dolgo, dokler eden povsem ne izgine. Kaj bi rekli za dva borca, ki bi bila ure dolgo objeta, ne da bi se premaknila? Vojaško dejanje je torej kakor navita ura v stalnem gibanju. /.../ Paradoks, ki se tu kaže, da človek išče in ustvarja nevarnost, ki se je istočasno boji, ne bo nikogar začudil. /.../ Revolucionarna vojna predobro kaže njegovo resničnost in predobro dokazuje njegovo nujnost. V tej vojni – zlasti pa v vojnih pohodih Bonaparteja – je vojskovanje doseglo brezpogojno stopnjo moči, ki jo opazujemo kot naravni elementarni zakon. Ta stopnja je možna – in ker je možna, je nujna.« (Clausewitz 2000, knj. 3,16)

Mir ni naravna danost – narava človeka je v stanju dvoboja, nasprotja, paradoкса, izključevanja, neravnovesja. To je temeljni aksiom Clausewitzeve teorije o vojni, ki ima temelj v medčloveških odnosih. Medčloveški odnosi temeljijo na posnemanju, še več, na hiperimitičnosti, ki je istočasno tudi izključevanje drugega, iz tega pa sledi eskalacija nasilja. Pred Napoleonovimi vojnami so eskalacijo nasilja zadrževale in nadzorovale različne institucije, med njimi vojna s svojimi pravili tako, da se imetično nasilje ni moglo zaostri do skrajnosti in se razviti v absolutno vojno. To institucijo so Napoleonove vojne začele rušiti, Napoleon pa je ni nadomestil z drugo novo obliko, ki bi bila zmožna zadržati eskalacijo nasilja do

skrajnosti. V Napoleonovih vojnah se nasprotniki niso več držali pravil in to je omogočilo razvoj vojne v njenem absolutnem, nezadržanem in nekontroliranem bistvu, ki teži k zaostrovanju in eskalaciji nasilja do skrajnosti.

Razkroj starodavnih institucionalnih oblik vojne pa ne pomeni nujnosti takojšnjega izbruha absolutne vojne. Za absolutno vojno so potrebni še drugi pogoji, zlasti enost prostora in časa, ki pa v Napoleonovem času še ni bila tako uresničena, kakor je v sodobni globalizirani družbi.

»Rekli bi lahko, da v Clausewitzevem času »eskalacija do skrajnosti« še ne more najti pogojev za svojo uresničitve; da še nismo v času apokalipse, ampak da vedno bolj in bolj teži k temu absolutu, k uresničitvi primarne opredelitve vojne; da ljudje na neki način še niso zmožni združiti resnične vojne z njenim pojmom – da pa bodo do tega nekega dne prišli.« (Girard 2007, 34)

Vojna kot institucija, ki je doslej zadrževala silno težnjo eskalacije mimetičnega nasilja proti skrajnostim, se je začela razkrajati, istočasno pa še niso bili uresničeni drugi pogoji – družbeni in tehnični –, ki bi bistvu vojne, to je absolutni vojni, omogočili uresničenje. Clausewitz pred seboj ni imel resnične absolutne vojne, ampak mu je bil dan uvid, da takšna vojna v prihodnosti lahko izbruhne, ko bodo zanjo uresničeni še drugi pogoji. Abstraktno bistvo bi tako postala zgodovinska resničnost.

2.3 Vojna: abstraktna in realna

Tu se zastavi vprašanje o razmerju med abstraktnim in realnim, med vojno v njeni absolutni »obliki« in njenimi relativnimi zgodovinskimi oblikami. Vse resnične, zgodovinske vojne imajo izvor v svojem abstraktnem bistvu, ki jim narekuje to, da težijo k popolnemu izničenju nasprotnika. Ker pa jih tradicionalne vojne oblike pri tem ovirajo in zadržujejo in sta tudi enost časa in prostora še nezadostno uresničena, tudi resnične, zgodovinske vojne ostajajo relativne, neuresničene.

Kaj se torej skriva v pojmu »absolutne vojne«? Po Clausewitzu si moramo abstraktno bistvo vojne predstavljati kot dva nasprotnika, ki težita k popolnosti, k popolni podreditvi drug drugega. Vojna ni popolna, če si to zgolj želita – vojna je popolna, ko se njuna želja tudi uresničuje. Vojna ni samo teženje k podreditvi drug drugega – vojna je resnično podrejanje in izključevanje drug drugega. Vojna je torej v svojem bistvu krutost brez primere, je resnično »iztrebljenje« nasprotnika. Vojna kot zgodovinski fenomen, ki je relativen, črpa moč iz abstraktnega, nadzgodovinskega bistva, to bistvo pa je absolutno. Da se absolutna vojna uresniči na zgodovinski ravni, je možno, ko to dopustijo zgodovinske razmere. Po Clausewitzu se lahko relativna vojna spremeni v absolutno le, če vpliv poprejšnje zgodovine države izgubi svojo moč in če nasprotnika ne preračunavata, kako bodo posledice dvoboja vplivale na prihodnost njunih življenj, odločitev za sovražno dejavnost pa morata nasprotnika sprejeti sinhrono – diahronost je namreč ovira za eskalacijo

do skrajnosti.³ Absolutna vojna torej ni zgolj abstrakcija, ki se – kakor je menil Raymond Aron – ne bi mogla uresničiti, ampak je možnost, ki tli na meji zgodovinske resničnosti in lahko v posebnih okoliščinah hipoma izbruhne v apokalipso in postane zgodovinska resničnost. To se zgodi, ko zaostrovanje potegne za seboj oba nasprotnika do te mere, da pozabita na vse okoliščine. Tedaj brezobzirno uporabita vsa razpoložljiva sredstva za to, da bi drug drugega absolutno podredila svoji sili. Čeprav se pojem »absolutna vojna« najprej kaže kot »logična fantazija« (Girard 2007, 33), je več kakor to; je možnost, ki nosi v sebi nujnost, a je tudi nujnost, ki se ji je mogoče odpovedati. To je paradokсно bistvo dvoboja, ki ima izvor v mimetični vzajemnosti oziroma medsebojnem posnemanju. Vojna in mir (sprava) imata iste korenine: vzajemnost. Vojna je v svojem bistvu dvoboj, ki izhaja iz medsebojnega posnemanja, iz mimetične vzajemnosti, ki neti nasilje – temu nasilju pa se je, kakor rečeno, mogoče tudi odpovedati.

»Ne nehamo poudarjati, da je razmerje doma v srcu vzajemnosti [*réciprocité*] in da sprava razkriva to, kar bo pomenila vojna v negativnem smislu. Takšna so »znamenja časa« – da se prihodnost razrešuje v srcu sedanjosti: prerok in strateg – oba morata znati brati kazalce prihodnosti.« (22)

Od človeka je odvisno, ali bo prihodnost prinesla apokalipso ali spravo. A zdi se, da vzajemnost sama po sebi sili v dvoboj, ki se zato kaže kot referenčna točka, ki povzema v sebi »vso različnost konfliktov, od najbolj vojaških do najbolj političnih. Pojem vojne kot dvoboja tako postane »referenčna točka«. V tem je tudi vsa ambivalentnost Clausewitzove misli. Clausewitz v resnici ne pravi, da je resnično ločeno od pojma, ampak da resnične vojne težijo proti tej točki.« (33)

2.4 Vojna kot apokalipsa

Apokalipsa – možnost nezadržanega mimetičnega nasilja, ki bi imelo za posledico uničenje človeštva – sodi k abstraktnemu bistvu vojne. Ni si mogoče misliti vojne v njenem abstraktnem bistvu, ne da bi se razvila do skrajnosti, do apokalipse. In če to sodi k abstraktnemu bistvu vojne, ni nemogoče, da to v posebnih okoliščinah ne bi postalo tudi zgodovinska resničnost. Ta »ni nemogoče« pomeni »mogoče«; to »mogoče« pa nosi v sebi nekaj absolutnega – absolutno vojno, ki teži k temu, da bi se uresničila znotraj mogočega, znotraj zgodovinske resničnosti. Tu je »mogoče« več kakor le »mogoče«; »mogoče« je »ni nemogoče« nečesa absolutnega, to je: absolutnega bistva vojne. Zato more sredi zgodovinske resničnosti absolutna vojna nenadoma izbruhniti kot apokalipsa, kot nekaj, kar ni nujno, in istočasno kot nekaj, čemur se ni mogoče upreti. V tem se kaže paradoksnost človekove eksistence, človeške svobode. Dostojevski jo je opisal z besedama »strašna

³ »Vse drugače pa je, če se iz abstrakcije vrnemo v resničnost. Na ravni abstrakcije je moralo biti vse podvrženo optimizmu: enega in drugega smo si morali predstavljati, ne samo kakor da stremita k popolnosti, ampak jo tudi dosegata. Ali pa to tudi kdaj bo tako v resničnosti? Bilo bi, če:

- bi bila vojna osamljeno dejanje, ki bi nenadoma vzplamtela in bi bila brez predhodne povezave z življenjem države;
- bi nastala iz edinstvene odločitve ali iz vrste istočasnih odločitev;
- bi v sebi nosila dovršeno odločitev in na preračunavanje ne bi že povratno delovalo politično stanje, ki bo vojni sledilo.« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,6; Girard 2007, 34–5)

svoboda«, Sofokles pa je za človeka v Antigoni (vv. 332–333) dejal: »Mnogo je strašnega – a ničesar strašnejšega ni od človeka [*polla ta deina kouden anthrōpou de inoteron pelei*].« Absolutne vojne si ni mogoče predstavljati, a kljub temu sodi njena možnost k najgloblji resničnosti, ki kot »naravni elementarni zakon« spreminja človeško skupnost v bazen nasilja. Najgloblje v sebi je človek grožnja samemu sebi; njegova zmožnost samo-ustvarjanja je istočasno zmožnost samo-uničenja. V svojem bistvu je strast, paradoks, skrivnost, ki je o njej Blaise Pascal zapisal:

»Brez te skrivnosti, od vseh najbolj nedoumljive, smo sami sebi nedoumljivi. V tem breznu se vozla in razvzroča uganke našega bitja in žitja; tako da je človek bolj nerazumljiv brez te skrivnosti, kakor je ta skrivnost nerazumljiva za človeka.« (Pascal 1986, 176–177 [§ 434]; Girard 2007, 60)

Tej skrivnostni, strašni sili dolguje človek samega sebe. Hipermimetičnost človeka ustvarja, lahko pa ga tudi uniči. Mimetična vzajemnost med ljudmi prinaša dvoboj in nasilje – to vzajemnost pa more človek kakor po čudežu spremeniti tudi v spravo, v »miroljubno vzajemnost«. Kljub vsemu pa Clausewitz ne skriva svojega vzhičenja nad to čudovito ustvarjalno silo, dano v »strašljivem apokaliptičnem razsvetljenju«, ki mu vsakdanjost stoji nasproti kot »siva, žalostna realnost« (Girard 2007, 34).

Absolutna vojna, ki je v svojem abstraktnem bistvu zunaj realnosti, je vendarle resničnejša od realnosti. Ni nemogoča – nasprotno: v svoji apokaliptičnosti je izziv, ki se mu človek v svoji hipermimetični strasti ne more upirati; hipermimetičnost omogoča človekov razvoj, še bolj pa ga vleče v konflikt in v nasilje. Tu se zastavlja vprašanje, kako se je mogoče tej pogubni hipermimetični strasti upreti. Princip polarnosti, ki mu je hipermimetična strast podrejena, je »kakor ogenj in voda, ki ne moreta nikoli doseči ravnotežja, ampak delujeta drug na drugega tako dolgo, dokler eden povsem ne izgine«. Kakor si je nemogoče predstavljati »borca, ki bi bila ure dolgo objeta, ne da bi se premaknila«, tako si ni mogoče predstavljati človeka v njegovi hipermimetičnosti, ne da bi v posnemanju modela ustvarjal tudi nujni stranski proizvod: nasilje in izključevanje. Ta »naravni elementarni zakon« se je v vsej moči pokazal v revolucionarnih in v Napoleonovih vojnah; v njih je »vojskovanje doseglo brezpogojno elementarno stopnjo moči«. Zanj Clausewitz pravi: »Ta stopnja je možna – in ker je možna [*möglich*], je nujna [*notwendig*].« (Clausewitz 2000, knj. 3,16)

Apokalipsa se kot cilj zarisuje na obzorju mimetičnega nasilja. Ima obliko paradoksa, ki ga sestavljata *možnost* nujnega in *nujnost* možnega. V njeni možnosti vidi Clausewitz več kakor možnost – nujnost; v njeni nujnosti vidi manj kakor nujnost – možnost. V silni apokalipsi prepozna možnost sprave; v možni spravi vidi nevarnost apokalipse. Mir lahko nenadoma izbruhne v absolutno vojno, v najstrašnejše; absolutna vojna lahko znotraj sebe ustvari spravo, najkrhkejšo. Ta skrivnost je – ponovimo Pascala! – človeku nerazumljiva, brez nje pa je človek še bolj nerazumljiv samemu sebi.

2.5 Vojna in politika

Eskalacija do skrajnosti je paradoks – možnost in nujnost obenem –, ki ga Clausewitz opiše kot »naravni elementarni zakon«. Tudi če se eskalacija, ki vodi k absolutni vojni, neusmiljeno vsiljuje skupnosti kot zakon, se ji more skupnost upreti in odreči. Proti temu elementarnemu zakonu delujejo politični cilji, ki vojno omejujejo in eskalacijo do skrajnosti zadržujejo; ti cilji temeljijo na »verjetnostnem računu, ki izhaja iz določenih oseb in odnosov«. Politični cilji se uveljavijo, ko »zakon skrajnega«, katerega namen je, »onesposobiti nasprotnika in ga zbiti po tleh«, oslabi (Clausewitz 2000, knj. 1,1,11; Girard 2007, 37). Politika s svojimi cilji se je zmožna upreti elementarnemu zakonu skrajnega. S tem vojne nadzira, jih usmerja in določa njihove oblike, ki segajo od uničevalne vojne [*Vernichtungskrieg*] do oboroženega opazovanja [*bewaffnete Beobachtung*] (Clausewitz 2000, knj. 1,1,11).

Politika je torej zmožna zadrževati, nadzorovati in usmerjati potenciale nasilja in zagotavljati relativno stabilnost. A vloga politike je relativna; dokončne stabilnosti ni zmožna nikoli zagotoviti. Tudi v času po Napoleonovih vojnah, ko je dunajski kongres zagotovil relativno stabilnost vse do leta 1870 oziroma 1914, politiki ni uspelo preprečiti pokolov, organiziranja proletariata kot borbenega razreda in uveljavljanja družbenega darvinizma. Kakšno je torej razmerje med politiko in mimetičnim nasiljem, ki se lahko razraste v absolutno vojno? Ali »politika teče za vojno«? Girard odgovarja:

»Vsekakor so strasti tiste, ki vodijo svet ... Te strasti pa so se strgale z verige z revolucionarnimi in Napoleonovimi vojnami. Skrito in do takrat zadržano počelo vojne se je osvobodilo. Pravilneje bi bilo reči: »Skoraj se je osvobodilo,« kajti resnične vojne niso še sorazmerne njihovemu pojmu. /.../ Vojna kliče vojno, tudi če si je Napoleon ves čas – od Jene do Moskve – brezupno prizadeval za mir in je zato vsakič mobiliziral nekaj več svoje dežele, nekaj več vojakov.« (Girard 2007, 39)

Politika je zmožna vojno nadzorovati in zadrževati v okviru relativnih vojn. V svojem jedru pa vsaka relativna vojna teži k svojemu abstraktnemu bistvu, k absolutni vojni. To težnjo politika na različne načine omejuje, s pripravami na vojno na primer, večjo vojno pa lahko prepreči tudi z manjšo. V modernem ponapoleonskem svetu pa se je z razgradnjo vojne kot institucije osvobodilo »skrito in do takrat zadržano počelo vojne«. S tem se je izgubil tudi vpliv, ki ga je nad vojno imela politika – odtlej je bolj kakor kadarkoli prej vojna prepuščena hipermimetični strasti, ki je človeka v modernem svetu privedla na rob apokalipse. V tej situaciji pa »ima lahko en sam zelo majhen političen vojni motiv učinek, ki daleč presega njegovo naravo in ustvari lahko resnično eksplozijo« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,11). To pomeni, da politika še zdaleč ne obvlada več vojnega počela, ki ga odtlej vodijo strasti.

»Tudi najbolj kulturna ljudstva se lahko v največji strasti vnamejo eno proti drugemu. /.../ Ponavljamo stavek: vojna je dejanje nasilja in v uporabi tega ni nobenih meja. Drug drugemu narekujejo zakon – ustvari se torej vzajemno učinkovanje, ki v skladu s pojmom vodi k skrajnemu. To je prvo vzajemno učinkovanje in prvo skrajno, na katerega naletimo.« (knj. 1,1,3; Girard 2007, 32)

2.6 Vojna in filantropija

Kakšna je po Clausewitzu pravilna drža sredi naraščajočega mimetičnega nasilja? Clausewitz zavrača pacifizem in filantropijo in ju označi za naivno, lahko kotno razmišljanje.

»Filantropične duše bi tu zlahka pomislile, da obstaja umeten način zmage nad nasprotnikom, takšen, ki mu ne bi prizadejal preveč ran, pa tudi, da je to prava težnja vojaške umetnosti. Kakor lepo se to lahko sliši, je vendarle treba to napako zbrisati – v tako nevarnih zadevah, kakor je to vojna, so namreč napake, ki nastanejo iz dobrovoljnosti, prav najslabše. Ker uporaba fizične sile v njenem celotnem obsegu nikakor ne izključuje sodelovanja razuma, je prevlada namenjena tistemu, ki se poslužuje sile nezadržno – ne da bi se bal krvi –, kolikor tega ne stori nasprotnik. S tem pa že narekuje drugemu zakon – tako se oba dvigujeta k skrajnemu; omejujejo ju le omejitve, ki so lastne protitežem.« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,3)

V okoliščinah, v katerih institucije za zadrževanje nasilja ne delujejo več, tudi filantropija ni pravi odgovor na nasilje. Samo ravnovesje je zmožno obdržati mir. »Vzajemno učinkovanje«, ki je v jedru medčloveških razmerij, v skladu s svojo logiko vodi k izključevanju, k dvoboju, k relativnim vojnem, te pa so po svojem bistvu usmerjene k absolutni vojni. To je pot zaostrovanja, radikalizacije in eskalacije hipermimetične strasti, ki prizna le eno mejo: brezmejnost. Po Clausewitzu je mogoče to težnjo zaustaviti le z neustrašnim nasprotovanjem. Po Girardu je Clausewitz odkril temeljno antropološko resnico: hipermimetičnost vodi človeka v brezmejno, apokaliptično nasilje. Za Clausewitza je to spoznanje o nezaustavljivi hipermimetičnosti človeka čudovita resnica, saj ima razvoj v tem svoj temelj. V njej pa ima svoj izvor tudi možnost absolutne vojne; k njej so usmerjene vsa človeška zgodovina in vse relativne vojne, zaustaviti pa jo more samo protitež, »ki se ne boji krvi«; ne pacifizem, ampak neustrašno kljubovanje nasprotniku. Samo močna protitež se zmore upreti nesimetričnosti, ki jo giblje skrb, »da bo drugi prvi streljal na nas, da bi nam onemogočil streljati na njega, da bi mu onemogočili streljati na nas« (T. C. Schelling, v: Glucksman 2010). Nasprotnik me zato ne sme prehiteti – samo nenehna vojna pripravljenost zaustavlja absolutno vojno.

3. Sklep: nova apokaliptična racionalnost

René Girard je vzel za izhodišče svojega razmišljanja Clausewitzovo delo *O vojni*, ker verjame, da »je treba iti prek njega, da bi razumeli dramo modernega sveta« (Girard 2007, 32). Moderni svet se je radikalno ločil od predmodernega. Drugačnega ga ni naredil samo razvoj znanosti in tehnike, ampak tudi razpad institucionalnosti, oboje pa je posledica krščanstva, ki je v svoji moči demistifikacije odvzelo arhaičnemu moč in veljavo.

»Za to, da delujejo, zahtevajo arhaične religije skritje ustanovnega umora, ki se je v obrednih žrtvovanjih brezmejno ponavljal in je človeške družbe

tako varoval pred njihovim lastnim nasiljem. Z razkritjem ustanovnega umora pa krščanstvo uniči nevednost in praznoverje, nujno potrebni za te religije. Omogoča torej vzlet do takrat nezamisljivega vedenja. Človeški duh, osvobojen žrtvovanjskih prisil, je iznašel znanost, tehnike – vse najboljše in najslabše v kulturi. Naša civilizacija je najbolj ustvarjalna, najmočnejša od vseh, ki so kdajkoli obstajale, a tudi najbolj krhka in najbolj ogrožena, ker nima več ograde, ki jo je imelo arhaično religijsko. V pomanjkanju žrtvovanj kar najbolj tvega, da uniči samo sebe, če se pred tem ne bo varovala – to se tudi vidno dogaja.« (Girard 2007, 16–17)

Novi vek je eksistencialno svobodo, pridobljeno na križu, prepustil prostemu padcu. Institucije, ki jih je ustvaril arhaični svet za nadzor nad nasiljem, so v razkranjanju. Girard meni, da smo »približno že tri stoletja priče razkroja vseh obredov, vseh ustanov« in da se je Clausewitz znašel »na stičišču dveh dob vojne« (26). V zvezi z zgodovino nasilja je to obdobje prelomno: razkroj vojne kot institucije je ustvaril realne možnosti za apokalipso. Odprl je vrata totalnim vojnám, ki lahko brezmejno zajamejo svet in potegnejo vase vse sloje družbe. Clausewitz je s tem odkril idejo »totalnega družbenega pojava«, ki sta jo pozneje opredelila Marcel Mauss in Émile Durkheim. V luči tega spoznanja je družbeno življenje celota, podrejena enemu temeljnemu principu – po Girardu je ta princip »mimetična vzajemnost«. Zаметke totalnega družbenega fenomena je Clausewitz prepoznal v Napoleonovih vojnah, vedno večja enost prostora pa je pripravila tudi podlago za absolutno vojno, za vojno torej, kakršna je vojna v svojem abstraktnem bistvu.

Novi situaciji sledi tudi nova racionalnost. Clausewitz je v Napoleonu prepoznal tisto najglobljo resničnost človeške kulture, ki so jo preroško razodevala že sveto-pisemska besedila, zlasti Razodetje. V svojem uvidu je prepoznal, da človeka žene mimetična vzajemnost, ki je ognjišče človeške kulture, zmožno človeka ustvariti in tudi uničiti. Z Napoleonom se je mimetična vzajemnost osvobodila in ušla izpod nadzora starodavnih institucij, ki so doslej uspešno nadzorovale mimetično nasilje. Institucije, kakor so bile institucije grešnega kozla, religije, politike ali vojne, so začele slabeti; vedno močnejša je začela postajati rušilna hipermimetična strast, njena moč pa je v globalizacijo dobila še boljše možnosti. Politika misli, da je vojno zmožna nadzorovati – to ni nemogoče, saj je v ta namen razvila mnogo sredstev. Res pa je tudi nasprotno: »En sam zelo majhen političen vojni motiv ima lahko učinek, ki daleč presega svojo naravo – ustvari lahko resnično eksplozijo.« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,11) Nedolžna politična odločitev lahko v sodobnem globaliziranem svetu sproži dogodek, ki bi neizmerno presegel začetno politično odločitev in politiko samo; tako lahko nedolžen plamen zaneti vrvico: na drugi strani bo ta vrvica spremenila sod smodnika v rušilno eksplozijo, ki neizmerno presega moč začetnega plamena. Tudi apokalipse ne more razložiti nepomembna politična odločitev – pojasni jo lahko le mimetična vzajemnost, ki kot cilj nosi v sebi zmožnost brezmejne eskalacije nasilja.

Racionalnost je v svojem načinu razmišljanja podrejena mimetični vzajemnosti. Simbolni red in posledično institucionalnost imata svoje korenine v mimetični vzajemnosti, v hipermimetičnosti. Zato je racionalnost odvisna od mimetične vza-

jemnosti: če se človek prepusti njenemu nasilju, bo tudi njegovo mišljenje nasilno; če se odpove nasilju, ki ga mimetična vzajemnost narekuje, bo človek tudi v svojem mišljenju nenasilen. Mimetična vzajemnost je vladala nad človekom, nad njegovim mišljenjem in nad njegovo zgodovino kot »zakon zgodovine« od začetkov človeštva. A znotraj tega toka se je zgodil čudež, ki ga mimetična vzajemnost v svojem nasilju ni predvidela: dogodek križa. Križ je človeka odrešil suženjske ujetosti v mimetično vzajemnost, ki je človeka v svoji silnosti kot zakon vodila od začetkov njegove zgodovine dalje. A prav sedaj, ko je človek v moči križa zaživel svojo eksistencialno svobodo v vsej polnosti, se je nenadzorovano prepustil tudi mimetičnemu nasilju vse do njegovih skrajnosti.

»Paradoks hoče, da začenjamo evangelijsko sporočilo dojemati prav v trenutku, ko se eskalacija do skrajnosti začenja vsiljevati kot edini zakon zgodovine.« (Girard 2007, 20)

Drugače od arhaične kulture – v njej je mehanizem grešnega kozla človeku jemal svobodo, a je tudi onemogočal eskalacijo nasilja v absolutno nasilje – je za moderno kulturo, rojeno iz krščanstva, značilna prepletenost dveh možnosti: radikalne svobode in radikalnega nasilja. Nova racionalnost in nova etika morata najti odgovore na te radikalne možnosti, ki jih ima moderni človek; od njiju je odvisno, ali gre človek naproti apokalipsi ali prenovljenemu človeštvu. Odgovarjati morata na vedno večjo eskalacijo nasilja, ki jo je zaznal že Hölderlin in jo izrazil v himni z naslovom *Patmos*. Občutil pa je tudi paradoks, da sredi rastočega nasilja raste rešilno: »Kjer je nevarnost, raste tudi rešilno [*Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch*]«. Eskalacijo nasilja je Girard opisal z besedami: »Vojna kliče vojno.« (39) »Nasilje ni nikoli izgubljeno za nasilje. To je temeljna resničnost, ki jo je treba razumeti.« (53) V perspektivi, ki jo je odprlo Sveto pismo, se torej nasilje kaže kot substanca človeške zgodovine in kulture. V tej luči vidijo človeka tudi Hölderlin, Clausewitz in Girard. Nasilje pa rojeva tudi nasilno racionalnost, ki se je po Girardu artikulirala v mitologiji in v razsvetljenstvu. Ti dve racionalnosti ne prepoznata mimetične vzajemnosti, ki ustvarja nasilje; nasprotno, nezmožni, da bi jo mislili, jo celo opravičujeta. Racionalnost, ki izhaja iz mimetične vzajemnosti, po principu polarnosti krivdo polarizira: izbira nedolžne, nemočne žrtve in krivdo močnejših prenaša nanje. Svojo popolnost in višek vidi v absolutni vojni, v apokalipsi, ki krona zgodovino izključevanja, nasilja, laži, mitov, grešnih kozlov, malikov, lažnih bogov; način njenega delovanja pa je mistifikacija, ustvarjanje iluzij; z iluzijami sistematično zakriva ustanovni umor in vse poznejše obredno nasilje, ki je le ponavljanje ustanovnega umora. To je racionalnost, nastala v kontekstu mimetične vzajemnosti.

Mitološko-razsvetljenski racionalnosti stoji nasproti preroško-kristično-apokaliptična racionalnost. Izhaja iz uvida o možni apokalipsi, o radikalnem nasilju, o absolutni vojni; zanjo apokalipsa ni rešitev, ampak usodna možnost samoizničenja. Ta racionalnost ni več izključevalna, kakor je to bila arhaična mitološka racionalnost, ki je izključevala, kakor je mehansko izključeval mehanizem grešnega kozla. Zato se tudi ne more sklicevati na usodo. Izhaja iz jasne izkušnje osebne, eksistencialne svobode – ta racionalnost je torej nujno etična. Zanj apokalipsa ni usoda,

čeprav se zdi, da je usmerjenost v apokalipso »edini zakon zgodovine« – a tudi to se izkaže za slepilo, za iluzijo, ki jo je mimetično nasilje ustvarjalo skozi vso svojo zgodovino; apokalipsa je resda kot poslednji cilj zapisana v mimetično nasilje in v njegovo eskalacijo. Toda od Kristusa dalje je človek odrešen mimetičnega nasilja. Kristus je pokazal, da lahko znotraj starega človeka zaživi novi človek, zmožen, da se nasilju odpove: človek je zmožen vzeti Kristusa za svoj bivanjski model. Bistvo tega modela pa je *odpoved*. Katastrofo, h kateri vodi eskalacija nasilja, je zmožna preprečiti le odpoved, to je »sprejetje obnašanja, ki ga je priporočil Kristus: popolna vzdržnost glede povratnih ukrepov, odpoved zaostrovanju do skrajnosti. Če se namreč ta nekoliko podaljša, nas bo to vodilo naravnost v izničenje vsega življenja na planetu.« (18)

Odpoved je torej temelj nove racionalnosti – Branko Klun (2013, 501) jo označi z izrazom »višji razum« – in most k novemu človeštvu; v njej se človek odpove nasilnemu, negativnemu, izključevalnemu mimetizmu, ki ustvarja laž in iluzijo. Če ima stari človek izvor v mimetičnem nasilju, ki spreminja ljudi v neločljive dvojnice, potopljene v tekmovalnost, v izključevanje in v žrtvovanje, se novi človek rodi iz Kristusa, iz odpovedi mimetični vzajemnosti in mimetičnemu nasilju. To mu omogoči, da se svobodno oblikuje v odgovornega človeka s svojo lastno individualnostjo. Nasprotno mimetična vzajemnost svobodo in individualnost uničuje. Svobodo in individualno istovetnost je mogoče ustvariti z odpovedjo mimetični vzajemnosti. Odslej človek svoje istovetnosti ne bo iskal v drugem, v posnemanju in v tekmovalnosti, ampak v osebni svobodi; ta drži človeku pomaga ohraniti primerno oddaljenost od svojega modela in svobodo; odreši ga žrtvovanjskih prisil in nevednosti o njegovi nasilnosti; omogoči mu »vzlet do takrat nezamisljivega védenja« in ustvariti »najbolj ustvarjalno, najmočnejšo od vseh civilizacij, ki so kdajkoli obstajale, a tudi najbolj krhko in najbolj ogroženo, ker nima več ograde, ki jo je imelo arhaično religijsko« (16–7).

Na apokaliptične razsežnosti zlorabe svobode, pridobljene na križu, so opozarjala že svetopisemska apokaliptična besedila – Clausewitz pa je spoznal trenutek, da je apokalipsa postala realna možnost. Sprememba racionalnosti je bila zato neizogibna. Girard poudarja, da »nas na sled nove racionalnosti niso postavili teologi, ampak sobni strateg« (15), pruski general z uvidom v skorajšnjo možnost apokalipse, ki ga je izrazil v svoji »apokaliptični formuli«. Nasilja v sodobnem svetu ne bodo več mogle zadrževati vojaške in politične institucije, ki jih je človek oblikoval v preteklosti, da bi z njimi obvladal nasilje. Te institucije so izgubile svojo moč – odslej je človek nasilju neposredno izpostavljen, zato mora nanj tudi neposredno, osebno odgovarjati.

»Arhaični strahovi se danes kažejo z novimi obrazi – nobeno žrtvovanje pa nas jih ne bo rešilo. Nujno je torej izdelati strategije, ki nas bodo opremile proti temu nepredvidenemu nasilju, ki ga ne zmore zaustaviti nobena institucija več. Te strategije pa ne bodo več mogle biti vojaške ali politične. V teh časih katastrof – v teh časih, v katerih mora biti katastrofa nujno vključena v racionalnost – se narekuje nova etika.« (64)

Kristus na križu je ustvaril model neposrednega odgovora na nasilje; na križu je človeku pridobil notranjo svobodo – v tej svobodi je človek podarjen samemu sebi, lahko pa jo spremeni v »strašno svobodo« (Dostojevski), ki odpre vrata skorajšnji apokalipsi in samo-uničenju človeka in človeštva. Uvideti možnost apokalipse pa ne pomeni brezizhodnega, absolutnega obupa, ampak, nasprotno, bolje razumeti pomen upanja:

»Apokalipsa ne naznanja konca sveta, ampak utemeljuje upanje. Kdor nenadoma *uvidi* resničnost, ni v absolutnem obupu modernega nemišljenega, ampak odkrije svet, ki imajo v njem stvari smisel.« (16)

Nova racionalnost misli »absolutno iracionalno resničnost«, pred katero si je novoveška razsvetljenska racionalnost zatiskala oči. Mišljenje »absolutno iracionalne resničnosti« predpostavlja smelost in zrelost. Model te zrelosti in smelosti je križ, Girard pa dodaja, da sodobni človek še ni dovolj zrel, da bi sprejel ta model, teži na križu pridobljene svobode in uvid v možnost apokalipse sredi absolutne eksistencialne svobode. »Nismo dovolj kristjani,« pravi. (10) Križ ni hrana za otroke. »Krščanstvo je ustanovni umor v nasprotno smer, ki razsvetljuje to, kar je moralo ostati skrito za nastanek obrednih, žrtvovanjskih religij. Krščanstvo primerja sv. Pavel s hrano za odrasle, ki se razlikuje od hrane za otroke, kar so še bile arhaične religije.« (18) Razodetje je demistificiralo arhaično religijo in pokazalo, da fascinantne mitološke pripovedi v resnici prikrivajo obredno nasilje v ozadju, ki je arhaični družbi omogočalo preživetje, ni pa ji omogočilo razvoja v humanosti. Humanemu napredku je temelje položilo šele razodetje, ki je človeka osvobodilo mehanizma grešnega kozla. S tem je razodetje razkrilo mimetično vzajemnost, ki je privedla do prvega, ustanovnega umora, v sodobni družbi pa se lahko razvije vse do apokaliptičnega samouničenja človeštva. Tej nevarnosti, prepoznani v razodetju, se danes realnost v možnostih globaliziranega sveta tudi približuje; realnost torej vedno bolj pritrjuje preroškemu razodetju.

»Realnost se začenja pridruževati resnici, ki je nismo iznašli, ampak je bila izrečena pred dva tisoč leti. Da prihaja realnost to resnico potrjevati – tega naša bolna obsedenost od nasprotovanja in inovacije noče razumeti. Paradoks je, da se s približevanjem točki alfa podajamo proti točki omega; da vedno boljše razumevanje izvora vsak dan bolje dojemamo; da nam ta izvor prihaja naproti: zapah, ki ga je pasijon odrinil z ustanovnega umora, danes sprošča planetarno nasilje, ne da bi bilo to, kar je bilo odprto, mogoče zaupati.« (11–12)

Sodobni človek stoji sredi možnosti apokaliptičnega nasilja, samouničenja sebe in človeštva. Nova racionalnost in nova etika, ki izhajata iz najgloblje zavesti o apokaliptičnosti trenutka, o možnosti najstrašnejšega, dajeta izhod iz tega trenutka, ki gre prek odpovedi mimetični vzajemnosti, to je: prek notranjega spreobrnjenja.

Ozadje miselne strategije, ki ji sledita Clausewitz in Girard, je nauk Heraklita Efeškega, po katerem izvirno stanje človeka ni mir, ampak nasilje: »Boj je oče vsega.« Tako je človeka razumelo tudi svetopisemsko novozavezo izročilo: »Ne mislite, da sem prišel zato, da prinesem mir na zemljo; nisem prišel, da prinesem

mir, ampak meč.« (Mt 10,34) Po Clausewitzu in po Girardu apokaliptičnega dogodka ne bosta mogla zaustaviti niti pacifizem niti filantropija, ki izhajata iz naivnega prepričanja, da je izvirno stanje človeka mir. V nasprotju s tem naivnim prepričanjem postavljata Clausewitz in Girard tezo, ki se zdi paradokсна: »hoteti vojno« prinaša mir – »hoteti mir« prinaša vojno.

»Hoteti vojno – to je po Clausewitzu tipična drža branitelja proti tistemu, ki hoče mir, to je laž in nadvlado – lahko tako postane duhovna drža. Ali Kristus ne vabi sam k temu, da bi bili »bolj zviti kakor kače«? Bolj kakor kadarkoli smo torej v vojni – v trenutku namreč, ko vojna sama niti ne obstaja več. Boriti se moramo proti nasilju, ki ga ne more nič več brzdati in jo obvladati.« (Girard 2007, 22)

Ko govori Girard o Jezusu Kristusu v kontekstu možnosti apokalipse in absolutne vojne, tudi Jezusa predstavi kot nekoga, ki je »v vojni pripravljenosti« – to je bila njegova duhovna drža. S tem hoče reči, da se Jezus ni prepuščal brezskrbnemu pacifizmu, ki gradi mir na naivni veri v naravno dobrost človeka, ampak da je bil v nenehni »bojni pripravljenosti«, katere namen je bil, premagati skušnjavo in slepilo nasilja in z odpovedjo nasilju ustvariti prostor miru. Zanj mir ni dobrina, ki bi prišla sama od sebe, ampak je dobrina, za katero se je treba v bazenu rastočega nasilja nenehno boriti in si jo izboriti. Drža Jezusa Kristusa je zato nenehno kljubovanje sili nasilja, je bitka, ki je Jezus ne bije nasilno, ampak z odpovedjo nasilju znotraj mimetične vzajemnosti, to je, silnega generatorja nasilja. To držo bi lahko opisali z mislijo C. S. Lewisa (1986, 44): »V svetu ni nevtralnega mesta; vsak kvadratni centimeter, vsako sekundo terja Bog zase in jo – njemu nasproti – terja zase satan.« Svet je boj vode in ognja, ki ga v skladu s principom polarnosti Clausewitz (2000, knj. 1,1,15) razloži kot »igro z rezultatom nič«: »Zmaga enega izniči zmago drugega.« A bitka, ki jo Jezus bojuje, je drugačna od drugih. Princip polarnosti je usmerjen k zmagi, k izničenju, k izključevanju. Svet, v katerem Jezus živi, je podrejen principu polarnosti, a Jezus tega principa ne prevzame za svojega – v tem je bistvo njegove bitke –, bije bitko, ne da bi bil usmerjen k zmagi, k izničenju in izključevanju.

»In če bitka velja več kakor zmaga? Prvenstvo zmage je triumf slabotnih. Prvenstvo bitke pa je – nasprotno – predigra v edino spreobrnjenje, ki šteje. Takšna je herojska drža, ki smo jo poskušali redefinirati. Ta edina more ustvariti povezavo med nasiljem in spravo, ali natančneje, narediti očitno možnost nekega konca sveta in sprave ljudi. Ne bo mogoče izstopiti iz te ambivalenčnosti. Bolj kakor kadarkoli sem prepričan, da ima zgodovina svojo smer; da je ta usmeritev strašna; da pa »kjer je nevarnost, raste tudi rešilno.« (22–23)

Nova etika je etika herojske drža, ki je zmožna vzdržati vedno večji pritisk nasilja. Toda na nasilje ne odgovarja z nasiljem; na nasilje, na katero je nenehno pripravljena, odgovarja z odpovedjo mimetičnemu nasilju in eskalaciji nasilja. V tej drži je zameetek miru, ki ni »mir s pokopališč« in ga ta svet ne more dati. V situaciji modernega sveta bi odgovarjati na nasilje z nasiljem odprlo vrata nezadržni eskalaciji nasilja do skrajnosti. Zato ima človek prihodnost le, če se odpove »na-

ravnemu elementarnemu zakonu» (Clausewitz 2000, knj. 3,16) in ustvari prostor novemu človeku, ki je močnejši od »naravnega elementarnega zakona« in je zmožen prihodnost ustvarjati nenasilno. Novi človek – človek sprave – se rojeva iz radikalne odpovedi nasilju in maščevanju. V resnici vojna in nasilje prihajata sama od sebe, kakor po nekakšnem naravnem elementarnem zakonu. Šele ko človek sprejme sebe kot bitje, ki je po svojem izvoru nasilno, bo zmožen ta zakon z odpovedjo tudi premagovati. Vdajati se prepričanju, da je človek po naravi dober, pomeni: dopuščati elementarnemu zakonu nasilja, da vlada nad človekom in ga vleče vedno globlje v nasilje.

Girard in Clausewitz izhajata iz prepričanja, da človeka vodi mimetična vzajemnost in z njo mimetično nasilje. Zgodovina človeštva je poskus, obvladati, nadzorovati in usmerjati to mimetično nasilje, iz katerega je človeštvo tudi nastalo. To nasilje je človeštvo skozi vso zgodovino obvladovalo s pomočjo institucij, ki so bile same nasilne, žrtvovanjske. Krščanstvo je človeka – človeku v dobro – osvobodilo institucij, zato bo človek v prihodnosti preživel le, če bo postal novi človek – človek z novo racionalnostjo in z novo etiko. Nova racionalnost in nova etika posnemata model Jezusa Kristusa. Jezus Kristus v svoji drži ni popuščal »miru tega sveta«, navideznemu miru mimetične vzajemnosti, ki se kiti z »brez-različnostjo«, z indiferentizmom. Kristusov mir ni od tega sveta; temelji na odpovedi »človeškemu, preveč človeškemu«. Ta odpoved prinaša na novo individualnost in razlike. V tem je bistvena razlika med arhaičnim in krističnim. V arhaični dobi je razlike in meje postavljali mehanizem grešnega kozla s tem, da je izključeval; s tem je ustvarjal red in je skupnost obvaroval pred kaosom. V kristični dobi pa je temelj reda novi človek, ki svoj svet oblikuje sam v odgovornosti in z odpovedjo mimetični vzajemnosti. Če v sebi ne bo našel moči za to odpoved, ga »za vrati čaka« skorajšnja apokalipsa. Zgodovina ima namreč svoj tek, svojo smer, ki je strašna – »a kjer je nevarnost, raste tudi rešilno«.

Reference

- Arendt, Hannah.** 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press. Slov. prev. *Vita activa*. Ljubljana: Krtina, 1996.
- Berger, Peter L.** 2009. Štirje obrazi sekularizacije. *Tretji dan* 38, št. 3/4:3–10.
- Clausewitz, Carl von.** 1981 [1812]. *Bekenntnisschrift*. V: Carl von Clausewitz. *Ausgewählte militärische Schriften*, 140–215. Gerhard Förster, Dorothea Schmidt in Christa Gudzent, ur. Berlin: Militärverlag der Deutschen Demokratischen Republik.
- , 2000 [1832]. *Vom Kriege*. München: Cormoran.
- Derrida, Jacques.** 2001. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London: Routledge.
- Gans, Eric Lawrence.** 1993. *Originary Thinking: Elements of Generative Anthropology*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Girard, René.** 1999. La vraie mondialisation, c'est le christianisme. *L'express*, 14. 10.
- , 2007. *Achever Clausewitz*. Entretiens avec Benoît Chantre. Pariz: Carnets nord.
- Glucksman, André.** 2010. Clausewitz (Karl von) 1780–1831. V: *Encyclopaedia universalis*. Version 15.00. Pariz: Encyclopaedia Universalis. DVD-ROM.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** 1952. *Briefe von und an Hegel*. Zv. 1. V: *Sämtliche Werke*. Zv. 27. Ur. Johannes Hoffmeister. Hamburg: Meiner.
- Klun, Branko.** 2013. Razum v odnosu do vere: podpora in izziv. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 4: 495–505.
- Lewis, C. S.** 1986. *Christianity and Culture*. V: *The Seeing Eye and Other Selected Essays from*

Christian Reflections. New York: Ballantine Books.

Osredkar, Mari Jože. 2012. Forgiveness Allows a New Creation. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Reconciliation: the Way of Healing and Growth*, str. 189–195. Zürich; Münster: Lit.

Pascal, Blaise. 1986. *Misli*. Celje: Mohorjeva družba.

Petkovšek, Robert. 2012. Evangelij – gibalno racionalizacije v kulturi in družbi. V: Rodney Stark. *Zmagoslavje razuma: kako je krščanstvo pripeljalo do svobode, kapitalizma in razcveta zahodne družbe*, 7–30. Ljubljana: Družina.

Ricoeur, Paul. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Pariz: Seuil.

Schmid, Johann. 2011. *Die Dialektik von Angriff und Verteidigung: Clausewitz und die stärkere Form des Kriegsführens*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Vojko Strahovnik

Ideologija strahu in nova verska nestrpnost

Povzetek: Članek obravnava tezo o novi verski nestrpnosti, ki meri na nastop novih oblik te nestrpnosti v prostorih, ki jih je tradicionalno zaznamoval pomik proti strpnosti in odprtosti. Pri tem izpostavi kulturo in ideologijo strahu kot enega od vzrokov nestrpnosti. Obravnava predlog Nussbaumove, da za preseganje te verske nestrpnosti potrebujemo: (i) dobra politična in pravna načela enakosti in svobode veroizpovedi, (ii) kritično mišljenje in konsistentnost v naših prepričanjih in presojah ter (iii) kultiviranje sočutnega življenja v drugega in skrbi. Izpostavi tudi osrednjo vlogo ustreznega razumevanja verske svobode v razpravi o odnosu med državo in verskimi skupnostmi in oriše nekatere posebnosti razumevanja verske svobode in razprave o njej v evropskem prostoru.

Ključne besede: verska svoboda, verska nestrpnost, ideologija strahu, empatija, identiteta

Abstract: **Ideology of fear and new religious intolerance**

The article discusses Martha Nussbaum's thesis on new religious intolerance, which points to the emergence of new forms of religious intolerance in areas that have traditionally been marked by shifts towards tolerance and openness. The culture or ideology of fear is highlighted as one of the causes of intolerance. The article considers Nussbaum's proposal that in order to overcome religious intolerance we need (i) good political and legal principles of equality and freedom of religion, (ii) critical thinking and consistency in our beliefs and judgments, and (iii) cultivation of empathy and concern for the other. It shows the central role of a proper understanding of religious freedom in the debate concerning the relationship between the state and religious communities and points out some peculiarities in understanding and discussion of religious freedom in Europe.

Key words: religious freedom, religious intolerance, ideology of fear, empathy, identity

1. Uvod: Nova verska nestrpnost

V prispevku se ukvarjamo z izbranim vidikom razmišljanja o odnosu med religijo, nasiljem in ideologijo, in to z vprašanjem nestrpnosti do religije oziroma verske nestrpnosti, ki se napaja iz podobe religije kot vira strahu, nevarnosti in nasilja. Znotraj tega okvira bo osrednje mesto namenjeno tezi tako imenovane »nove verske nestrpnosti«, ki jo je v svoji knjigi *Nova verska nestrpnost: presega-*

nje politike strahu v dobi tesnobe (*The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*, 2012) nedavno predložila Martha Nussbaum. Pri tem bomo širše izpostavili tudi pomen strahu oziroma ideologije strahu kot vira nestrpnosti in osrednjo vlogo ustreznega razumevanja verske svobode v razpravi o odnosu med državo in verskimi skupnostmi ter poskušali zarisati nekatere posebnosti razumevanja verske svobode in razprave o njej v evropskem prostoru. Pri tem zadnjem se bomo opirali predvsem na Larrya Siedentopa (2003) in na J. H. H. Weilerja (2005).

Uvodoma bo koristno, tezo Nussbaumove postaviti v širši kontekst njenega dela in pojasniti ozadje, na podlagi katerega je nastala. Knjigo *Nova verska nestrpnost* lahko umestimo v razmeroma širok niz njenih del, ki se vsebinsko prepletajo in na katerih tudi gradi svojo misel o verski nestrpnosti. Prvo v tem nizu je delo *Krhkost dobrega* (*The Fragility of Goodness*, 2001), v katerem zagovarja aristotelovsko vrlinsko etiko in se ukvarja z vprašanjem (ne)srečnih naključij v povezavi z dobrim življenjem, predvsem pa izpostavi tudi krhkost in ranljivost človeških bitij kot temelj ljubezni. Nadalje je za tezo nove verske nestrpnosti pomembno tudi delo *Pretnosti misli: inteligentnost čustev* (*Upheavals of thought: the intelligence of emotions*, 2001), v katerem zagovarja kognitivno teorijo čustev, ki se napaja v stoiški misli, to pa je pomembno glede na to, kakšno vlogo pripiše čustvu strahu pri nestrpnosti. Dve povezani in pomembni deli sta še *Skrivanje pred človeškostjo: gnus, sram in pravo* (*Hiding from humanity: disgust, shame, and the law*, 2004) in *Od gnusa k človeškosti: spolna usmerjenost in ustavno pravo* (*From disgust to humanity: sexual orientation and constitutional law*, 2010), v katerih predloži prodorno analizo moralne psihologije sramu in gnusa ter jih izključuje kot sprejemljivi podlagi tako naših moralnih sodb kakor pravnih načel in pravil normativnega sistema, ker predpostavljata hierarhičnost in izključujeta svobodo, posebno z vidika, da neškodljivo ravnanje prikazujeta kot nesprejemljivo, pri tem pa ne ponudita nobenih prepričljivih razlogov. Vse to lahko vodi v nesprejemljive politike diskriminacije, podobno kakor je to pri verski diskriminaciji in nestrpnosti. Omeniti velja tudi delo *Politična čustva: zakaj je ljubezen pomembna za pravičnost* (*Political emotions: why love matters for justice*, 2013), ki znotraj okvira liberalne politične misli in razprave o družbeni pravičnosti razkriva pomen moralnih čustev in posebej zagovarja ljubezen kot pomembno na polju politične teorije in v javnem prostoru, saj ta v družbi ustvarja zavezanost skupnim ciljem in pozornost do drugih nasproti težnjam, ki izvirajo iz rivalstva, strahu, zamer, gnusa in iz zavisti. Naši izbrani tematiki najbližji pa sta deli *Spopad znotraj demokracije, versko nasilje in prihodnost Indije* (*The clash within democracy, religious violence, and India's future*, 2007) in *Svoboda vesti: v obrambo ameriške tradicije verske enakopravnosti* (*Liberty of conscience: in defense of America's tradition of religious equality*, 2008), v katerih raziskuje razmerja med demokracijo in verskimi ekstremizmi ter tudi drugimi oblikami nasilja, ki se sklicujejo na vero. Pri tem ključ za razumevanje teh fenomenov vidi v naši lastni razpetosti med samozaščito in odprtostjo za življenje z drugimi. Hkrati opozori, da še tako trdna zavezanost svobodi vesti in veroizpovedi za posameznika, kakor jo poznamo v tradiciji ZDA, ni odpora na pretnosti, če prihajajo iz verskih skupin, ki se želijo izvzeti iz skupnega okvi-

ra, in na druga sprevačanja govora o enakopravnosti v javnem prostoru. Vsaj deloma je bil motiv za tezo o novi verski nestrpnosti tudi njena osebna zgodovina, iz katere v pogovoru (Fraser 2012) in v knjigi (2012, 126) izpostavi predvsem izkušnjo odraščanja ob očetu z izrazito rasističnimi in antisemitskimi prepričanji. Delo *Nova verska nestrpnost* je drugače nastalo na podlagi kolumne o prepovedi nošenja burk in daljšega odgovora na polemiko, ki se je ob tem razvila.

Izhodišče za Nussbaumovo pomeni čudenje ob dejstvu, da evropski in severno-ameriški prostor, ki se zgodovinsko ponašata z razsvetljenim razumevanjem verske strpnosti v vseh njenih dimenzijah (Weiler 2005, 63) in tudi sebe razumeta kot vse bolj odprti in za raznolikost vključujoč prostor, počasi vse bolj drsita v nove oblike verske nestrpnosti. Resda ni mogoče zanikati dolge, predvsem evropske zgodovine z vero in religijami povezanega nasilja, vendar je bilo to epizodno omejeno, v novejšem času pa tudi razumljeno kot zadeva, ki jo je moralni napredek že pustil za seboj. Nove oblike v okviru nove verske nestrpnosti vključujejo med drugim prepoved (ali poskuse prepovedi) nošenja burk in naglavnih rut, prepoved gradnje minaretov in mošej, manifest in poboj Andersa Behringa Breivika na Norveškem, strah pred različnimi verskimi skupinami in podobno. Čeprav med omenjenim prevladuje islamska vera, ta vznik nove verske nestrpnosti za Nussbaumovo ni omejen zgolj nanjo; predvsem jo zanima verska nestrpnost kot takšna, ne glede na to, proti komu je usmerjena. Ena od razlag za ta vznik bi se lahko oprla na vlogo nacionalne identitete in na ideji pripadnosti in homogenosti, vendar vse to Nussbaumova zavrne kot ne preveč prepričljivo, kajti takšna nacionalna poenotenost in identiteta sta tako v evropskem kakor tudi v severnoameriškem prostoru v veliki meri resda zamišljeni, toda hkrati v sodobnosti prevladuje nacionalna ideja, ki ne zahteva nujno homogenosti, temveč članstvo na temelju skupnih ciljev in idealov. Med drugim ji v tem jasno pritrjuje Weiler, ko pravi, da »se v sodobni evropski tradiciji politična in narodna pripadnost domovini /.../ skladata z verskim pluralizmom, celo v državah, kjer obstaja uradna Cerkev« (2005, 61). Ta vznik nove verske nestrpnosti je presenetljiv tudi v luči razmeroma jasne in trdne ustavne ureditve ter močne zaščite svobode veroizpovedi in vesti znotraj obeh omenjenih prostorov (Nussbaum 2012, 1–19).

Kot vzrok za versko nestrpnost Nussbaumova izpostavi strah, za njegovo preseganje pa so zanjo ključne tri sestavine: (i) dobra politična in pravna načela enakosti in svobode veroizpovedi, (ii) kritično mišljenje in konsistentnost v naših prepričanjih in presojah ter (iii) kultiviranje sočutnega vživljanja v drugega in skrbi. V nadaljevanju bomo tako najprej obravnavali tezo o narcisističnem strahu kot izvoru nestrpnosti, nato pa predstavili izbrane vidike vseh treh gradnikov za preseganje te nestrpnosti.

2. Narcisistični strah kot izvor verske nestrpnosti

Strah ima kot čustvo po svojem izvoru v bistvu izrazito preživetveno funkcijo, saj nam omogoča navadno hiter in ustrezen odziv na nevarnost, a hkrati lahko kot podlaga vodi do nezanesljivega in nenapovedljivega ravnanja, to pa je lahko tudi zlorabljeno. Biološke podmene strahu razkrivajo, da je to razmeroma primi-

tivno čustvo, ki ne zahteva visoko razvitega kognitivnega aparata (npr. perspektivnega pogleda ali posebnega pojmovanja vzročnosti) in je evolucijsko zaznamovano. Po naravi ga zaznamuje stanje dvignjene pozornosti in je zato samo-osredotočeno čustvo, v smislu, da je solipsistično; govorimo o usmerjenosti na nas same, ki oži prostor drugih okoli nas, drugače od – na primer – sočutja, ki ta prostor širi (Nussbaum 2012, 25–29). Čeprav je strah vedno vezan na neko določeno resnično nevarnost oziroma problem, se zlahka premesti drugam, posebno če je ta proces pravzaprav posredovan z retoriko in ideologijo.

Pri novi verski nestrpnosti govorimo prav o problemu takšne premestitve, ki je spodbujena in vodi v to, kar lahko imenujemo kultura strahu in ideologija strahu. Strah se izvorno resda lahko napaja iz resničnih nevarnosti, vendar v kulturi strahu »reševanje temeljne človekove bojazni in strahov zamenjujemo z umetno ustvarjenimi zunanji mehanizmi urejevanja strahu, kar pa le še povečuje človekovo osamljenost in izločenost. Posledično je tudi urejevanje temeljnega (bojazni) in posebnih strahov še težje in vedno manj realno.« (Juhant 2012, 19) Kulturo strahu lahko opredelimo kot stanje družbe, v katerem strah prežema in zaobjema vse pomembne vidike človekovega življenja in v katerem je perspektiva strahu tiista, prek katere dojemamo svet okoli sebe (Strahovnik 2012, 52).¹ V izhodišču kulture strahu je prepričanje, da so posamezniki in skupnost kot celota soočeni z močnimi in uničujočimi silami, ki jih ogrožajo v samem obstoju (Svendsen 2008, 19). Tako strah pomeni okvir, skozi katerega oblikujemo razumevanje svojega izkustva in smisel, ki mu ga pripisujemo; zdi se nam, da živimo v prav posebno nevarnem obdobju in okolju (Furedi 2006, 19–20). Bauman (2006, 3) takšen strah opredeli z izrazi, kakor so »strah druge ravni«, »družbeno in kulturno reciklirani strah« in »izvedeni strah«. V takšnem kontekstu strah v nekem smislu nadomesti druge ideologije kot integrativne dejavnike in motivacijske sile in sam postane prevladujoča moč na polju političnega (Svendsen 2008, 16). V tem smislu tudi govorimo o ideologiji strahu.

Nussbaumova izpostavlja, da so na družbeni ravni to zelo zapleteni mehanizmi oblikovanja in razširjanja strahu prek kulture, politike in retorike, kajti družbeno okolje je polno novih »nevarnosti«, na katere nas evolucija ni nujno pripravila (2012, 29). Posebej se ti mehanizmi opirajo tudi na tesnobo, ki izvira iz zavedanja naših živalskih teles in iz naše ranljivosti, najpogubnejše posledice pa lahko nastanejo, ko se takšen strah združi z gnusom, ki je prav tako tesno povezan tako s telesnostjo kakor s prikritostjo in skrivnostjo. Govorimo lahko o tako imenovanem projiciranem gnusu, ki ga lahko prestavimo na nekatere skupine v družbi in te skupine tako zaznamujemo in oddelimo od drugih. Narcisizem nerazumnega strahu tako spregleda polno človeškost v drugem (drugače od ljubezni, sočutja ali žalovanja), kajti strah je le redko »moraliziran« tako, da ne bi bil zgolj ozko usmerjen sam nase. V tem smislu Nussbaumova opozori, da ga je že Dante opisal kot meglo, ki se naseli med nami in drugimi (2012, 55–8).

¹ Za celovito obravnavo dimenzij kulture strahu glej zbornika *Kako iz kulture strahu? Tesnoba in upanje današnjega človeka*, ur. J. Juhant, V. Strahovnik in B. Žalec (Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012), in *From Culture of Fear to Society of Trust*, ur. J. Juhant in B. Žalec (Münster: LIT Verlag, 2013).

3. Preseganje verske nestrpnosti

O srednja teza Nussbaumove je, da potrebujemo za preseganje nove verske nestrpnosti tri gradnike, in to: (i) dobra politična in pravna načela enakosti in svobode veroizpovedi, (ii) kritično mišljenje in konsistentnost v svojih prepričanjih in presojah in (iii) kultiviranje empatičnega vživljanja v drugega in skrbi za drugega. V nadaljevanju bomo tako najprej obravnavali tezo o narcisističnem strahu kot izvoru nestrpnosti, nato pa predstavili izbrane vidike vseh treh gradnikov za preseganje tega strahu. V nadaljevanju si bomo ogledali vse te tri gradnike in preučili, kako so povezani z versko nestrpnostjo.

3.1 Načela

Dobra pravna in politična načela svobode vesti in veroizpovedi, enakopravnosti in nediskriminacije so temelj boja proti verski nestrpnosti, saj vodijo demokratično politično prakso in usmerjajo naše odločitve. Nussbaumova na tem mestu zariše precej ostro razliko med severnoameriškim in evropskim zgledom urejanja teh vprašanj, pri tem da prvi temelji na pojmihi dostojanstva, ranljivosti vesti in upravičenosti do svobode vesti, drugi pa bolj teži k asimilaciji, h geografskemu razvrščanju, k sistemom državnih in priznanih Cerkva in k formalni toleranci.² Tudi če takšno ločnico zavrremo kot preveč ostro ali celo netočno, je kljub vsemu relevantno, kratko orisati, kje vidi Nussbaumova glavne razlike, ki zaznamujejo oba prostora. Temeljni pojem, na podlagi katerega je treba razumeti in razlagati pravna in politična načela, je človekovo dostojanstvo. To velja tudi, če tega dostojanstva ne moremo povsem dokončno in določno opredeliti; zato je bil ta pojem pogosto označen kot nekoristen, neuporaben ali celo škodljiv, posebno na polju bioetike (Macklin 2003; Pinker 2008). Nussbaumova – nasprotno – trdi, da je to kljub vsemu uporaben pojem, zlasti ker vendarle precej dobro razumemo vsebino tega pojma: povezujemo jo z enakim statusom in s spoštovanjem, ki iz njega izhaja (2012, 62).

Na podlagi tega oblikuje Nussbaumova naslednji splošni argument. Vsi ljudje imajo enako dostojanstvo. Oblasti ne smejo kršiti tega dostojanstva in morajo izkazovati spoštovanje in enakost. Vest, vključno s svobodo vesti in veroizpovedi, je zelo pomemben vidik človekovega življenja in je tesno povezana z dostojanstvom. Vest lahko s posegi in z omejitvami njene svobode tudi močno ranimo ali okrnimo, a to ne pomeni tudi izgube dostojanstva. Oblasti morajo tako zagotavljati kar največji možni obseg svobode, ki je še združljiv s svobodo za vse preostale (2012, 65–6). Pomembna pa je tudi analiza dveh pristopov oziroma pogledov na versko svobodo. Prvi model je model nevtralnosti in ga lahko pripišemo Johnu Locku, drugi pa je model prilagoditve, ki ga je razvil Roger Williams. Obema pogledoma je skupno to, da razumeta versko svobodo kot tisto, kar zahteva kar najširši obseg in kar lahko omejimo le zaradi izjemnih in tehtnih razlogov, kakor sta mir in varnost. Izhodišče za razumevanje verske svobode ni strpnost, ampak vpogled v po-

² Nussbaumova tukaj ne zanika pomembnosti tudi drugih modelov verske strpnosti, ki jih najdemo na primer tudi v Indiji ali v islamskem izročilu, a za to razpravo ji je pomembna ta razlika.

sameznikove notranje in neodtujljive pravice, ki izhajajo iz njegovega dostojanstva. Razlika med pristopoma je v tem, da model nevtralnosti stoji na stališču: zakoni ne smejo kaznovati verskih prepričanj in ne smejo biti diskriminativni, in to v smislu nedovoljevanja izkazovanja pripadnosti neki določeni veri ali praksi, ki so njej notranje, če so drugače enake ali podobne prakse dovoljene na drugih podlagah. Zgled bi bila na primer prepoved obrednega zakola živali, če drugače zakol živali v podobnih okoliščinah ne bi bil prepovedan. Model prilagoditve pa gre še dlje in zahteva izogibanje vsaki nepravčnosti, vključitev tudi ateistov in agnostikov in prilagoditev izbor »večine« tako, da lahko vključujejo tudi verske manjšine in dopuščajo izjeme v imenu verske svobode. Zgled takšne zakonske ureditve je bila v ZDA na primer izjema, da lahko pripadniki posameznih verskih skupnosti tudi med pričanjem na sodišču obdržijo svoja pokrivala na glavi. Nussbaumova izpostavlja, da je v ZDA pravzaprav zelo dolgo časa prevladoval model prilagoditve in da se šele v novejšem času uveljavlja delni obrat k modelu nevtralnosti, predvsem zaradi urejenosti pravnega reda, katerega praktični vidiki naj ne bi prenesli prevelike odprtosti za izjeme. kljub vsemu pa je model prilagoditve še vedno prevladujoč, tako da je verska svoboda razumljena kot temeljna pravica in ne zgolj kot privilegij, ki se mora vzpostaviti v političnem procesu.

Nussbaumova očita evropskemu prostoru, da s svojimi omejitvami verske svobode pravzaprav ne dosega niti modela nevtralnosti in da prav zaradi tega tudi na ravni načel oziroma njihovega razumevanja drsi v novo versko nestrpnost (Nussbaum 2012, 94). Nekateri sprejeti zakoni in prepovedi namreč ne vzdržijo Lockovega testa (npr. prepoved gradnje minaretov v Švici, omejitve pri nošenju verskih oblačil in simbolov). To ponazori s zgledom: v ZDA ob razpravi o gradnji oziroma rekonstrukciji muslimanskega verskega centra z mošejo in centra za skupnost na spodnjem Manhattnu blizu mesta napadov na WTC dne 11. septembra 2001 pravzaprav nobeden od pomembnih nasprotnikov tega projekta v javnem prostoru ni postavil pod vprašaj svobode veroizpovedi, češ da bi lahko uvedli prepoved te gradnje, ampak je bil njihov glavni argument, da bi takšen poseg pomenil pomanjkanje občutljivosti za žrtve napada in za njihove bližnje. Pri nasprotovanju torej ni bil vprašljiv poseg v vsebino pravice do svobode vesti (drugače od zgledov iz Evrope), ampak je bila nujna razprava o drugih moralnih vidikih te odločitve za gradnjo, ki bi utegnili biti pomembni.

In tudi ob obstoju dobrih pravnih in političnih načel pa zgolj to ne more biti zadosti za polno uveljavitev verske svobode, ampak »moramo gojiti duha zvedavosti, odprtosti in sočutja ter dobrotnosti do naših sosedov, ki bo preseгла zgolj naš lastni interes« (Nussbaum 2012, 96). Dobra načela ne stojijo sama zase, podpirati jih mora način videnja in čutenja, ki vključuje spoštljivo pozornost, dobrotnost in prijateljstvo, da so načela lahko stabilna tudi v obdobjih, ki jim niso najbolj naklonjena (Nussbaum 2012, 230–1).

3.2 Konsistentnost

Kakor smo že izpostavili, dobra pravna in politična načela niso dovolj. Nussbaumova tako tudi pravi, da so se »liberalni misleci osredotočali na pravne in ustavne poti do strpnosti, pri čemer pa so zanemarjali javno kultiviranje čustev in domišljije« (Nussbaum 2004, 45). Še pred tem sta temelj za polno uveljavitev teh načel konsistentnost v naših argumentih in kritično mišljenje. Konsistentnost je povezana z nepristranskostjo in s spoznanim življenjem, po drugi strani pa Nussbaumova nekonsistentnost povezuje z napuhom in z narcisizmom. Opozori na primer o iveri v očesu drugega in o brunu v svojem lastnem očesu (Mt 7,3–5; Lk 6,41–42), ki opozarja na nekonsistentnost v takšni obliki tega, da same sebe izvzamemo iz kriterija, ki ga postavljamo za druge. V odnosu do verske svobode je takšna nekonsistentnost tudi globoko nemoralna; govorimo o spregledu enake stvarnosti drugega (Nussbaum 2012, 102), njegovega enakega statusa in skupne človeškosti, ki ga pogosto spremljata nesprejemljivi narcisizem in sebičnost.

Nussbaumova prav na takšno nekonsistentnost pokaže pri argumentih, ki so bili predloženi v zagovor prepovedi nošenja burk oziroma podobnih verskih oblačil. Podoben zgled nekonsistentnosti, ki deloma izvira tudi iz narcisizma, je zanj francosko razumevanje laičnosti in laične države, ki odkrito privilegira neverujoče, ki je glede različnih prepovedi nekonsistentno (npr. dopušča izjeme na podlagi drugih razlogov, ne pa na podlagi verskih razlogov) in ki tudi znotraj različnih verskih skupnosti dela razlike. Na drugi strani se ji strategija gostoljubja in vključevanja kaže ne zgolj kot kretnja spoštovanja, ampak tudi kot strategija preudarnosti. Človekovo dostojanstvo ne zahteva le nekakšne svobode, temveč polno svobodo. Pluralistične družbe morajo občutljivo širiti ta krog pluralizma. Omejitve so lahko smiselne za zaščito jedrnih vrednot in politične kulture, a je najustreznejša pot prek izobraževalnega sistema in prek sprememb moralne občutljivosti. Vseskozi moramo biti pozorni na vsakršno diskriminacijo v javnem prostoru. Pristranskost moramo razumeti kot pomembno moralno napako (Nussbaum 2012, 136–8).

3.3 Empatija

Tretji gradnik v procesu preseganja nove verske nestrpnosti pa je empatija, »notranje oko oziroma pogled«, ki ga podpirata sočutna domišljija in spoštovanje. To je pripravljenost, da stopimo ven iz svojega jaza in vstopimo v svet drugega. To nam omogoča, da preprečimo fenomen »nevidnega drugega« oziroma »nevidnih drugih« (Nussbaum 2012, 139–40). Z drugimi besedami bi lahko to nevidnost opredeliti tudi kot spregled polne človeškosti drugega, ki je temelj vsake pravičnosti, oziroma kakor pravi Gaita, pravičnosti onkraj poštenosti: »Obravnavaj me kot človeško bitje, kot v polnosti tebi enakega, brez vsake vzvišenosti – ta zahteva (ali prošnja), bodisi da prihaja s strani žensk ali moških, temnopoltih ali belopoltih, je zahteva oz. prošnja po pravičnosti. Vseeno ne gre za pravičnost v zvezi z enako možnostjo dostopa do dobrin ali priložnosti. Gre za pravičnost, ki jo razumemo kot enakost glede spoštovanja. Šele ko je človeškost nekoga polno vidna in priznana, bo ta lahko obravnavan kot nekdo, ki lahko razumno in upraviče-

no sproži zahtevo po enakem dostopu do dobrin in priložnosti.« (Gaita 2000, xx–xxi) Načela se namreč ne uporabljajo sama, ampak najprej potrebujemo zaznavo moralno pomembnih značilnosti situacije pred nami. Poseben izziv za takšno sočutno domišljijo pa pomeni drugačnost oziroma oddaljenost tega drugega, kajti le tako si ga naredimo za stvarnega. Glavne ovire zanjo pa so spet strah, pristranskost in narcisizem. Vključujoča domišljija in empatija pomenita le en vidik sočutja in skrbi, a sta ključni, ker nas premikata v nasprotno smer kakor strah, to je v smeri drugega.

Narcisizem nas zavaja, ko nas prepričuje: lahko gremo skozi življenje z drugimi ljudmi, ne da bi sem nam bilo pri tem treba truditi na polju domišljije, empatije in skrbi, in to je ena od osrednjih oblik moralne zmote (Nussbaum 2012, 169). Izrodi se lahko v to, da zakone zaščite pravic razumemo kot veljavne le za nas same in da zanika dejanskost drugega in njegovo enakost. Sočutno vživljanje in zamišljanje lahko premagata ozkoglednost, in to na način, ki ga goli argumenti ne zmorejo, kajti prvo vključuje doživljajsko udeleženosť³ na drugem, a hkrati seže tudi prek tega in ocenjuje, kritizira in raziskuje vrednote, ki so vpete v situacijo, ter razbija hierarhije, stigmatizacije in nezasluženo trpljenje. To sočutje pa mora temeljiti na resnici, kajti šele ta resnica nam pomaga prek narcisistične fantazije in pomeni temelj za civilno prijateljstvo in uvid polne človeškosti drugega (Nussbaum 2012, 186–7). Na takšnem temelju se lahko tudi vzpostavi empatična družba diologa (Juhant in Strahovnik 2011).

Nussbaumova tako sklene, da preseganje oziroma premagovanje politike strahu zahteva celovit demokratični odgovor, odgovor, ki se je začel oblikovati že s Sokratovim pozivom k preučenemu življenju in h konsistentnosti moralnih nazorov in z atensko demokracijo, čeprav so obema vendarle umanjkali trije pomembni vidiki. Prvi je vidik polnega zavedanja različnosti in raznolikosti ter vključitve vseh skupin v demokratično življenje. Drugi vidik je spoštovanje človeških bitij, ki zahteva priznanje različnosti njihovih življenj in pravice, da si sami poiščejo dobro življenje. Tretji vidik pa je zvedava domišljija, ki poskuša seči onkraj domačnosti. Brez tega tudi dobra pravna in politična načela glede verske svobode in enakosti ostajajo krhka v času strahu in panika lahko hitro povzroči iztirjenje teh načel (s tem da si seveda prav tako ne smemo delati utvar glede resničnih groženj in nevarnosti, ki jih pomenijo, na primer, različne oblike skrajnih gibanj). Boj proti nestrpnosti je pomemben, kajti ta boj »rojeva le novo nestrpnost, kot tudi izrazi

³ Za pojma doživljajske udeleženosť in doživljajske solidarnosti glej Žalec (2010, 29; 2012). Žalec razume solidarnost kot pomembno podlago uresničevanja pravičnosti v družbi, nasproti pa ji lahko postavljamo izključevanje; solidarnost ima poleg instrumentalne vrednosti tudi notranjo oziroma neodvisno vrednost in jo je v smislu udeleženosť na življenju drugega mogoče razumeti kot temeljno moralno obvezo, katere kršitev vodi v zlo. Eno od izhodiščnih razumevanj solidarnosti je, da je to »življenjsko zadržanje do ljudi in idealov, ki jih imamo za zelo pomembne v našem življenju« (2012, 114); v tem smislu izključevanje drugih kot kršenje solidarnosti privede do zla. V tej povezavi Žalec uporabi tudi misel Davida Hollenbacha, ki solidarnost s človekovimi pravicami povezuje tako, »da so človekove pravice institucionalizacija človeške solidarnosti. To z drugimi besedami pomeni, da si vse družbene skupine zaslužijo vsaj minimalno solidarnost. Ker je solidarnost nasprotje izključenosť in večja ali manjša kršitev človekovih pravic pravzaprav pomeni večje ali manjše izključevanje, nas je to razmišljanje že privedlo do zadnjega pomena besede solidarnost /.../ v smislu udeleženosť v življenju drugega, ki bistveno vključuje doživljajsko solidarnost, se pravi udeleženosť v doživljanju drugega.« (2012, 117)

sovrastva napajajo obstoječa občutja nevarnosti in dovoljujejo ljudem, da svojo lastno agresijo vidijo kot legitimno samoobrambo» (Nussbaum 2004, 44).

4. Sklepne misli

Sklep lahko začnemo z ugotovitvijo, da Nussbaumova vsekakor ponudi smiselni okvir za razumevanje odnosa med versko svobodo in skupnostnimi politikami, ki pa ni relevanten zgolj za verske manjšine, ampak za verske skupnosti nasploh. Izhodišče je razumevanje strahu pred religijo v različnih prostorih ter vsebine moralnih načel in praks kot odzivov na ta strah. Res je, da se v danih zgledih osredotoča predvsem na islamsko vero, vendar je njen okvir razprave o verski nestrpnosti splošen. Kljub vsemu pa ostaja odprto vprašanje, ali ni to zgolj nekoliko vzvišen pogled ZDA na evropski prostor, saj je podlaga več očitkom verjetno res preveč posplošeni pogled, ki ne vidi posameznih odtenkov. Drugo vprašanje pa je, kaj postavlja religijo v bližino nasilja in kaj je torej globlja podlaga strahu.⁴ Zagotovo so vse te dileme večplastne in izgubimo pomembno vsebino, če se osredotočimo zgolj na vprašanje verske svobode.

Habermas (2008) označi sodobne družbe za postsekularne, pri tem pa meri na dejstvo, da v njih religija ohranja pomembno mesto in vpliv, medtem ko se moderna sekularistična prepričanost v to, da bo religiji izginila, vse bolj krha in izginja. To pa pred nami odpira pomembno normativno vprašanje: »Kako naj razumemo sami sebe kot člane post-sekularne družbe in kaj moramo vzajemno pričakovati od drugih, da bi v globoko utirjenih nacionalnih državah družbeni odnosi ostali civilni ne glede na porast pluralnosti kultur in verskih svetovno-nazorskih pogledov?« (Habermas 2008) Tako bi morali tudi razumeti širši okvir, v katerem se giblje Nussbaumova. Seyla Benhabib v povezavi s tem govori o politični teologiji, ki se obrača na nestabilno področje med religijo in javnim prostorom oziroma javnim področjem, med zasebnim in uradnim in med pravico posameznika do verske svobode in premisleki o varnosti in blaginji v imenu države (Benhabib 2011, 169). Priznava, da smo v sodobnosti »priča globalnemu porastu verskih fundamentalizmov in naraščajočih izzivov, ki jih postavljajo pred enega izmed ključnih temeljev procesa modernizacije, tj. ločitve vere in politike, teoloških resnic in političnih gotovosti. Sicer vedno krhek mejni zid med vero in javnim področjem je postal vse bolj propusten.« (Benhabib 2012, 167) Deloma gre to pripisati tudi procesu »obratne globalizacije«, v katerem posamezniki in skupine iz obrobja stopajo v prestolnice in v katerem se potem znova vzpostavlja lokalno. Pri tem pa mehanizmi demokratičnih ponavljanj ne delujejo vedno, kajti »v mnogih primerih vodijo bolj do izključevanj in marginalizacij kot pa do razširitve javnega področja z vstopom novih javnih igralcev in vzpostavitvijo novih besednjakov postavljanja zahtev« (17). Zdi se, da te razsežnosti postavlja Nussbaumova povsem na stran in se osredotoča zgolj na konsistentnost in nediskriminacijo v imenu verske svobode. Zato je

⁴ Ker »so religije tako močni vir moralnosti in skupnosti, vse preveč zlahka postanejo sredstva za izhod iz nemoči, ki se tako pogosto izraža v zatiranju in vsiljevanju hierarhije« (Nussbaum 2004, 44).

toliko bolj pomembna analiza Benhabibove, da je pri aferi z naglavnimi rutami v Evropi prvenstveno vprašanje politične teologije v kontekstu globalne ekonomije, tehnologije in medijskega sveta, v katerem nacionalna država vse bolj izgublja svoj vpliv in pomen in v katerem se dogaja deteritorializacija religij. Pri aferi naglavnih rut je bil pomemben tudi izziv suverenosti nacionalnih držav (v Franciji njeno načelo laičnosti), kajti afera je vključevala pomembne kulturne (pluralizacija identitet) in politične podmene in vsaka interpretacija, ki bi jo omejila zgolj na vprašanje verske svobode, bi bila v tem smislu pomanjkljiva (Benhabib 2011, 172; 2010, 151).

Kje vendarle iskati razloge za razlike med ZDA in evropskim prostorom? Vsekakor ni odločilna raven pravnih in političnih načel, kajti v obeh prostorih so ta načela podobna. Temelj pomeni Splošna deklaracija o človekovih pravicah, ki je skupna obema prostoroma in ki jasno določa, da se »vsi ljudje rodijo svobodni in imajo enako dostojanstvo in enake pravice. Obdarjeni so z razumom in vestjo in bi morali ravnati drug z drugim kakor bratje.« (1. člen) Nadalje pravi, da ima vsakdo »pravico do svobode misli, vesti in veroizpovedi; ta pravica vključuje svobodo spreminjati prepričanje ali vero, kakor tudi njuno svobodno, javno ali zasebno izražanje, bodisi posamezno ali v skupnosti z drugimi, s poučevanjem, z izpolnjevanjem verskih dolžnosti, z bogoslužjem in opravljanjem obredov.« (18. člen). Vse to pa dopolnjujejo še bolj podrobna načela iz Mednarodnega pakta o državljanskih pravicah in iz Deklaracije o ukinitvi vseh oblik nestrpnosti na podlagi vere ali prepričanja (Šturm, Drenik in Prepeluh 2004, 18–24). Za evropski prostor so pomembni tudi dokumenti OVSE, posebno pa Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin, ki v 9. členu jasno določa, da ima vsakdo »pravico do svobode misli, vesti in veroizpovedi. Ta pravica vključuje svobodo spremembe vere ali prepričanja ter svobodo, da človek bodisi sam ali skupaj z drugimi ter zasebno ali javno izraža svojo vero ali prepričanje v bogoslužju, pouku, praksi ali verskih obredih. Svoboda izpovedovanja vere ali prepričanja se sme omejiti samo v primerih, ki jih določa zakon, in če je to nujno v demokratični družbi zaradi javne varnosti, za zaščito javnega reda, zdravja ali morale ali zaradi varstva pravic in svoboščin drugih ljudi.« Nadalje pa opredeljujejo in ščitijo to svobodo tudi številne sodbe Evropskega sodišča za človekove pravice (Šturm, Drenik in Prepeluh 2004, 29–41). Tako moramo razliko iskati drugje. Siedentop (2003, 261; 273) opozarja na preživetje antiklerikalizma v Evropi (drugače od ZDA, kjer liberalizem ni bil izkrivljen na takšen način, je pa v obeh prostorih navzoč multikulturalizem kot tisti, ki spodjeda liberalizem); vidi ga resda kot prepreko za jasno prepoznavo moralne identitete Evrope, a je relevanten tudi v kontekstu naše razprave, kajti izguba ali nepriznavanje svoje lastne identitete lahko zlahka vodi do sentimentalnosti, zmedenosti, dvomnosti (Siedentop označi multikulturalizem kot navidezno gostoljubno stališče) in do odmika od moralnega univerzalizma. Ta odmik lahko politično kulturo zaniha nazaj v smeri tribalizma na eni strani in v smeri populistične moralne večine, ki ustavne in liberalne vrednote pušča ob strani, na drugi strani. Krščanski temelji moralne liberalne demokracije se zanj izkazujejo predvsem v pojmovanju »enake svobode«, v kateri se srečujeta individualizem in univerzali-

zem, takšna enaka svoboda pa izključuje prisilo. Vse to je za Siedentopa pomembno, »ker smo odkrili, da naše najosnovnejše mišljenjske navade – razlikovanje med religioznim in posvetnim, med javnim in zasebnim področjem, pa tudi spoznanje, da je pravovernost mogoče doseči s silo, resnično moralne vedenje pa predpostavlja izbiro – izvirajo iz krščanske kulture Evrope« (2003, 273; prim. Weiler 2005, 109). V tem smislu je multikulturalizem, ki v ospredje postavlja nove oblike liberalnega mišljenja, osredičene na skupine in skupinske identitete, grožnja tradicionalnemu liberalizmu. Svoboda skupin ni enaka svobodi posameznikov in iz teh dveh različnih poudarkov se rojevata dve različni obliki pluralizma, od katerih pa more le tista, ki poudarja enako svobodo, moralni univerzalizem in prostovoljnost (drugače od druge), voditi in trajnostno zagotavljati možnosti liberalne demokracije (Siedentop 2003, 273–84). Tako je tudi v vztrajanju pri tej prvi treba iskati razloge za del videza tega, čemur Nussbaumova pravi nova verska nestrpnost.

S temi premisleki lahko torej nastope nove verske nestrpnosti v evropskem prostoru razdelimo v več vrst. Prvo vrsto smemo povezati s posledicami zgoraj omenjeni težnji tribalizma in z odzivom populizma in »moralne večine«, ko govorimo o manku ustavnih vrednot (morda je dober zgled tega referendum proti gradnji minaretov v Švici). V drugo vrsto umestimo oblike nestrpnosti in diskriminacije, ki so vezane na obrambo svobode posameznika, vzajemnosti in zavezanoosti enakosti (ali pa je takšna obramba vsaj pristen motiv v ozadju), kakor bi to lahko zatrdili za zglede, ob katerih so v razpravi izpostavljeni resni pomisleki glede skladnosti posameznih verskih prepričanj in praks s to svobodo. V teh primerih so, kakor opozarja Siedentop, premisleki o strpnosti, o pluralizmu in o skepticizmu sekundarni. Tretja vrsta pa je verska nestrpnost, ki izvira iz nerazumnega strahu, iz nekonsistentnosti in iz nerazumevanja, o katerih govori Nussbaumova in hoče razširiti to na vse pojave, ki jih obravnava.

Nikakor ne gre zanikati nevarnosti, ki jih prinaša s seboj verski fundamentalizem (to jasno priznava tudi Nussbaumova), niti tega, da prav neki določen spor med zahodno liberalno demokracijo in političnim islamom vse bolj določa okvire politične razprave. Siedentop nekatere premene te razprave o nevarnosti fundamentalizma v Evropi vidi tudi kot posledico zmede glede svoje lastne identitete in trdi, da »varna podlaga za samoupravo v katerikoli družbi obstaja šele takrat, ko ta razume povezavo med moralno enakostjo in zahtevo po enaki svobodi« (Siedentop 2003, 292). Weiler (2005, 15; 69–75; 106–11) govori o kristofobiji v Evropi, o tem, da je Evropa v stanju zanikanja glede krščanstva in da ima to za posledico odmik od iskanja globlje identitete k površinski in poenostavljeni retoriki, ki združeni Evropi kot nečemu, kar je bilo že od začetka eminentno politični projekt, izmika tla pod nogami in ji onemogoča, da bi polno vstopila v odnos z Drugim(-i). To odpira vprašanje meja njene identitete in vprašanje težavnega srečevanja z identitetami, ki so morda celo korenito različne od njene. Pri tem srečevanju pa ima (oz. bi morala imeti) krščanska Evropa pred očmi »svetišče vesti« in svobodo posameznika; šele v tem se lahko pokaže prava disciplina strpnosti, kakor jo imenuje Weiler. Nussbaumova upravičeno opozarja (to je posebej relevantno tudi za slovenski prostor), da je v središče razprave treba postaviti razumevanje verske

svobode in s tem tudi temelje, ki jo podpirajo. V razčlembi spregleda nekatere razsežnosti razprave, ki so pomembne za evropski prostor, kljub vsemu pa ponudi uporaben okvir, predvsem za boj proti tistim oblikam nove verske nestrpnosti (tako nasproti verskim manjšinam kakor tudi večinam), ki se napajajo predvsem iz ne-razumnega strahu in iz preproste nemožnosti, živeti se v drugega, ki je drugačen od mene.⁵

Reference

- Bauman, Zygmund.** 2006. *Liquid Fear*. Cambridge: Polity Press.
- Benhabib, Seyla.** 2010. *Pravice drugih: tujci, rezidenti in državljani*. Ljubljana: Krtina.
- . 2011. *Dignity in Adversity: Human Right in Troubled Times*. Cambridge: Polity.
- Fraser, Giles.** 2012. Martha Nussbaum and the new religious intolerance. *The Guardian*, 29. 06. <http://www.theguardian.com/books/2012/jun/29/martha-nussbaum-new-religious-intolerance> (pridobljeno 1. 6. 2014).
- Furedi, Frank.** 2006. *Culture of Fear Revisited*. London: Continuum.
- Gaita, Raimond.** 2000. *A Common Humanity: Thinking about Love and Truth and Justice*. Abingdon: Routledge.
- Juhant, Janez.** 2012. Strah in kultura strahu. V: Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur. *Kako iz kulture strahu? Tesnoba in upanje današnjega človeka*, 9–20. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Juhant, Janez, in Vojko Strahovnik.** 2011. Ali je možna empatična družba dialoga? *Bogoslovni vestnik* 71:495–509.
- Macklin, Ruth.** 2003. Dignity is a Useless Concept. *British Medical Journal* 327:1419–1420.
- Nussbaum, Martha.** 2001a. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. New York: Cambridge University Press.
- . 2001b. *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2004a. *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*. Princeton: Princeton University Press.
- . 2004b. Religious Intolerance. *Foreign Policy* 144:44–45.
- . 2007. *The Clash within Democracy, Religious Violence, and India's Future*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- . 2008. *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*. New York: Basic Books.
- . 2010. *From Disgust to Humanity: Sexual Orientation and Constitutional Law*. New York: Oxford University Press.
- . 2012. *The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- . 2013. *Political emotions: Why Love matters for Justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Pinker, Steven.** 2008. The Stupidity of Dignity. *The New Republic*, 28. 05. <http://www.newrepublic.com/article/the-stupidity-dignity> (pridobljeno 1. 6. 2014).
- Siedentop, Larry.** 2003. *Demokracija v Evropi*. Ljubljana: Študentska založba.
- Strahovnik, Vojko.** 2012. Kultura strahu in kultura (za)upanja. V: Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur. *Kako iz kulture strahu? Tesnoba in upanje današnjega človeka*, str. 51–62. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Svendsen, Lars.** 2008. *A Philosophy of Fear*. London: Reaction Books.
- Šturm, Lovro, Simona Drenik in Urška Prepeluh.** 2004. *Sveto in svetno: Pravni vidiki verske svobode*. Celje: Mohorjeva družba.
- Weiler, Joseph H. H.** 2005. *Krščanska Evropa: Raziskovalna razprava*. Ljubljana: Študentska založba.
- Žalec, Bojan.** 2010. *Človek, morala in umetnost: Uvod v filozofsko antropologijo in etiko*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2012. Pomen(i) solidarnosti: zakaj je ljubezen vendarle lahko njena osnova. V: Tadej Pirc, ur. *Podobe solidarnosti*, Gornja Radgona: A priori.

⁵ Za razpravo ob pripravi prispevka se zahvaljujem Janezu Juhantu in Bojanu Žalcu.

Stanko Gerjolj

»Nasilni Bog« namesto nasilne ideologije: pedagoški diskurz

Povzetek: »Nasilni Bog« nedvomno pomeni izziv za pedagoško delo. Ker so primeri nasilja v religioznih besedilih, v Evropi predvsem v Svetem pismu, sestavni del humanistike in družboslovja, pa tudi osebnega življenja in najširšega družbenega dogajanja, s prakso podprta sodobna znanstvena in strokovna literatura odkriva vse več potreb po poglobljenem interdisciplinarnem raziskovanju tovrstnih vprašanj; pri tem kot konstitutivni dejavnik splošne pedagogike vse bolj prepoznavno vlogo igra religijska pedagogika. Ob ustrezni hermenevtiki dobra religijska pedagogika lahko po eni strani zastavi vprašanja nasilja v Svetem pismu tako, da ni le razlog za zgražanja in protiversko vzgojo, marveč pomeni tudi pozitivne izzive tako za osebno rast kakor za oblikovanje strategij nenasilnega razreševanja medosebnih in družbeno spornih položajev. Predvsem pa kritična, a ne protireligijska refleksija z nasiljem prežetih bibličnih besedil prinaša velik prispevek k preseganju potreb po ustvarjanju nasilnih ideologij, ki so zlasti takrat, ko se preoblikujejo v politični totalitarizem, neprimerno nevarnejše od »nasilnega Boga«.

Ključne besede: nasilje, Bog, Sveto pismo, ideologija, totalitarizem, (religijska) pedagogika

Abstract: »Violent God« instead of violent ideology: a pedagogical discourse

»Violent God« doubtlessly represents a certain challenge for pedagogical work. As examples of violence in religious texts, in Europe primarily in the Bible, form a constitutive part of humanities and social sciences, as well as of personal life and broader social fabric, modern scientific and professional literature and practice have been finding an increased need for more thorough interdisciplinary investigation in such issues, where religious pedagogy plays an increasingly recognizable role as a constitutive factor of general pedagogy. Given appropriate hermeneutics, good religious pedagogy can on one hand pose questions regarding violence in the Bible in such a way that it is not reason for scandal and anti-religious education but comprises positive challenges for personal growth as well as for the formation of strategies for nonviolent resolution of interpersonal and societal disagreements. Moreover, a critical but not antireligious reflection of biblical texts that contain violence offers a significant contribution toward overcoming the need for the creation of violent ideologies that are, particularly when they transform into political totalitarianism, incomparably more dangerous than »violent God«.

Key words: violence, God, the Bible, ideology, totalitarianism, (religious) pedagogy.

Nasilne ideologije se neredko idejno napajajo v religijskih besedilih. To velja tudi za komunizem in nacizem kot ideologiji, ki sta vsaka na svoj način utemeljevali totalitarizem. Najbrž so primeri nasilnih ideologij izzivali dodatno potrebo po poglobljenem raziskovanju prepletanja med opisi nasilja v Svetem pismu in nastopi ideološkega nasilja tako v različnih zgodovinskih obdobjih kakor v današnjem času. Čeprav biblična znanstvena literatura pozna precej študij na temo nasilja, je vendarle pri potrebah sodobnega časa pomembno iskanje stika s konkretnim človekom v konkretnih okoliščinah, to pa omogoča le interdisciplinarni pristop, ki dovoljuje tudi alegorične razlage; z vidika zgodovine interpretacij niso nič novega (Jenkins 2001, 193). Pri tem pa se seveda predpostavlja, da se znanstveniki in strokovnjaki različnih disciplin med seboj spoštujejo in upoštevajo (Juhant 2013). V skupnem iskanju poti, ki vodijo v smeri preseganja potreb po nasilju, sta bolj kakor »nova znanost« potrebna »nova volja« in medsebojno zaupanje (Weaver 2013, 104–5). Na teh podlagah si lahko obetamo, da »nasilni Bog« ne bo ovira niti za splošno niti za versko vzgojo, marveč bo vabilo za vzgojo, ki spreminja človeka in ga spodbuja k osebnostni rasti.

1. Religiozna zaznava nasilnih političnih ideologij

Nasilne ideologije tako ali drugače vedno težijo po totalni moči, to pa pomeni, da se prej ko slej začnejo spogledovati s totalitarizmom. Večinoma vsebujejo veliko religioznih karakteristik, in to ne glede na to, ali temeljijo na religioznem ali ateističnem pogledu na svet in na življenje. Razlika je le v tem: tvorci na neki določeni religiji temelječih ideologij navadno razlagajo Boga tako, da ga lahko zlorabljajo in z njim opravičujejo nasilje, tvorci ateističnih nasilnih ideologij pa iz zavesti ljudi odstranjujejo Boga in na njegovo mesto postavijo politične idole, na katere obesijo največkrat enako religijsko strukturo, kakor je udomačena v njihovem okolju.

Ko si nasilne ideologije, ki se navezujejo na konkretne religije, »izposodijo« Boga in z njim utemeljujejo politično nasilje, največkrat izberejo tiste dimenzije religioznosti, ki jih je možno vpeti v dosego političnih ciljev.¹ Ob tem velja poudariti, da tvorci tovrstnih nasilnih političnih ideologij religiozno razsežnost življenja največkrat zlorabljajo kot pomoč tako za bolj prepričljivo identifikacijo »sovražnika« kakor za stopnjevanje motivacije za izvajanje nasilja. Neredko se ti primeri navezujejo na nerazrešene zgodovinske napetosti, hkrati pa so prepleteni tudi z vprašanji mednacionalnih sporov.² Pri tem so jim brez dvoma v pomoč zgledi nekaterih militantnih in militarističnih prvin in struktur, ki jih je moč zaznati tudi v raznih

¹ V nekoliko drugačen kontekst sodi islam, ki bi zahteval samostojno razpravo. V tem prispevku ostajamo v kontekstu judovsko-krščanskega izročila in edukativnih izzivov, ki se porajajo na polju ideološkega nasilja, vpetega v slovenski in v evropski življenjski prostor.

² Kot zgled lahko navedemo dinamiko nasilja na Irskem, precej prvin nasilja, prepredenega z religijskimi razsežnostmi, pa seveda zasledimo tudi v procesu nasilnega razreševanja napetosti po razpadu komunizma, tako na Balkanu kakor v prostoru nekdanjega vzhodnega političnega bloka.

religijskih skupnostih in skupinah. Je pa bolj ali manj jasno, da je to politična zloraba religije, pri kateri religiozna razsežnost ne igra pomembne vloge (Finke in Harris 2012, 53). Kljub primerom sodelovanja pri spodbujanju nasilja se je krščanstvo skozi bogato zgodovino in izročilo naučilo tudi sprotne refleksije in tako – tudi na ekumenski ravni – goji permanentno evalvacijo. Ta evalvacija seveda ne zaznava le mirovnih potez nenasilja, marveč prepoznava tudi potrebo po nenehnem (permanentnem) nadaljnjem učenju (Weaver 2005, 57).

Bolj nasilne in zapletene so ideologije, ki koreninijo v nasilju do religije, hkrati pa ustvarjajo svojo lastno religijo. Značilna zgleda tovrstnih nasilnih ideologij sta ideologija nacizma in ideologija komunizma, ki sta se obe transformirali v najbolj grobi obliki političnih totalitarizmov. Ob tem je zanimivo, da v času nastajanja nobena od navedenih ideologij ni postavljala v ospredje antiteističnih in protireligioznih usmeritev. Stalin kot najbolj grob aplikant komunistične ideologije se je spogledoval celo s teologijo, Hitler pa naj bi idejo o arijski rasi kot »izvoljenemu ljudstvu« črpal iz Svetega pisma, ko je po poročanju nekaterih raziskovalcev ozadij nacistične ideologije in njegovega osebnostnega profila pomen te biblične ideje preprosto prenesel na nemški narod oziroma arijsko raso. Sebe je seveda prepoznal kot vodja, ki bo popeljal svoj narod oziroma »raso« do »obljubljene dežele«: v svojih načrtih jo imenuje »življenjski prostor«, obsega pa bolj ali manj celotno Evropo (Kerschaw 1998, 299; Kletzin 2000, 40). Ko je v svojo vizionarsko ideologijo vključil na rasizmu utemeljeni nacionalni socializem, je svoji stranki NSDAP (*Nationalsozialistische deutsche Arbeiterpartei*) hitro začel dodajati naravo nekakšne nadkonfesionalne skupnosti, ki v preseganju konfesionalnih razlik in v neomajni pripadnosti stranki in njenemu vodju lahko izpolnijo božjo voljo s tem, ko se kot aktivni kristjani borijo proti judovskemu zlu. Hitler je videl Jude namreč po eni strani kot nekakšne »nadjudi«, ki pa so zapadli v zlo in vodijo človeštvo v apokaliptični propad, zato je boj proti njim pravzaprav »božje delo« (Friedländer 2007, 115).

Vzporedno s pridobivanjem moči je Hitler ustanavljal tudi svoje mladinske organizacije tako za fante kakor za dekleta. Politično je igrala pomembnejšo vlogo Hitlerjeva mladina (*Hitlerjugend*), ki se je ukvarjala z vzgojo fantov. Če sta obe organizaciji na začetku omogočali dvojno članstvo, sta vzporedno z rastjo Hitlerjeve moči obe gibanji postajali vse bolj totalitarni. Članstvo je bilo za neko določeno starost avtomatično, hkrati pa je bilo prepovedano vključevanje v katerekoli druge dejavnosti, bodisi v Cerkvi bodisi v družbi. Tako je nacionalnosocialistična ideologija postajala vse bolj proticerkvena in protikrščanska, religiozni naboj takratne družbe pa je vključevala v oblikovanje svoje lastne »arijske religije«, ki je bila seveda v službi krepitve kolektivne arijske identitete (Bärsch 2005, 75). To je prevze-lo vlogo nacistične ideološke vzgoje, ki se je v več primerih celo preimenovala v vzgojo za »nacionalnosocialistični svetovni nazor«, duhovnikom pa je bil prepovedan vstop v šole (Rüther b.l.). Seveda so se paralelno s pretvarjanjem verskega pouka v nacistično propagando ukinjale tudi zasebne šole (Rüther b.l.), s tem pa si je Hitler na podlagi vseobsegajočega in totalitarnega ideološkega ustroja podrgel celotni vzgojni in izobraževalni sistem.

Podobno kakor za nacizem velja za komunistično ideologijo, da je posvečala veliko pozornost ideološki prevzgoji mladih generacij (Schubert-Weller 1993, 54). Tudi komunistična ideologija je prepletena z mnogimi religioznimi elementi, pa tudi »rojevala« se je – vsaj v svoji aplikativni razsežnosti – blizu teologije. Za obe ideologiji velja še to, da sta religioznemu hrepenjenju po odrešenju odvzeli razsežnost transcendentnosti in s tem dosegli, da je odrešenje postalo njihov politični projekt (Gentile 2000, 18). Znakov neposrednega nasprotovanja (ruski pravoslavni) Cerkvi tudi v začetnih poskusih komunistične ideologije ni zaslediti, čeprav se zelo hitro začne kristalizirati njen nasilni karakter (Marsh 2014, 54–5). Tako se komunistično gibanje po eni strani vse bolj odločno identificira kot protiverska in predvsem proticerkvena ideologija, po drugi strani pa v svoj ustroj vključuje in zlorablja več prvin religije okolja. V borbi za monopolno pozicijo na področju »odrešenjske politike« je razumljivo, da za komunizem vsako drugačno mnenje pomeni »heretično religijo«, njeni predstavniki pa »objektivne sovražnike«. Totalitarnistične poteze komunistične ideologije se kažejo že v njeni »odrešenjski« strategiji, ki izpostavlja zavzetje centrov politične moči, ko bodo nosilci komunistične politike lahko odigrali »odrešilne (soteriološke) sakralne vloge«, ki jih bodo podpirale tako različne oblike ritualov kakor moralno nedotakljiv kult osebnosti (Riegel 2005, 16–7).

Najbolj priročno ozadje za uresničevanje komunistične ideologije je bila seveda krščanska vera kot religija okolja, saj so morali obrede, ki so jih bili ljudje navajeni iz cerkvenega bogoslužja, le profanizirati in jih prepojit z drugačno vsebino. Prvine komunističnih ideoloških iniciacij so zelo dobro izrabile značilnosti krajevnih Cerkva (23), temelji pa so seveda vseskozi ostali enotni za celotni komunistični blok, ki se je navezoval na rusko komunistično izročilo. Najprej so komunisti cerkvene zakramente krščanske iniciacije v profani obliki ponovili v kontekstu komunističnih iniciativnih stopenj,³ pozneje pa so začeli ovirati in končno v mnogih primerih nasilno prepovedovati in preprečevati zakramentalno vzgojo v Cerkvi. Komunizem je zlasti na vzgojnem področju prevzel večino socioloških značilnosti Cerkve in jih prilagodil svojim potrebam in ideologiji.

V totalitarizmu, v katerem je vzgojni sistem po pravilu podsistem političnega ustroja in tudi njegovo ogledalo, njegovi nosilci diferencirajo vso življenjsko realnost na »našo« in na »tujo« oziroma sovražno, ljudi pa na »naše« in na »sovražnike«.⁴ O tem, kdo je »naš« in kdo »sovražnik«, odloča partija, ki si poleg centrov moči lasti tudi vlogo »nezmotljivega učiteljstva« (26). Ta izsiljena polarizacija družbe in življenja v njej je bila značilna tako za dogajanje v javnosti kakor za pedagoško delo. Iz analize družboslovnih učbenikov, ki so se v Sloveniji upora-

³ Po »socialističnih krstih« je bila, na primer, v komunizmu zelo znana takratna Vzhodna Nemčija. Preostale iniciativne korake, ki so spominjali na cerkvene zakramente (npr. prvo sveto obhajilo – sprejem v cibicane in sveta birma – sprejem v mladinsko organizacijo), pa so uporabljali v komunističnih državah Vzhodne Evrope (Gerjolj 1997, 145).

⁴ Čim izrazitejša so ideološke polarizacije in čim močnejši so politični pritiski, tem večja je v takšnih primerih tudi motiviranost za oblikovanje odporiških skupin, ki v svoje strategije vključujejo tudi nasilje in se vsaj v začetni fazi zelo pogosto formirajo na podlagi verske pripadnosti (Finke in Harris 2012, 67).

bljali v osemdesetih letih prejšnjega stoletja na stopnjah obveznega in srednješolskega izobraževanja, je mogoče ugotoviti, da je bila polarizacija družbe načrtovan projekt komunističnega vzgojnega in izobraževalnega koncepta,⁵ čeprav si je ta koncept načelno in formalno vedno prizadeval za homogenizacijo in strpnost v pedagoškem delu. Drugače pa je razdvojenost med »besedo in dejanjem«, med navidezno in dejansko resničnostjo, med teorijo in prakso na vseh življenjskih in delovanskih področjih v obdobju komunizma ena od njegovih temeljnih značilnosti, ki po eni strani ponazarja njegovo notranjo konfliktnost in krhkost, po drugi strani pa je nekakšen »igralni prostor« za vsakokratne razlage in teoretične utemeljitve krutosti in nasilja pri uničevanju »sovražnikov« (43). To pomeni, da totalitarizem gradi ideologijo, s katero svoje nasilje in brutalnosti tudi teoretično opravičuje in uveljavlja (Stres 1996, 105), neredko celo s sklicevanjem na Sveto pismo.

2. Nasilje v Svetem pismu in religijska pedagogika

Kljub božjemu navdihu in presežnim razsežnostim svetopisemskih besedil je znano, da so se ta besedila oblikovala v konkretnih zgodovinskih okoliščinah in kontekstih, čeprav seveda o njih ne govorijo neposredno, predvsem pa zunanji opisi nekaterih dogajanj niso v središču temeljnega sporočila. Zaradi nevarnosti napačnega, predvsem preveč dobresednega razumevanja je v preteklosti marsikdaj vodstvo Cerkve odsvetovalo prebirati Staro zavezo, pri bogoslužju pa se še vedno dogaja, da se deli z nasilno vsebino preprosto izpustijo (Jenkins 2011, 201–8). Dejansko so nekateri deli tako prežeti z nasiljem, da bralci in bralke beril pri bogoslužju ob sklepu le s težavo izrečejo »To je božja beseda«. Na račun »nasilnega Boga« se zlasti v površnih in neznanstvenih medijih najde vse več izkrivljenih razlag, ki se postavljajo v službo populističnega zgražanja in zavračanja krščanstva. Ob dejstvu, da Evropa živi (tudi) iz biblično-krščanskih korenin, se kaže vse večja potreba po bolj poglobljeni refleksiji religijskih besedil in vsebin, na podlagi tega pa bo sodobni človek ne le manj izpostavljen zlorabam, marveč tudi bolj odprt za črpanje duhovne in duševne hrane, ki jo daje na voljo to religiozno izročilo (Carroll 2001, 114). Če se je v preteklosti dogajalo izrivljanje religijskih in religioznih razsežnosti s pedagoških, pa tudi z drugih družboslovnih in humanističnih področij, hkrati pa še izključevanje pedagoških vprašanj iz teoloških in iz bibličnih disciplin, se zadnja desetletja trend spreminja in vse bolj v središče znanstvenega raziskovanja in pedagoško izobraževalnega dela postavlja interdisciplinarne pristope s težnjo po holistično-hermenevtičnih refleksijah (Nipkow 1998, 96).⁶ Ob »ponovnem odkritju religije« (Nipkow 1998, 105) dobiva religijska pedagogika na polju

⁵ Kvantitativna analiza omenjenih družboslovnih učbenikov pokaže, da je bila v vsebina, ki je podpirala ideološko diferenciacijo in s tem ustvarjala »sovražnike«, pomemben del učnega gradiva, saj je z ideološkimi sporočili prežetih kar 43,35 % enot družboslovnih učbenikov, na zadnji stopnji obveznega izobraževanja pa je takšnih vsebin celo nad 50 % (Gerjolj 1997, 34–5).

⁶ To zaznavajo tudi nekatera poročila študij PISA in postavljajo pred nove izzive tako teološke in seveda biblične discipline kakor edukativne znanosti (Dangl 2013, 12).

splošne vzgoje in izobraževanja vse večjo veljavo predvsem pri spodbujanju religioznega odraščanja v tem smislu, da daje priložnosti za teološko »pojasnjevalno refleksijo«, ki bo omogočala osebne odločitve na področju religioznega življenja (Englert 2008, 773–4). Prav v povezavi z vzgojo za zmožnost presojanja in odločanja je poklicana religijska pedagogika, da ponudi svoj prispevek k splošni pedagogiki. To seveda ne pomeni, da bi morala potekati religijska vzgoja le na kognitivni ravni. Dobrodošla je doživljajska in izkustvena raven vzgoje in izobraževanja, vendar z možnostjo osebnega presojanja (Krennerich 2013, 296) in brez misijonarske indoktrinacije in prisile (Dietze 2009, 243). Pluralizem različnih mnenj tako dobiva v vzgoji in v izobraževanju vse več veljave. Zato je še toliko pomembnejše, da na podlagi kritične refleksije predelamo stereotipne oblike nasilja, ki s svojimi nastopi neredko ustvarjajo nove spore in bodisi z avtomatizmi ponavljanja bodisi z agresivnim in neargumentiranim zavračanjem sprožajo vedno novo sovraštvo. Nereflektirane podobe svetopisemskega, predvsem starozaveznega Boga omogočajo namreč oboje: tako ponavljanje njegovih nasilnih dejanj kakor zgražanje in nasilno zavračanje vsega in vseh, ki se po njem usmerjajo (Jenkins 2011, 181). V tem kontekstu sodi religijska pedagogika vsekakor med temeljne prvine splošne pedagogike.

3. »Nasilni Bog« razbremeni človeka

V bibličnem izročilu prvo neposredno nasilno dejanje opravi Bog, ko naredi Adamu in Evi obleko iz živalskih kož.⁷ V skladu z logiko narave smemo predpostavljati, da je bilo za to potrebno »dejanje nasilja« nad živalskim svetom. Res pa je, da je Bog storil to dejanje nasilja iz ljubezni do človeka in v želji, da ga zaščiti.

Od tod dalje se nasilje v Svetem pismu dogaja na treh ravneh. Na prvi ravni človek ravna nasilno, ko izvaja različne oblike klavnih in žgalnih daritev, to pa utemeljuje z odnosom do Boga. Včasih se za takšno dejanje odloči sam,⁸ drugič mu naroči Bog ali ga k temu vsaj spodbudi. Na drugi ravni človek – po božjem naročilu ali vsaj navdihu – izvaja nasilje nad človekom, ko se vojskuje in ubija, nikakor ne le v samoobrambi. Na tretji stopnji pa v Svetem pismu neredko Bog kar sam ravna nasilno tako nad naravo kakor nad človekom, a vedno zaradi človeka. Na vseh treh ravneh izvaja Bog – posredno ali neposredno – nasilje vse do Nove zaveze, ko daruje svojega Sina. K temu velja dodati, da v tej daritvi sodeluje Jezus prostovoljno in aktivno in prav ta njegova strategija ga povzdigne v zmagovalca nad nasiljem (Weaver 2005, 49, 54). Od tod dalje starozavezne oblike nasilja v božjem imenu niso več potrebne.

Strategija religijske pedagogike, ki zagovarja kristocentrični pristop in pri tem opušča starozavezna besedila kot nekaj za sedanjost nepomembnega, v nekem smislu nekoliko pomiri vzgajanca, dejansko pa ne zadosti sodobnim pedagoškim izzivom.

⁷ »Gospod Bog je naredil človeku in njegovi ženi suknji iz kože in ju oblekel.« (1 Mz 3,21)

⁸ Abel se je, na primer, sam odločil in daroval Bogu »od prvencev svoje živine« (1 Mz 4,4).

Prav v tem kontekstu je k razvoju krščanske pedagogike veliko prispeval René Girard, ki je s svojim pristopim sprožil obilo dodatnih različic na temo (pedagoškega) soočanja z vprašanji nasilja (Baumann 2013, 29). Nedvomno kvalitetno pedagoško delo podpira holistične pristope, ki upoštevajo Aristotelovo načelo, da je »celota več kot vsota njenih delov« (Neuhold 2013, 36), vendar to ne dovoljuje zanemarjanja posameznih delov, zagovarja pa njihovo postavljanje v kontekst celote. A nasilje tudi v kontekstu s celoto ostane pedagoško neopravičljivo (Baumann 2013, 47). Če kod, potem prav pri pedagoškem delu velja pravilo, da cilj ne posvečuje sredstev.

Delno vprašanje nasilja osvetli dejstvo, da se Bog vedno postavi na stran šibkejšega (McLaren 2010, 75). Nasilje, ki ga z božjo podporo izvede šibkejši človek, še vedno ostaja vprašljivo sredstvo za doseg še tako plemenitih in osvobajajočih ciljev, prepoznamo pa v tej dramatiki nasilja Boga, ki je na naši strani, ko smo v stiski in je dovolj »močan«, da lahko nekaj spremeni in se splača vanj zaupati. Zlasti nasilje, ki ga opisuje Druga Mojzesova knjiga, je v službi sporočila, da je Bog vedno na strani zatiranega človeka in da človek in narod ali druga skupnost v komunikaciji z njim v še tako brezizhodnem položaju lahko najde vir upanja in moči za spremembe v osebem življenju ali širšem družbenem kontekstu (Oberforcher 1988, 156). Nasilje tedaj preneha biti vabilo za ponavljanje, spremeni se v sliko upanja in vere. Seveda tudi v teh primerih še vedno govorimo o podobah Boga in ne neposredno o Bogu (Baumann 2006, 17).

Na področju upanja in vere nas »nasilni Bog« še močneje nagovori na tretji stopnji bibličnega izvajanja nasilja. V skrajnih stiskah, ki jih opisujejo žalostinke, človek nima moči niti za izvajanje nasilja. Tako Boga ne prosi za podporo, marveč ga prosi, naj on sam izpelje nasilje in tako reši človeka, narod ali skupnost. Bog ga seveda usliši in se spremeni v pravega nasilneža. Ta šokantna poteza Boga je za človeka odrešilna. Bog mu namreč po tej poti prepričljivo sporoča, naj takrat, ko ga v stiski navda želja po maščevanju in nasilju, to prepusti njemu, bo že on uredil. V tem namreč, da lahko človek v stiski delegira Boga za izvajalca nasilja, se človek tej potrebi odpove. Ta »hermenevtika delegiranja« (Dangl 2013, 22) človeka razbremeni, saj postane nasilje »božja zadeva« in naj se človek vanjo ne vtika. Vsako izvajanje nasilja tedaj postane »greh blasfemije«, ko se človek postavlja v vlogo Boga.⁹ Paradoks te pedagoške hermenevtike je torej v tem, da prav nasilni Bog človeka spremeni v miroljubnega in nenasilnega vernika. V trenutku, ko Bog prevzame vlogo nasilnega uničevalca, molivca sprost in ga osvobodi destruktivnih teženj, ohrani pa ga v hrepenenju po pravičnosti, po miru in po spremembah v življenju (Zenger 1994, 162). Psalmi vseh vrst, ki v pesniški obliki strnjeno pripovedujejo o človekovih življenjskih in religioznih izkušnjah, so torej molitev, ki človeka vabi k permanentni refleksiji in ga tako religiozno in osebno vzgaja in oblikuje – ne v smislu misijonarske indoktrinacije, marveč prav v smeri krepitve zmožnosti celostnega pogleda na življenje in usposabljanja za oblikovanje odločitev o temeljnih življenjskih in verskih vprašanjih.

⁹ Zelo dober zgled je Psalm 18, v katerem v prvem delu človek izvaja nasilje, potem pa to delo prevzame Bog sam; človek se spremeni v nenavadno pohlevnega vernika (Dangl 2013, 23–6).

4. Biblično nasilje kot intrapersonalna komunikacija

Biblično nasilje v pedagoškem kontekstu lahko reflektiramo tudi na ravni intrapersonalne komunikacije, v kateri v skladu z nekaterimi smermi globinske psihologije posamezni liki nagovarjajo različne plasti naše osebnosti (Römer 2013, 118). Seveda marsikatero svetopisemsko pripoved lahko pedagoško interpretiramo tudi tako, da jo povežemo z dinamikami kolektivnih zavesti, pa tudi kolektivnega nezavednega. Na takšen način lahko na primer celotno Drugo Mojzesovo knjigo, polno nasilja in brutalnega ubijanja, prepoznamo tudi kot dinamiko katarzičnega očiščevanja posameznika, naroda ali skupnosti, ki hrepeni po samostojnosti in svobodi.

V zloglasni »bitki z Amalečani« (2 Mz 17,8–13), v kateri je govor o prvem vojaškem spopadu, ki ga na Mojzesovo pobudo izvedejo Izraelci, z uporabo psihopedagoške refleksije prepoznamo celotno dinamiko empatične intrapersonalne in religiozne komunikacije, potrebno za premagovanje vseh tistih »sovražnikov« oziroma negativnih in razdiralnih vsebin, ki ogrožajo moralno in etično življenje posameznika in skupnosti. Seveda je to najbrž opis kake konkretne bitke, ki jih med takratnimi plemeni ni manjkalo. Njen opis je – tudi z vidika kontekstualizacije – zanimiv z vidika odrešitjske zgodovine izvoljenega ljudstva (Friedman 2001, 227). Pedagoško pa spregovori šele, ko opisano »nasilje« ponotranjimo in tako predelamo, da nas začne spreminjati.

Amalek tako po svojem zgodovinskem in rodovniškem oziroma plemenskem izročilu kakor po fenomenološki razlagi imena prinaša nekoliko bolj trgovski in marketinški pogled na življenje in v tem smislu pomeni predvsem »duhovnega sovražnika« (Jenkins 2011, 143). Njegov praded Ezav¹⁰ je že v otroštvu prodajal prvorojenstvo in tako etična načela in vrednote podrejal zadovoljevanju trenutnih materialnih potreb (1 Mz 25,29–34). Zato ni čudno, da so po mnenju nekaterih razlagalcev postali Amalečani sinonim za »bando brez zakonov« (Janzen 1997, 122), ki ogroža že dokaj urejeno in strukturirano Mojzesovo skupnost. V tem kontekstu bitka z Amalečani postane edukativno zgovorna, saj se za njo skriva boj med duhovnostjo oziroma religioznostjo in materialnostjo oziroma koristoljubnostjo, med etično načelnostjo in materialističnim pragmatizmom. To je svojevrstna bitka med dobrim in zlom, ki se na poseben način dogaja v vsakem posamezniku in v vsaki skupnosti.

Čeprav je zmaga »božje delo« (Janzen 1997, 122), Sveto pismo zanimivo izpostavlja, kako je konec bitke odvisen od Mojzesove drže rok. Dokler je zmožen držati roke kvišku – to simbolizira molitveno in hkrati zmagovalno držo –, Izraelci zmagujejo; ko pa mu roke upadejo, začnejo izgubljati bitko. K sreči ima ob sebi brata Arona in Hura, ki ga podpirata v molitveni drži, da to privede Izraelce do končne zmage.

Transformacija bitke Izraelcev z Amalečani v sodobno edukativno problematiko nam sporoča, da je za uspešno premagovanje razdiralnih in negativ-

¹⁰ Amalek je sin Ezavovega prvorojenca Elifaza (1 Mz 36,10–12).

nih oziroma grešnih vsebin, ki ogrožajo življenje, potrebna molitev – individualna in občestvena. Ta molitev je pravzaprav odločilna. Življenje je marsikdaj nepredvidljivo in še tako trdna osebna vera, upanje in zaupanje lahko začnejo slabeti in se izgubljati v težkih preizkušnjah. Tako nam Sveto pismo občutno in hkrati slikovito in prepričljivo sporoča, da je občestvena molitev, v kateri drug drugega podpiramo v veri, upanju in ljubezni, močnejša. Šele z molitvijo smo zmožni premagati izzive in nevarnosti, ki se nam kakor »Amalečani« postavljajo na življenjski poti.

Za Mojzesa je ponovni obračun z »Ezavom« pomembna zmaga, zato jo označi z oltarjem. Ta oltar ga opogumlja, da bo tudi v prihodnosti »Jakob«, ki kakor Izrael zastopa z Bogom povezano življenje, močnejši in uspešnejši od »Ezava« (2 Mz 17,14–16).

Aron in Hur Mojzesa nista le podpirala, marveč sta v njegovi odsotnosti tudi sama podlegla »Amaleku« in kak vzgojni načrt tudi pokvarila. »Zlato tele« kot sinonim za »bando brez zakonov« je tudi njuno delo (2 Mz 32,1–6).

Ob vrnitvi z gore, na kateri je prejel deset božjih zapovedi (dekalog), Mojzes razbije zapovedi in zlato tele sežge, prah pa strese v vodo, ki jo morajo potem piti »Izraelovi sinovi«. ¹¹ V skladu z zakonitostmi izkustvenega učenja morajo »juho«, ki so jo skuhati s svojimi zablodami, tudi popiti. Tako so na svojih lastnih telesih izkusili, kam vodita neodgovorno življenje in ravnanje s pridobljenimi in prigrananimi darovi in dobrinami. S tem, ko Mojzes prah zlatega teleta strese v vodo, ki jo je v času največje žeje z božjo pomočjo priklical iz skale (Friedman 2001, 283), ljudstvu nazorno pokaže, kako na moralnem in na religioznem ter na etičnem in na duhovnem področju zlorabljajo božjo dobroto, pa tudi svojo lastno zgodovino in hrepenenja svojih prednikov po svobodi in samostojnosti, ki ju simbolizira obljubljena dežela.

Po teh izkušnjah zahteva Mojzes od vsakega posameznika temeljno in radikalno odločitev, ki bo izkazovala stopnjo njegove osebne rasti (Cohen 1998, 13). Profil osebne zrelosti se bo pokazal v pripravljenosti na izstop iz grešnega okolja, v sposobnosti obujanja vrednot, ki vodijo v obljubljeno deželo, in ne nazadnje v pripravljenosti na radikalno notranje čiščenje. »Obljubljena dežela« in z njo povezane življenjske odločitve namreč ne trpijo polovičarstva, zato Mojzes od članov skupnosti zahteva »ubijajočo katarzo«. ¹²

Ubijanje »brata, soseda in prijatelja« spominja na prepoznavanje svoje »druge«, grešne strani in »drugega obraza« v sebi. V teh krutih zahtevah na

¹¹ »Ko se je približal taboru in zagledal tele in kólo, se je v Mojzesu vnela jeza: vrgel je plošči iz rok in ju razbil pod goro. Zgrabil je tele, ki so ga naredili, in ga sežgal v ognju. Potem ga je zmlel v prah, ga stresel v vodo in to dal piti Izraelovim sinovom.« (2 Mz 32,19–20)

¹² »In Mojzes se je postavil k vratom v tabor in rekel: »Kdor je za Gospoda, k meni!« Vsi Levijevi sinovi so se zbrali pri njem. Rekel jim je: »Tako govori Gospod, Izraelov Bog: Priprite si vsak svoj meč k boku, pojdite po taboru sem in tja, od vrat do vrat, in vsak naj ubije svojega brata, prijatelja in soseda!« /.../ Drugi dan je Mojzes rekel ljudstvu: »Zagrešili ste velik greh, a zdaj pojdem gor h Gospodu; morda dosežem spravo za vaš greh.« (2 Mz 32,25–29)

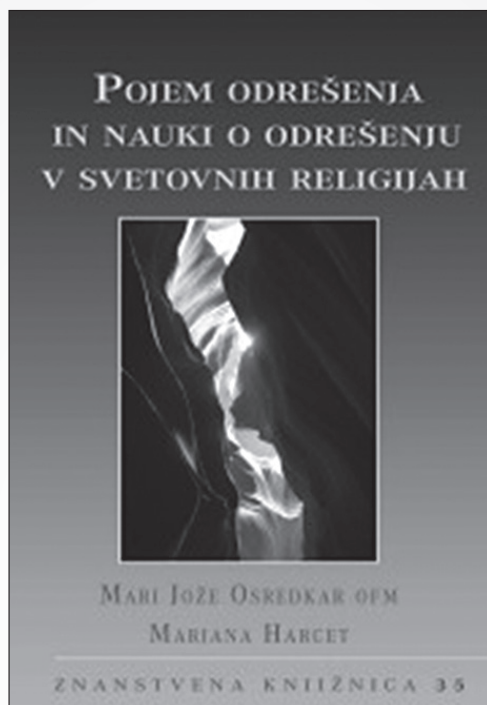
ravni intrapersonalne komunikacije zaznamo etični in moralni kontekst, ki nas motivira za »uboj starega človeka« in za radikalno in popolno odpoved grešnemu ravnanju. Tako se usposobimo za nov začetek in v nas lahko zaživi »novi človek«. »Bratje, sosede in prijatelji« so tu v službi oblikovanja integrirane osebnosti. Vse te like moramo najprej v sebi identificirati in priznati ter nato sprejeti in integrirati, da jih potem lahko »ubijamo« in se tako osvobodimo bremen senčne in grešne preteklosti. Prav na podlagi takšne participacije in predelovanja senčnih in grešnih plati življenja je – na primer – Jakob v »boju z Bogom« dobil novo ime Izrael (Gerjolj 2009, 159–66), Abraham pa ugotovil, da mu ni treba »darovati« svojega sina, marveč je dovolj, če mu dovoli odrasti (Gerjolj 2009, 77–101).

V sklepu ugotavljamo, da nasilne ideologije sprejemajo le tiste razsežnosti religije in le tiste dele in poudarke svetopisemskih (religijskih) besedil, ki jim neposredno koristijo in dokler so za utrjevanje njihovih totalitarnih stališč uporabni. Ob medijski podpori pogosto uporabljajo poenostavljene in populistične razlage, ki jim zagotavljajo dovolj manipulativnega prostora za utrjevanje in utemeljevanje njihovih nasilnih dejanj. Najbrž so tudi tovrstni pojavi spodbudili teološke in edukativne znanstvene discipline k iskanju skupnih interdisciplinarnih rešitev, tako da v vzgojnih sistemih in v družbah z demokratičnim izročilom ponovno dobiva vse več prostora religijska pedagogika. Ta pedagogika seveda zlasti v javnih vzgojnih in izobraževalnih ustanovah ne vidi svoje vloge v misijonski dejavnosti, ampak dobiva vedno več priložnosti na področju religijskih in religioznih vprašanj, s katerimi se srečuje, ne indoktrinarno, temveč z vidika pedagoške refleksije, ki spodbuja osebno odločanje in osebno rast. Na mnogih zgledih, ne nazadnje v povezavi z nasiljem kot enim ključnih vprašanj sodobne družbe, ideologije s tem izgubljajo prostor za svoje manipulacije, zato ni čudno, da tako energično nasprotujejo upoštevanju religiozne razsežnosti življenja na področju vzgoje in izobraževanja. Čeprav sta alegorični razlagi z nasiljem prežetih bibličnih besedil – v prvem primeru s »hermenevtiko delegiranja« in v drugem primeru s »hermenevtiko integracije« – le dve metodi odpiranja in reflektiranja žgočih vprašanj, dajeta celotnemu pedagoškemu področju novo, bolj perspektivno barvo.

Reference

- Bärsch, Claus-Ekkehard.** 2005. Der Nationalsozialismus als »politische Religion« und die »Volksgemeinschaft«. V: Gerhard Besier in Hermann Lübbe, ur. *Politische Religion und Religionspolitik: Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit*, 49–78. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2013. Gewalt im Alten Testament: Grundlinien der Forschung – hermeneutische Überlegungen – Anregungen. V: Irntraud Fischer, ur. *Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament: Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation*, 29–52. Freiburg i. Br.: Herder.
- Baumann, Gerlinde.** 2006. *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen*. Darmstadt: WBG.
- Carroll, Jill B.** 2001. *The Savage Side: Reclaiming Violent Models of God*. Labham: Rowman & Littlefield Publishers.

- Cohen, Norman J.** 1998. *Voices from Genesis: Guiding Us through the Stages of Life*. Woodstock, Vermont: Jewish Lights Publishing.
- Dangl, Oskar.** 2013. Gewaltvolle Gottesbilder als pädagogische Herausforderung: Zur Bildungsbedeutung religiösen Lernens. V: Stanko Gerjolj in Franz Feiner, ur. *Gestaltpädagogik heute und morgen: Eine Bewegung mit Zukunft*, 9–33. Ljubljana: Salve.
- Dietze, Lutz.** 2009. Bildungsrecht. V: Markus Dederich in Wolfgang Jantzen, ur. *Behinderung und Anerkennung: Enzyklopädisches Handbuch der Behindertenpädagogik*. Zv. 2, 243–247. Stuttgart: Kohlhammer.
- Englert, Rudolf.** 2008. Einführung. V: Gerhard Mertens, ur. *Handbuch der Erziehungswissenschaft. Band I. Grundlagen. Allgemeine Erziehungswissenschaft*, 773–775. Paderborn: F. Schöningh.
- Finke, Roger, in Jaime D. Harris.** 2012. Wars and Rumors of Wars: Explaining Religiously Motivated Violence. V: Jonathan Fox, ur. *Religion, Politics, Society, and the State*, 53–71. Boulder: Paradigm Publishers.
- Friedländer, Saul.** 2007. *Das Dritte Reich und die Juden*. München: Beck.
- Friedman, Richard Elliott.** 2001. *Commentary on the Torah: With a new English Translation*. San Francisco: Harper Collins Publishers.
- Gentile, Emilio.** 2000. The Sacralization of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism. V: *Totalitarian Movements and Political Religions*, št. 1:18–55.
- Gerjolj, Stanko.** 1997. *Ideologie und Bildung*. Giessen: Justus-Liebig-Universität.
- — —. 2009. *Živeti, delati, ljubiti: Pedagoška in psihološka interpretacija bibličnih pripovedi*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Janzen, J. Gerald.** 1997. *Exodus*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Jenkins, Philip.** 2011. *Laying Down the Sword: Why We Can't Ignore the Bible's Violent Verses*. New York: Harper-Collins Publishers.
- Juhant, Janez.** 2013. Moderna suicid in genocid. *Bogoslovni vestnik* 73:335–347.
- Kershaw, Ian.** 1998. *Hitler: 1889–1936*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt DVA.
- Kletzin, Birgit.** 2000. *Europa aus Rasse und Raum*. Münster: Lit Verlag.
- Krennerich, Michael.** 2013. *Soziale Menschenrechte: Zwischen Recht und Politik*. Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag.
- Marsh, Christopher.** 2014. From Atheism to Establishment?: The Evolution of Church-State Relations in Russia. V: Mehran Tamadonfar in Ted G. Jelen, ur. *Religion and Regimes: Support, Separation, and Opposition*, 51–71. Lanham: Lexington Books.
- McLaren, Brian D.** 2010. *A New Kind of Christianity: Ten Questions That Are Transforming the Faith*. New York: Harper-Collins Publishers.
- Nipkow, Karl Ernst.** 1998. *Bildung in einer pluralen Welt*. Zv. 2, *Religionspädagogik im Pluralismus*. Gütersloh: Chr. Kaiser.
- Oberforcher, Robert.** 1988. Verkündet das Alte Testament einen gewalttätigen Gott? Fundamentalistische Relikte im Umgang mit gewalttätigen Zügen im biblischen Gottesbild. V: Joseph Niewiadomski, ur. *Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft*, 133–158. Thaur: Österreichischer Kulturverlag.
- Riegel, Klaus-Georg.** 2005. Der Marxismus-Leninismus als »politische Religion«. Gerhard Besier in Hermann Lübke, ur. *Politische Religion und Religionspolitik: Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit*, 15–48. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Römer, Thomas.** 2013. *Dark God: Cruelty, Sex, and Violence in the Old Testament*. New York: Paulist Press.
- Rüther, Martin.** B.I. Jugend! 1918 – 1945. Schule im Nationalsozialismus; »Entchristlichung der Schuljugend«; Kirchenkampf in den Schulen. <http://www.jugend1918-1945.de/thema.aspx?s=5108&m=965&open=5108> (pridobljeno 2. 6. 2014).
- — —. B.I. Jugend! 1918–1945. Schule im Nationalsozialismus: Völkische »Denk-Sprüche« und »deutsches Gebet« – Abschaffung der Bekenntnisschulen. <http://www.jugend1918-1945.de/thema.aspx?s=5109&m=965&open=5109> (pridobljeno 2. 6. 2014).
- Schubert-Weller, Christoph.** 1993. *Hitlerjugend: Vom »Jungsturm Adolf Hitler« zur Staatsjugend des Dritten Reiches*. München: Juventa-Verlag.
- Stres, Anton.** 1996. *Svoboda in pravičnost*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Weaver, Denny J.** 2005. Jesus' death and the non-violent victory of God. V: Simon Barrow in Jonathan Bartley, ur. *Consuming Passion: Why the killing of Jesus really matters*. London: Darton, Longman and Todd, 47–60.
- Weaver, Denny J.** 2013. *The Nonviolent God*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Zenger, Erich.** 1994. *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*. Freiburg i. Br.: Herder.



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

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

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

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

*Erika Prijatelj***Religija, nasilje in spomin**

Povzetek: Povezanost religije z nasiljem in s spominom je glavna tema tega razmišljanja, ki temelji na predpostavki, da sta religija in spomin dve razsežnosti življenja; tesno se prepletata tako pri gradnji in utrjevanju miru in sožitja kakor tudi pri razdorih in nasilju. Religija in spomin povezujeta preteklost s sedanjostjo in s tem oblikujeta pot v prihodnost. Zahodna sekularizirana družba v marsičem zagovarja pogled na religijo, ki je v bistvu povezan z nasiljem. Takšno instrumentalno razumevanje religije otežuje celovito soočanje s stvarnostjo, še posebej v zvezi z vprašanjem nasilja. Posledica tega je, da je od tega odvisna tudi identiteta posameznika in skupine. Rešitev pomeni kinetični pristop, ki med drugim omogoča tudi obstoj in izpoved žrtve nasilja. Tako religija in spomin zdravita bolečine nasilja v preteklosti in s svojo dinamičnostjo vodita v preseganje ustaljenih in ozkih vzorcev razmišljanja in delovanja.

Ključne besede: religija, spomin, kinetični spomin, nasilje, dualizem, sekularizem

Abstract: **Religion, violence and memory**

The connection of religion with violence and memory is the main topic of this article, which discusses the hypothesis that religion and memory are two dimensions of life that are closely intertwined in the construction and consolidation of peace as well as in division and violence. Religion and memory connect the past with the present and thereby form a path to the future.

Western secularized society holds a view of religion that is basically connected with violence. Such an instrumental understanding of religion makes a holistic confrontation with reality more difficult, especially when it comes to the issue of violence. Subsequently this conditions the identity of individuals and groups. The solution is found in a kinetic approach, which among other things permits the existence of the victim of violence and his or her confession. In this way, religion and memory heal the pain of past violence, and they, through their dynamic, move toward surpassing the ingrained and narrow patterns of thinking and acting.

Key words: religion, memory, kinetic memory, violence, dualism, secularism

Odgovor na vprašanje, kakšna je vloga religije v globalizirani družbi in kako je religija povezana z nasiljem, je v veliki meri odvisen od definicije religije. Scott R. Appleby (2000, 8) zagovarja zelo splošno definicijo, po kateri je religija človekov

odgovor na stvarnost, ki jo zaznava kot sveto. Najstarejša odkritja človeške zgodovine potrjujejo, da so ljudje v odnosu do svetega vedno znova iskali vir upanja in tolažbe, odgovore na življenjska vprašanja, povezana s smislom bivanja oziroma smrtjo, s človekovo omejenostjo v neizmernem vesolju in s preseganjem tostranskosti prek odpiranja v onstranskost.

Prav tako pa zgodovina vse do današnjih dni priča, da je religija lahko tudi povod za nasprotovanje, grožnje, nasilje in vojne (Balkan, Palestina, Šrilanka). Absurdno bi bilo, če bi pojmovanje religije skrčili le na njene kreativne sile in na kulturni prispevek ali pa jo presojali samo po militantnih, radikalnih, fundamentalističnih dejanjih pripadnikov posamezne religije. V obeh primerih govorimo o skrčenem in pristranskem pojmovanju religije. V našem prispevku bomo odprli vprašanje glede mita o nasilju religije in se osredotočili na preseganje tega mita s povezavo religije in dinamičnega spomina.

1. Mit o nasilju religije in dualistično pojmovanje sveta

V zahodnem sekulariziranem liberalnem svetu se je globoko ukoreninil mit o verskem nasilju, ki temelji na tezi, da je religija s svojo brezčasno in nadkulturno razsežnostjo nekaj, kar je že po naravi povezano z neracionalnim, nasilnim in represivnim (Cavanaugh 2009, 3). Ta mit je nekakšno nadaljevanje teorije sekularizacije, ki je močno zaznamovala drugo polovico preteklega stoletja in zagovarjala tezo o nesmislu in nepotrebnosti religije, češ da bo razvoj znanosti razvozlat nejasnosti, demokracija z načeli svobodnega izražanja bo nadomestila verske dogme, tehnologija in ekonomska rast pa bosta odpravili revščino in bolezni. Zagovorniki te teorije danes presenečeno ugotavljajo, da od tovrstnih zgodovinskih, socioloških in filozofskih teorij ni ostalo nič. »Domneva, da živimo v sekulariziranem svetu, je napačna. Svet je danes /.../ tako močno religiozen, kot je bil, v nekaterih predelih pa še bolj, kot je bil.« (Berger 1999, 2) Tako kakor Bog še ni umrl, tudi teorija sekularizacije ostaja pri življenju, tokrat v obliki mita o verskem nasilju. Navzočnost tega mita se kaže tudi v tem, da si sekularizirana posvetna liberalna oblast v svoji »nevtралnosti« prisvaja pravico do reguliranja vsega, kar je povezano z religioznim, v želji, da bi omejila in zatrla nasilje, pri tem pa pozablja, da ista posvetna liberalna sekularizirana oblast prav tako sproža in širi nasilje (Cavanaugh 2009, 3).

Mit o verskem nasilju utrjuje v zahodnem sekulariziranem svetu svojevrsten občutek enkratnosti in moči. Nastanki tega mita segajo v religije antične Mezopotamije in Egipta, ki so temeljile na verovanju v kozmično bitko med transcendentnim dobrim in zlom. To verovanje v boj med dobrim in zlom, med božanskim redom in kaosom, je dodatno utemeljil Zaratustra s svojimi apokaliptičnimi spisi v 6. stoletju pr. Kr. To je tudi čas pisanja starozaveznih knjig, ki vnašajo nov kozmološki in religiozni pogled na celotno stvarnost. Ta stvarnost se oddaljuje od načel dualizma oziroma spopadanja med dobrim in zlom. Judovstvo, prek njega pa krščanstvo in islam temeljijo na duhovnosti in na verski praksi starih Izraelcev oziroma na tradiciji, prepojeni z religijo, ki izraža nekaj edinstvenega in veličastnega:

celotni kozmos temelji na enem principu, princip zla se ne izenači s principom dobrega, satan je podvržen Bogu, celotno stvarstvo je odrešeno, se pravi: rešeno oklepa zla. Kljub moči krščanstva in islama dualistični pogled na celotno stvarstvo do današnjih dni ni popolnoma izginil. V tem smislu Harold J. Ellens (2004, 4) trdi, da se metafora o dualizmu oziroma vojskovanju božanstva dobrega in zla do današnjih dni prepleta z naukom o Bogu, ki daruje svojega Sina. Ta dva religiozna pogleda na stvarnost sestavljata v zahodnem svetu enega temeljnih arhetipov, ki do današnjih dni sooblikuje zgodovino zahodnih kultur in njihov pogled na stvarnost in postavlja mesto religije v dvoumen položaj. Ellens trdi, da glavni psihosocialni in politični izzivi moderne in postmoderne kulture izvirajo iz apokaliptičnih pogledov, ki temeljijo na dvoumnosti religije.

Pojmovanje stvarnosti na načelih dualizma vodi v shizofreno dojemanje realnosti, od tega pa so odvisne tako podzavestne razsežnosti zahodne kulture kakor tudi posameznikovo iskanje smisla. Računalniške igre, polne nasilja, moderna popularna literatura in glasba, filmi z nepremagljivimi junaki, verniki, ki zagovarjajo fundamentalistična načela verskega življenja – vse to je izraz shizofrenega dojemanja stvarnosti in apokaliptičnega vzorca razmišljanja, ki temelji na podzavestni metafori o boju med dobrim in zlom. Kozmično dobro in transcendentalno zlo bijeta boj na življenje in smrt v politiki, v mednarodnih odnosih, pri razumevanju družbenih vrednot in v srcu vsakega posameznika.

Pogled na svet, ki zlu pripisuje kozmične razsežnosti in vnaša dualistična načela v dojemanje stvarnosti, ne prenese kritičnega pretresa, trdi Ellens, saj ne premore dokazov o kozmičnih razsežnostih zla ali o bojevanju med Bogom in satanom. To resda še ne pomeni, da zlo ni stalni spremljevalec zgodovine posameznika ali celotnega človeštva. Naravne katastrofe, epidemije, rakasta obolenja, nenadne smrti nas vedno znova opominjajo, da živimo ujeti v svetu, ki presega naše sposobnosti dojemanja in delovanja. Ne glede na čas in prostor v človekovi naravi vedno obstaja tudi sposobnost razdiralnega delovanja, ki temelji na zlonamernosti, na neprimernih ali slabih informacijah, na nezadostnem ali neučinkovitem prizadevanju, na pomanjkanju volje ali sposobnosti, da bi delovali drugače. To še niso dokazi o kozmičnih razsežnostih zla, ampak so izrazi človekovega iskanja smisla in duhovnosti v svetu, ki je prepojen z ranljivostjo in s trpljenjem. Z drugimi besedami, človek se nenehno sooča z izzivi, ki jih lahko zaobjame samo Bog v svoji neizmernosti, medtem ko ostaja človekova sposobnost, odgovoriti nanje, omejena.

Dojemanje stvarnosti na načelih dualizma lahko vodi do svojevrstnega interpretiranja vloge religije v modernem svetu. Religija je vir tolažbe, opogumljanja in novega upanja, lahko pa se spremeni tudi v vir dvoumnosti in poraja občutek nemoči, ki se v skrajnih primerih spremeni v čaščenje, izkoriščanje in legalizacijo nasilja. Ob nemočnem soočanju s trpljenjem in zlom se v verniku utrjuje prepričanje, da se mora aktivno vključiti in sodelovati v boju med dobrim in zlom, med Bogom in satanom. Po tej logiki se je vernik dolžan postaviti na stran božjega in se z vsemi možnimi sredstvi bojevati za dokončno zmago Boga in dobrega nad zlom, tudi za ceno nasilja, preganjanja, pobijanja in terorističnih dejanj.

Skupni imenovalac takšnega verskega delovanja, ki ga lahko najdemo pri kristjanih, Judih, muslimanih in pri članih drugih religij in ki vodi v nespoštovanje, izločanje, zatiranje in preganjanje drugače verujočih in mislečih, je želja po dokončni rešitvi. Ta želja sega veliko globlje od trenutnih sporov in razkorakov med posamezniki, skupinami, narodi in religijami, kakor vsak dan zaznavamo v sredstvih družbenega obveščanja. Želja po dokončni rešitvi je izraz najglobljega človekovega hrepenenja, podzavestne potrebe, duševnega obupa, družbenopolitične želje po katarzičnem prerojenju posameznika in po končanju kozmične bitke med Bogom in satanom, med dobrim in zlom (Ellens 2004, 7).

Razumevanje religije kot sredstva za dokončno zmago nad silami zla ostaja problematično v svetu, ki si prizadeva za združevanje, povezovanje in globalizacijo v najširšem pomenu besede. Za mirno življenje, ki temelji na sožitju posameznikov in narodov, zahodne družbe potrebujejo takšno pojmovanje religije, ki ne bo povod za razhajanje (Bosna, Severna Irska, Palestina), ampak pomoč pri soočanju s stvarnostjo. Tu nam je lahko prav v veliko pomoč pojmovanje religije kot sile, ki omogoča in utrjuje realen stik s stvarnostjo, povezanost s svetim, to pa človeka osvobaja, preoblikuje, povezuje in združuje z drugimi ljudmi in postavlja skupne cilje, smernice in vrednote.

2. Vloga spomina in njegova prepletenost z religijo

»21. stoletje kot stoletje Boga« je vodilna misel avtorjev knjige *God's Century*, ki temelji na dveh tezah: 1. na svetovni ravni se je v zadnjih štiridesetih letih vpliv religije na politiko močno povečal; 2. vpliv religije na politiko je odvisen od temeljnih predstav, ki jih ima posamezna verska skupnost o avtoriteti politike in o vprašanju pravičnosti. Kot posledica tega prepletenost religije s politiko vodi do verskih dejanj, ki lahko v imenu pravičnosti netijo in zagovarjajo nasilje ali pa utrjujejo povezanost in mir (Toft 2011, 9–10).

Kakšna bo vloga religije v moderni družbi in kakšen bo odnos med religijo in neverskimi vzvodi moči, je v veliki meri odvisno od dinamike spomina posameznika, verske skupnosti in celotne civilne družbe. »Spomin je ohranjanje domačega v oceanu sprememb; predstavlja povezanost med samostojnimi in navidezno povezanimi dogodki v neskončnem toku včasih kaotičnega dogajanja. V odsotnosti spomina bi bil ves svet neprestano videti kot nekaj novega, čeprav pomen novega ne bi imel nobenega smisla.« (Waites 1997, 19)

Spomin je tista kategorija, ki nam sledi in nas hkrati oblikuje na vsakem koraku življenja. Omogoča nam, da iščemo in odkrivamo smisel življenja. To je temelj, na katerem stoji in raste identiteta posameznika, naroda, institucije in religije (Pinches 2006). Pomanjkljiv spomin je prva tarča za vsakogar, ki želi napasti in ogroziti našo avtoriteto, kredibilnost in sposobnosti. Okrnjen ali zanikan spomin, v skrajnih primerih izguba spomina, vse to nujno vodi v spreminjanje ali celo izgubo identitete posameznika, družine, družbe, verske skupnosti in naroda. Sistematič-

no izločanje, zanikanje, spreminjanje in ideološke interpretacije zgodovinskih dejstev so najbolj tipični načini, ki jih uporabljajo totalitarni politični režimi za utrjevanje oblasti. Zato je tudi logično, da sredstva družbenega obveščanja in vzgoja ostajajo najmočnejši vzvodi njihove moči. Vprašanje spomina zadeva tudi znanstveno raziskovanje, ki kljub svoji navidezni objektivnosti in znanstveni nepristranosti vedno temelji na svobodni izbiri podatkov, dejstev in odkritij, vse to je odsev znanstvenikove večje ali manjše pristranosti in identitete, ki pa je ponovno povezana s spominom (Waites 1997, 3–4).

Čeprav nas spomin vsepovsod obdaja in bistveno določa našo identiteto na osebni in na kolektivni ravni, je prav spomin tisti, kateremu fenomenološke, socialne, znanstvene in primerjalne študije religije, pa tudi druge družboslovne vede posvečajo najmanj pozornosti (Stier 2006, 2). Rojstva in delovanja Evropske unije, denimo, danes ni mogoče celostno dojeti brez spominov na pretekle dogodke. V tem smislu pomeni Evropska unija veliko več kakor ekonomske prednosti in druge ugodnosti, ki jih prinaša življenje v združeni Evropi (Bottici 2013, 2–3). Tudi katoliška Cerkev je poklicana, da v iskanju svoje identitete in poslanstva nenehno goji spomin na božjo navzočnost v stvarstvu od samega začetka stvarjenja, spomin na stvarjenje človeka, na njegov padec in odrešenje po Kristusu. To je pogoj, na katerem sloni identiteta Cerkve (Janez Pavel II 2005, 148–50).

Razlog za nezanemanje oziroma izključitev spomina iz religioznih študij vidi Eric Sharpe (1986, 308) v tem, da te študije temeljijo: 1. na znanstvenem pristopu, kakor sta ga utemeljila Émile Durkheim in Mircea Eliade s svojimi razlagami o družbenih in časovnih razsežnostih ritualov, ki gradijo kolektivno identiteto; 2. na raziskovanju zgodovine religij in na primerjanju religioznih fenomenov. Kot posledica tega se prvi pristop osredotoča na sedanost, drugi pa poudarja pomen oddaljene preteklosti. Premalo raziskano ostaja vprašanje povezanosti preteklosti s sedanostjo, to pa omogoča spomin.

Religija in spomin sta tesno povezani razsežnosti, ki se dotikata tistih globin človekovega življenja, v katerih se postavljajo in rešujejo največje dileme vsakega posameznika ali naroda. Religiozna govorica in spomin imata v sebi tolikšen potencial, da lahko pripomoreta h graditvi mostov, k spreobračanju, k celjenju duševnih ran, k odločanju za svetniška dejanja tudi za ceno mučeniške smrti in k povezovanju tostranskosti z onstranskostjo. Zato ni presenetljivo, da so najbolj nasilni družbeni konflikti večkrat povezani prav z religijo oziroma prepletenostjo religije in politike, ki pomenita dva alternativna vira moči, nenehno tekmujoča za prevlado (Har in Busuttil 2005, 7). Verski in politični voditelji lahko hitro podležejo skušnjavi, da prepletenost religije s politiko zlorabijo za doseg nacionalnih ali drugih pristranskih ciljev. V ta namen oblikujejo takšno religiozno govorico, ki vsebuje močan koktajl strastnih prepričanj, zvestobe, identifikacije. Pri tem ima odločilno vlogo spomin, saj selektivno ali ideološko ohranjanje vezi s preteklostjo postane sredstvo za opravičevanje in zagovarjanje nasilja v sedanosti, ki v teh primerih postane zelo radikalno, saj temelji na najglobljih razsežnostih človekovega življenja. Tako preroška moč religije kakor neodvisna sila in nepristranski kritik političnega delovanja postanejo žrtve nacionalnih ali drugih manevrov (Appleby

2000, 18). To dejstvo je še posebno pomembno za razumevanje zgodovine zadnjih desetletij; sooča nas z vprašanjem naraščajočega verskega ekstremizma v Evropi in drugje po svetu, ko je religija zlorabljena za dosego nereligioznih ciljev.

Prepletenost religije s spominom ni nekaj abstraktnega, ampak nekaj, kar se dogaja v točno določenih zgodovinskih okoliščinah in prostoru. Nemogoče si je predstavljati judovstvo brez gore Sinaj in Jeruzalema, ali krščanstvo brez Betlehe-
ma in Golgote, ali islam brez Meke in Medine, ali budizem brez Bodh Gaya in Sar-
natha. Ti kraji so postali sveti kraji, povezani z rojstvom neke religije. Podobno ima
vsak narod za svete in pomembne kraje, gore, mesta in stavbe, povezane z življe-
njem tistega naroda. Spomeniki in druga obeležja na teh krajih nas opozarjajo na
pomembne dogodke, še posebno na tiste, ki izkazujejo identiteto naroda. Ti kraji
so veliko več kakor le zgodovinska mesta, zanimiva za arheologe in za zgodovinar-
je. To so mesta, na katerih se utrjuje zavest religije ali naroda, tam se rojeva kul-
tura, išče smisel, pišejo pripovedi in zgodbe o življenju in identiteti religije, posa-
meznika ali naroda. »... zgodbe se lahko definirajo kot diskurzi z jasnim zapored-
jem, ki povezuje dogodke na način, smiselni za določeno občinstvo. Tako omogo-
čajo vpogled na svet in/ali izkušnjo sveta.« (Rodriguez 2007, 7) Prek zgodb, mitov,
pripovedi, ritualov, komemoracij in pričevanj se preteklost, sedanjost in prihodnost
povezujejo v celoto. Na svetih krajih se spomin v svojem zgodovinskem, političnem
in družbenem kontekstu prenaša od posameznika do posameznika in iz generaci-
je v generacijo.

Razmišljanje o pomenu spomina in o njegovi globinski prepletenosti z religijo,
z nasiljem in z razumevanjem prostora odpira več vprašanj: 1. Česa se spominjati?
2. Na kakšen način se spominjati? 3. Kakšen je pomen tega spominjanja za seda-
njost? (Stier 2006, 8). Pomen spomina, ki se izraža v komemoraciji nasilnih verskih
konfrontacij, je, na primer, popolnoma drugačen od komemorativnih in spomin-
skih dejanj, s katerimi manjšina izraža svoje trpljenje ob spominu na preteklost,
predstavljeno enostransko, pristransko in izključujoče. Tovrstni spomini iz prete-
klosti lahko hitro postanejo povod za razhajanja v sedanjosti oziroma vir moči za
delovanje manjšine, ki se bori proti večini. Tudi kadar se komemorativne aktivno-
sti ujemajo s prevladujočo politično naravnostjo, se lahko vnemajo prepiri o
kriterijih, na katerih temelji izbira spominov in njihova interpretacija. Zgodovina
Slovenije zadnjih petindvajset let nam ponuja vrsto primerov selektivnega spomi-
njanja in ohranjanja samo natančno določenih trenutkov zgodovine. To je feno-
men, ki ga Sarah Nutall in Carli Coetzee (Climo 2002, 21) imenujeta žrtvovanje
spomina, to pa dolgoročno ne pripomore k sožitju in povezovanju, ampak ohranja
pri življenju sile razdvajanja.

Odgovor na zgoraj zastavljena vprašanja presega moč in vpliv tistih, ki so v tem
trenutku na oblasti in imajo danes v rokah škarje in platno za oblikovanje zgodo-
vinskega dogajanja. Prav tako razmišljanje o spominu presega razmišljanja v okvi-
ru politične filozofije, demokratičnega odločanja, politične teologije, fenomeno-
loške analize, zgodovine, še najbolj pa ideološke razlage. Tudi razlage, ki zagovar-
jajo načelo tolerance v duhu liberalizma in pluralnosti religij, kultur, filozofskih in
verskih resnic, na koncu privedejo do omejenega dojemanja resnice. V tem smislu

Thaddeus J. Kozinski (2010, xxi) trdi, da Rawlsova politična teorija o prekrivajočih se soglasjih ali Maritainovo razmišljanje o demokratični ustavni listini, pa tudi MacIntyrov zagovarjanje konfesionalnega soglasja ne morejo izraziti in zagovarjati tako koherentnega in trdnega političnega modela, ki bi lahko postal sprejemljiv moralni temelj, na katerem bi stala moderna pluralna zahodna družba.

Najboljše vodilo pri iskanju odgovorov na navedena tri vprašanja ostaja tisto, ki nam omogoča transcendentalni in univerzalni pogled oziroma dojemanje resnice v vsej njeni razsežnosti. Teza, da iskanje resnice lahko škodi javnemu dobremu in mirnemu sožitju, ne vzdrži resnega premisleka, saj velja prav nasprotno. Samo poglobljeno iskanje resnice je tisto, kar gradi in omogoča javno dobro, saj le resnica lahko odpravi nasprotovanja v družbi. Pri iskanju resnice pa igrata prav religija in spomin zelo pomembno vlogo.

3. Kinetični spomin kot odsev odgovornosti do drugega

V prvem poglavju smo prišli do sklepa, da bistvo religije presega mit o neločljivi povezanosti religije z nasiljem. V drugem poglavju smo raziskovali prepletenost spomina in religije, od tega pa sta v bistvu odvisna tako naša identiteta kakor tudi razmišljanje o povezanosti med religijo in nasiljem. Odprto ostaja vprašanje, kaj, kako in zakaj se spominjati, ko govorimo o razmisleku o povezanosti religije z nasiljem.

Edith Wyschogrod se v svoji knjigi *An Ethics of Remembering* sprašuje, kakšna je etična odgovornost zgodovinarja v dobi, ki jo zaznamujejo množični poboji in *hyperreality* oziroma nesposobnost zavestnega razločevanja med resničnostjo in simulacijo resničnosti. Odgovor na to vprašanje lahko najde heterološki zgodovinar, to je zgodovinar, ki se zaveda, da nikoli ne bo mogel popolnoma obnoviti preteklosti, kljub temu pa v sebi čuti moralni imperativ, da spregovori v imenu tistih, ki so ostali brez glasu ali obraza. »Biti zgodovinar pomeni sprejeti usodo zavrženega zaljubljenca – pisati, fotografirati, filmati, snemati, arhivirati in simulirati preteklost ne kot nekakšno banko spominov, ampak v zavezanosti obljubi pokojnim, da bo pripovedoval resnico o preteklosti.« (Wyschogrod 1998, xi) Pri posredovanju resnice zgodovinar doživlja napetost med svojo obljubo pokojnim in svojim pojmovanjem pravičnosti. Wyschogrod na tem mestu sklene, da zgodovinarjeva naloga ni določanje, kaj bi bilo pravilno ali kaj je dobro ali kakšne bi bile lahko posledice nekega dejanja; njegova naloga je, zavedati se, da je tam še nekdo drug. Njegov obstoj me obvezuje, da se odrečem svojemu kot edino zveličavnemu in sprejemem odgovornost do njega. Ob zgodovinski rekonstrukciji preteklega pomeni to dejstvo za zgodovinarja moralno dilemo, ali je pripravljen odkriti oziroma sprejeti resnico.

Zgodovinarjeva moralna dilema v Wyschogrodovem razmišljanju je tudi naša dilema v procesu spominjanja. Zgodovinarjeva rekonstrukcija zgodovine pomeni nekaj dinamičnega, nikoli končanega, nekaj polnega presenetljivih odkritij, to pa

je mogoče samo, če zgodovinar ostaja odprt za zgodbo oziroma resnico drugega. Podobna moralna dilema se postavlja v našem procesu spominjanja in razmišljanja o povezanosti religije z nasiljem. Da je religijo mogoče zlorabiti in povezati z nasiljem, je zgodovinsko dejstvo. Za nas je pomembno vprašanje, ali smo pripravljeni odkriti in prisluhniti zgodbi drugega, ki je v tem primeru nosilec trpljenja zaradi verskega nasilja. Priznanje njegovega obstaja in sprejemanje odgovornosti do njega je tedaj moralni izziv, ki postavlja pred nas vprašanje, kako globoko smo pripravljeni stopiti v dinamiko spominjanja. Drugi je tukaj lahko žrtev verskega nasilja tako v sedanjosti kakor v preteklosti, bodisi na fizični, psihološki ali duhovni ravni, drugače verujoči, neverujoči, tisti, ki izziva naš način verovanja, tisti, ki je bil utišan, lahko je narava, celo stvarstvo, končno Bog sam. Prvi pogoj, da drugi lahko spregovori, je naša pripravljenost, priznati njegov obstoj in poslušati njegovo zgodbo; to je lahko zelo boleč proces, povezan s spreminjanjem našega razumevanja resnice in z ohranjanjem spominov.

Priznavanje obstoja drugega in njegove zgodbe ni nekaj statičnega, torej nekaj, kar bi bilo mogoče dojeti v vsej polnosti enkrat za vselej. Nasprotno, naš spomin in razmišljanje o zgodovini naj bo nekaj gibljivega (kinetičnega), nekaj, kar v tem primeru pomeni dinamično, aktivno razmišljanje, podoživljanje, rekonstrukcijo preteklega, prepleteno s kritičnim pristopom do že znanega, pa naj bo to religija, ali spomin, ali celotno stvarstvo, ali Bog. Kinetični pristop pri obravnavanju povezanosti med religijo in nasiljem nas opogumlja, da se pri razmišljanju ne omejimo zgolj na razlage, zakaj so stvari takšne, kakor mi mislimo, da so, ampak da razširimo razmišljanje z vprašanji, na kaj ali koga pri vsem tem pozabljamo oziroma česa se v procesu spominjanja ne zavedamo. Spomin, religija, stvarnost, Bog, ljudje, zgodovina so nekaj živega, spreminjajočega se, kakor gibljive slike, nekaj, kar se v odnosu do nas nenehno spreminja in oblikuje svojo identiteto. Prav zato je potrebno, da religijske študije presežejo statične podobe o religiji in se osredotočijo na podobe, ki se spreminjajo in vključujejo dinamiko časa, sprememb in gibanja (Capps 1995, 339; 343–4).

Edini možni trenutek, v katerem se lahko spominjamo, je »tukaj in sedaj«. Spomini živijo samo v sedanjosti. Kot posledica tega je sedanjost edini možni miselni okvir, v katerem se preteklost povezuje s sedanjostjo, s tem pa tudi oblikuje pogled v prihodnost. Povezanost teh treh časovnih razsežnosti je tudi temelj za duhovno življenje posameznika in verske ustanove, ki se vedno uresničuje samo »tukaj in sedaj«. V tem smislu je sedanji čas priložnost, ki je vedno povezana z neko določeno ceno, Alfred Gell (1992, 217; 322–5) jo imenuje oportunitetni strošek. Ta strošek se navezujejo na dejstvo, da so naše predstave in zamisli o realnem svetu vedno tudi predstave o svetu, ki bi bil lahko drugačen od tistega, kar si mi v tem trenutku predstavljamo o njem. Svet je, kakor je, mi pa mislimo, da bi bil lahko drugačen, ali pa je drugačen od tega, kar si mi v tem trenutku mislimo o njem. Razkorak med stvarnostjo in našimi podobami o stvarnosti se kaže tudi v sporu med našimi spomini in stvarnostjo, pri tem pa nas spor vedno nekaj stane. Spominjanje preteklih dogodkov je povezano z mislijo, da bi bili ti dogodki lahko drugačni. Poleg tega ima že sam izbor spominov neko ceno, saj ohranjanje posameznih

spominov iz preteklosti nujno vključuje tudi izločitev in pozabo drugih spominov. Zato Gell predlaga, da se naše raziskovanje preteklosti najprej osredotoči na kriterije, na katerih temeljijo naši spomini, in na podoživljanje preteklosti prek ritualov, komemoracij in slovesnosti. Od teh kriterijev oziroma od naše analize teh kriterijev sta odvisni naše zaznavanje in oblikovanje časa v sedanjosti, s tem pa tudi našega pogleda na prihodnost. Izbira in analiza kriterijev spominjanja, pa tudi poustvarjanje preteklosti v sedanjosti in oblikovanje kolektive zavesti so vedno nekaj dinamičnega, spreminjajočega se, nekaj, kar je povezano z najglobljimi duhovnimi razsežnostmi človekovega življenja, v katerih se posameznik sooča z vprašanji o smislu življenja. Ti kriteriji so vpeti tudi v miselne okvire, ki jih sestavljajo miti, zgodbe o preteklosti, kolektivna zavest, tradicija, rituali, etične in filozofske razprave o odgovornosti in o restituciji, čustvene izpovedi preganjanih in preganjalcev, institucionalna nestrinjanja in praktični izzivi o vsebini spominjanja. To je okvir, v katerem se vedno znova odpirajo vedno nova vprašanja, izzivalna tako za spomin kakor za religijo.

Ostaja še vprašanje, zakaj se spominjati. Spomini na žrtve, na njihovo smrt, na prelito kri, na grobove, izrazi žalovanja, pohodi ali romanja, čaščenje posmrtnih ostankov, razmišljanja o apokaliptičnem, vse to so izrazi človekove stiske in nemoči, s katerima se sooča ob misli na preteklo in na sedanje nasilje. Ta stiska se ne poleže s preprostim potlačenjem spominov ali z oblikovanjem statičnih podob preteklosti. Ti spomini so nekaj dinamičnega in kličejo po ritualih, po obeležju zgodovinskih krajev, po spoštljivem izražanju, po procesu žalovanja in po podoživljanju bolečine preteklosti v sedanjosti. Povezovanje preteklosti s sedanjostjo nam omogoča in dovoljuje, da se zavedamo svoje krhke realnosti, ki vedno znova lahko postane prizorišče novega trpljenja in nasilja.

Prav zato so pomembni zgodovinski arhivi, saj pomenijo tisto mesto, na katerem zasebni spomini in dokumenti postajajo javni spomin. Zgodovinski arhivi so izraz nasprotovanja nesmiselnemu trpljenju in protest proti skušnjavi, da bi bili mrtvi preprosto skrčeni na anonimne statistične podatke, trdi Edward T. Linenthal v svojem razmišljanju *Grozljiva geografija spominjanja* (Stier 2006, 236). Zgodovinski arhivi so privilegirani prostor, na katerem je pisanje zgodovine omogočeno ne samo zmagovalcem, ampak tudi nevtralnimi raziskovalcem, ki prinašajo na dan boleče dejstvo, da po vsaki uporabi nasilja ostanejo samo žrtve in poraženci (Erzar 2014).

Na podoben način kakor arhivi naj bodo privilegirani, obeleženi in primerno zavarovani kraji trpljenja, nasilja, konfrontacij, saj pomenijo ne samo nekaj grozljivega iz preteklosti, ampak tudi nekaj svetega za sedanjost. To so kraji, ki naj postanejo kraji združevanja, povezovanja, prečiščevanja, duhovne rasti, ustvarjanja boljše prihodnosti. Jonathan Webber (Stier 2006, 237–8) v svojem razmišljanju izraža nerazumevanje do tistih, ki si prizadevajo, da bi odstranili verske simbole s krajev trpljenja, kakor je na primer Auschwitz. Ali naj religija zapusti enega najbolj dramatičnih izzivov našega časa, da bi našli smisel v tem, kar je nerazumljivo? Res je, da je Auschwitz kraj trpljenja Judov in kristjanov, ki so bili poslani v smrt zaradi svojega verskega prepričanja. Nikakor pa ta kraj danes ne sme postati kraj lo-

čevanja zaradi verskih simbolov in religije. Auschwitz je kraj, ki živi, se razvija, vključuje in združuje bogastvo različnih izročil, ne pa prostor, ki bi se že izčrpal v iskanju odgovorov na vprašanja, ki si jih sam zastavlja.

Povezanost med religijo in spomini lahko postane tista moč, ki nas dela bolj človeške, nam odpira pogled v prihodnost, nam omogoča, da totranskost in minljivost povezujemo z onstranskostjo in z večnostjo. Kadar je bila religija povod za dehumanizacijo in je versko sporočilo postalo opravičilo za nasilje, je potrebna rehumanizacija, s katero lahko religija s svojo zmožnostjo osmišljanja, prečiščevanja in zdravljenja spominov postane dejavnik povezovanja.

Vsi trije procesi – humanizacija, dehumanizacija in rehumanizacija – so odvisni ne samo od odločitev oblastnikov, ampak tudi od volje vsakega posameznika in od njegove pripravljenosti, vstopiti v proces spominjanja. Ne nazadnje je posameznik tisti, ki se odloči, ali bo kot aktivni pripadnik neke religije ali družbe s svojimi dejanji v sedanjosti stopil v dinamiko spomina. Njegov pristop je lahko nasilen, selektiven in »raztresen«. Lahko je bolešno lojalni travmi ali katastrofi, pri tem pa se konstituira njegova posttravmatična identiteta, ki je tako še veliko bolj odvisna od nasilja nad sabo in nad drugimi. Lahko pa se odloči tudi za pristop, ki odpira možnost osvobajanja, zdravljenja in očiščevanja, kot posledica tega pa bo morda dosežena sprava. Prav sprava pa vključuje vidike na novo odkritega spoštovanja samega sebe in drugega, pa tudi usmiljenja, sočutja in solidarnosti.

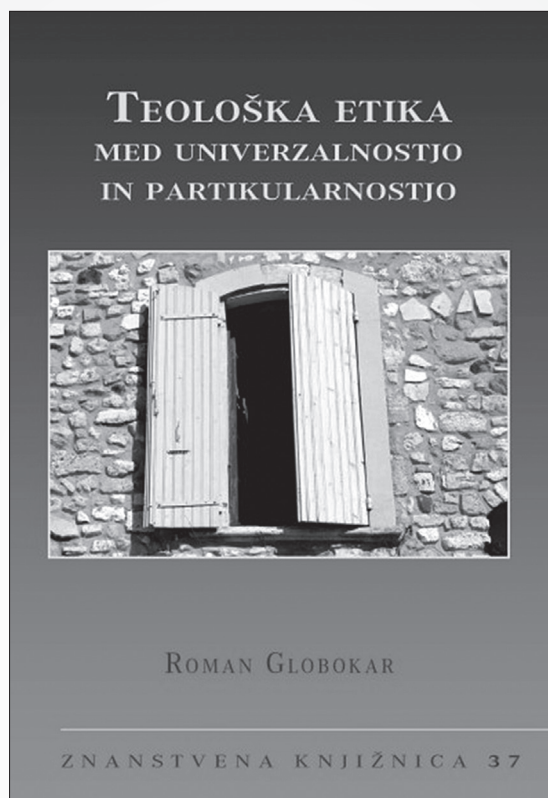
V Sloveniji že leta opažamo, da se ne znamo spominjati in da ne zmoremo okrepiti spomina. To pomeni, da ne vemo, kako v sedanjosti predelati preteklost na nov način, tako da nas bo ta predelava osvobodila. Edini prostor in edini trenutek, v katerem lahko spomin živi, je tukaj in sedaj. Ozdravljeni spomin je zdravilec; telesno povezuje z duševnim in z duhovnim. Ranjeni spomin zadaja nove rane in ustvarja nove žrtve.

4. Sklep

Latinska beseda za spomin *recordare* pomeni »znova dati svoje srce«. Dati srce temu, kar pojmuje kot sveto oziroma kar nas dela svete. Spominjanje je torej v svojem jedru lahko nekaj zelo duhovnega, religioznega in moralnega. S te perspektive religija, spomin in naš odnos do nasilja niso nekaj, s čimer bi mogli živeti zgolj na teoretični ravni. Njihova moč odseva v vsakodnevem življenju kot način bivanja na različnih ravneh osmišljanja, graditve osebnih in širših družbenih odnosov in prizadevanj za večjo humanizacijo. Prav cilj večjega počlovečevanja pa je hkrati tudi vznemirljiva točka preverjanja pristnosti sleherne duhovnosti in religioznosti.

Reference

- Appleby, R. Scott.** 2000. *The Ambivalence of the Sacred*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Berger, Peter.** 1999. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, DC: Eerdmans/Ethics and Public Policy Center.
- Bottici, Chiara, in Benoît Challand.** 2013. *Imagining Europe: Myth, Memory and Identity*. New York: Cambridge University Press.
- Capps, H. Walter.** 1995. *Religious Studies: The Making of a Discipline*. Minneapolis: Fortress Press.
- Cavanaugh, T. William.** 2009. *The Myth of Religious Violence*. Oxford: Oxford University Press.
- Climo, Jacob, in Maria Cattell.** 2002. *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*. Walnut Creek: Atamira Press.
- Ellens J. Harold.** 2004. *The Destructive Power of religion: violence in Judaism, Christianity, and Islam*. Zv. 1. Westport: Praeger Publishers.
- Erzar, Tomaž.** 2014. Proces očiščenja v času miru nikoli ne zastane. *Časnik*, 7. 5. <http://www.casnik.si/index.php/2014/05/07/proces-oci-sčenja-v-casu-miru-nikoli-ne-zastane/> (pridobljeno 12. 6. 2014).
- Gell, Alfred.** 1992. *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Oxford: Berg.
- Har, Gerrie Ter, in James Busuttill.** 2005. *Bridge or Barrier: Religion, Violence and Visions for Peace*. Leiden, Boston: Brill.
- John Paul II.** 2005. *Memory and Identity*. New York: Rizzoli.
- Kozinski, J. Thaddeus.** 2010. *The Political Problem of Religious Pluralism*. Lanham: Lexington Books.
- Pinches, R. Charles.** 2006. *A Gathering of Memories*. Michigan: BrazosPress.
- Rodriguez, Jeannete, in Ted Fortier.** 2007. *Cultural Memory: Resistance, Faith, and Identity*. Austin: University of Texas Press.
- Sharpe, J. Eric.** 1986. *Comparative Religion: A History*. 2. izdaja. La Salle: Open Court.
- Stier, O. Baruch, in Shawn Landres.** 2006. *Religion, Violence, Memory, and Place*. Bloomington: Indiana University Press.
- Toft, Monica Duffy, Daniel Philpott, Timothy S. Shah.** *God's Century: Resurgent Religion and Global Politics*. New York, London: W. W. Norton & Company.
- Waites, A. Elizabeth.** 1997. *Memory Quest: Trauma and the Search for Personal History*. New York: W. W. Norton & Company, Inc.



Roman Globokar
Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo

Gre za prvo celovito monografijo v slovenskem jeziku s področja teološke etike po 2. vatikanskem koncilu. Zavest o nujnosti etičnega diskruza je tudi znotraj naše družbe čedalje večja in tudi teologija se želi dejavno vključiti v razmišljanje, kaj je dobro za človeka kot posameznika, za človeško družbo in za celotno stvarstvo. Monografija predstavlja velik prispevek tako k opredelitvi etične metodologije kot tudi k uvajanju izrazoslovja na tem področju. Vsebina knjige je na ravni zadnjih dognanj na tem področju v svetovnem merilu.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 272 str. ISBN 978-961-6844-29-1. 14 €.

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

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

Mari Jože Osredkar

Jan Assmann: monoteizem in nasilje

Povzetek: Prispevek je razdeljen na dva dela. V prvem delu predstavljamo razvoj teze o povezanosti monoteizma in jezika nasilja pri enem največjih egiptologov in religiologov našega časa, Janu Assmannu. Od trditve, da religijsko nasilje izhaja iz monoteističnega ekskluzivizma, ki prevladuje v njegovih prvih delih, pride Assmann do sklepa, da je za nasilje v religijah kriv fundamentalizem kot izraz politike. V kratki knjigi *Nasilje in monoteizem* naredi Assmann korak naprej. Zdi se, kakor da želi povedati: v preteklih knjigah ni bil pravilno razumljen, zato sedaj nekoliko bolj natančno pojasnjuje svoje trditve. Sedaj trdi, da religijsko nasilje nima povezave z verovanjem, temveč s politiko. Jan Assmann ne vidi vira nasilja v monoteizmu kot takšnem, temveč v tendenci po izključitvi pluralnosti. To pa se imenuje fundamentalizem, ki pomeni regresijo. Monoteizem s prehodom iz izključevalnosti v vključevalnost zagotavlja nenasilje. V drugem delu predstavljamo, kako je katoliška Cerkev na zadnjem koncilu, pred petdesetimi leti, v svojem nauku prestopila v vključevalnost monoteizma, ki se izraža v jeziku dialoga.

Ključne besede: Jan Assmann, monoteizem, jezik nasilja, jezik dialoga

Abstract: **Jan Assmann: monotheism and violence**

The article first examines the relationship between monotheism and the language of violence in the writings of one of the foremost egyptologists and religiologists of our time, Jan Assmann, who initially argues that religious violence results from monotheistic exclusivism, a theme that predominates in his first works. Assmann then concludes that the reason for violence in religions can be found in fundamentalism. In his short book *Violence and Monotheism*, he chooses to clarify his position on this symbiotic relationship. Maintaining that critics had not properly understood the full import of his ideas, he decides to hone his arguments. He now argues that religious violence is not connected with profession of faith *per se* but rather with politics. Assmann no longer finds the source of violence in monotheism as such but rather in its tendency to exclude pluralism, which is fundamentalism, which in turn is regression, according to the author. Through transition from exclusivity to inclusivity monotheism, in fact, promotes non-violence. In the second part the article discusses how the Catholic Church since the Second Vatican Council 50 years ago changed its doctrine to inclusive monotheism that has its manifestation in the language of dialogue.

Key words: Jan Assmann, monotheism, language of violence, language of dialogue

Ob vseh nasilnih dogodkih, za katere slišimo, da jih povzročajo talibani ali drugi fundamentalisti po vsem svetu, se človeku postavlja vprašanje, ki se zdi temeljno: Ali je nasilje povezano z religijo? Oziroma: ker so ta nasilna dejanja pogosto povezana s pripadniki monoteizmov, se lahko vprašamo: Ali je v »genskem zapisu« monoteizma zapisano nasilje, ki nauk o ljubezni in bratstvu med ljudmi spreminja v sovraštvo in nestrpnost? V zgodovini in danes so bile tri monoteistične religije velikokrat vpletene v nasilje in tudi pobudnice nasilja. Vprašanje, ki se ob tem dejstvu rojeva, je upravičenost prepoznavanja nasilja kot sestavnih del monoteističnih religij. Tudi vse več mislecev – tako v tujini kakor tudi v Sloveniji – se zaustavlja ob vprašanju povezanosti nasilja z monoteizmom. Omenimo samo nekatere: David Lochhead, Jonathan Kirsch, Erik Hornung, Iztok Simoniti, predvsem pa Jan Assmann, na katerega se bomo osredotočili v naši razpravi.

Jan Assmann je nemški egiptolog, ki kot profesor na univerzi v Heidelbergu raziskuje zgodovino religij. Na poseben način se loteva vprašanja nastanka monoteizma in skuša odgovoriti, v kolikšni meri so monoteistične religije povezane z nasiljem, bolj natančno povedano, sprašuje se, v kolikšni meri je monoteizem povezan z jezikom nasilja. Saj sam pravi, da se »z vso dolžno skrbnostjo in občutljivostjo loteva biblijskega jezika nasilja, in sicer z refleksijo, ki ni teološka, temveč kulturno-znanstvena, zgodovinska« (Assmann 2008b, 14), in poudarja: »Ne sprašujem, zakaj je bil monoteizem uveljavljen s tolikšnim nasiljem, temveč: zakaj njegovo uveljavitev predstavljajo in nanjo spominjajo v jeziku nasilja. Problem, ki ga jemljem za iztočnico, ni nasilje, temveč jezik nasilja, so prizori pokolov, kaznovanj, prelivanja krvi, izgoni, prisilne ločitve mešanih zakonov in tako dalje, s katerimi monoteizem v hebrejski Bibliji prikazuje zgodovino svojega nastanka in svoje uveljavitve.« (15) Naš avtor torej ne raziskuje nasilja v religijah, temveč se posveča jeziku nasilja v religijah oziroma v svetih spisih monoteističnih religij.

V naši predstavitvi se opiramo na dve njegovi deli: *Violence et monothéisme*, na francoski prevod v nemščini napisane Assmannove knjige *Nasilje in monoteizem*, drugo pa je članek *Monoteizem in jezik nasilja*, objavljen v zborniku *Religija in nasilje*, ki sta ga uredila Iztok Simoniti in Peter Kovačič Peršin. Z referencami se bomo nekoliko dotaknili tudi drugih Assmannovih del: *Moses The Egyptian, Of God and Gods in The Mosaic Distinction: Israel, Egypte, and the Invention of Paganism*. V razpravi pa nam bodo poleg teh del v pomoč tudi knjige *L'invention du monothéisme* avtorja Jeana Solerja, *The violent legacy of monotheism* avtorice Regine M. Schwartz, *One true God* Rodneya Starka, *Le mythe de la violence religieuse*, francoski prevod *Mita o religijskem nasilju* avtorja Williama Cavanaugha in *The Puppet and the Dwarf*, angleško delo slovenskega filozofa Slavoj Žižka. V roke pa bomo vzeli tudi knjigo *Lastni Bog* Ulricha Becka.

Naš metodološki pristop bo zgrajen tudi na raziskavi svetih tekstov, na katerih temelji verovanje treh monoteističnih religij, in to z vidika spodbujanja k nasilju. Sistematično bomo pregledali nekatere judovske krščanske in islamske svete tekste in iz njih izluščili vsebine, ki govorijo o nasilju.

Izvirnost našega prispevka je prepoznavna v razlagah vsebin, ki govorijo o nasilju

ali nenasilju. Ugotovili bomo, koliko je vpletenost monoteističnih religij v nasilje povezana tudi z »zgrešenimi« razlagami. Prav tako se bomo miselno soočili s tezo, da sta vera v enega Boga in izključevanje drugih bogov temeljni razlog za monoteistično nasilje. V ospredju našega obravnavanja bo torej misel Jana Assmanna, ki jo bomo nadgradili z refleksijo o sodobnem inkluzivnem katoliškem monoteizmu.

1. Različni modeli nasilja

Jan Assmann (2009) v delu *Nasilje in monoteizem* najprej razlikuje šest vrst nasilja. Na prvo mesto postavi »čisto nasilje«. To vrsto nasilja avtor imenuje tudi čustveno nasilje (20), ker temelji na jezi, na ljubosumju in na strahu. Te tri strasti se izražajo s konkurenčnostjo ali ljubosumjem, ki je temelj za Kajnov uboj Abela (1 Mz 4,1–16). Avtor vidi izvor nasilja predvsem v strahu, ki ga z izgovorom »pravične, legitimne obrambe« danes mnogi pravno opravičujejo in nasilje zaradi strahu tudi politično podpirajo (npr. zagovarjanje ameriške vojaške intervencije v Iraku).

Proti čistemu nasilju se zoperstavi »kultura nasilja«, ki jo Assmann razdeli v pet podvrst nasilja. Relativno blizu čistemu nasilju je »nasilje v socialnih odnosih«. To je nasilje, ki ga izvajajo starši nad otroki, soprogi nad svojimi ženami, delodajalci nad delavci ... Ta vrsta nasilja se ne izraža le s čustvi, kot čisto nasilje, temveč ima kulturne oblike vzgoje in discipline. Druga podvrsta kulturnega nasilja je »pravno nasilje«, ki ima za cilj, odpraviti čisto nasilje. To pa dosega s pravnimi merili in z razlikovanjem, kaj je zakonito in kaj ni zakonito. Vsako nezakonito nasilje je kaznovano. Zato pa zakon tudi uporablja nasilja. Zakon brez nasilja bi bil brez učinka. Res pa je, da uporablja zakon nasilje v korist tistih, ki so bili žrtve nasilja. Vsekakor pa se pravno nasilje distancira od čustev. Sodnik in birič ne potrebijeta jeze za obsodbo in eksekucijo.

Assmann v nadaljevanju razlikuje med pravnim nasiljem in »nasiljem države«, ki temelji na razlikovanju med prijateljem in sovražnikom. Država izvaja nasilje nad notranjimi in nad zunanjimi sovražniki. Tipičen zgled takšnega nasilja je nasilje, kakršno so doživljali v državah s komunistično vlado, ki so potrebovale (razrednega) sovražnika za svoje delovanje. Četrta oblika kulturnega nasilja je »obredno nasilje«, ki se izraža v dveh zgledih: darovanje in iniciacija. Biblični monoteizem je resda prepovedal žrtvovanje ljudi, je pa ohranil žrtvovanje živali vse do uničenja drugega templja. Krščanstvo pa je odpravilo tudi darovanje živali. Lahko bi rekli, da je monoteizem odpravil obredno nasilje. Peto obliko kulturnega nasilja Assmann imenuje religijsko nasilje, ki ga opredeljuje kot nasilje po božji volji (Assmann 2009, 20–34).

2. Nasilje po božji volji

Assmann je v začetnem obdobju svojega raziskovanja postavil tezo, da je jezik nasilja nastopil z monoteizmom, čeprav je marsikje zapisal, da ga v podobi

obrednega nasilja najdemo v vseh politeizmih. Naš religiolog trdi, da v bistvu religijsko nasilje temelji na razlikovanju med prijateljem in sovražnikom v religijskem smislu, torej je naperjeno proti božjim sovražnikom, predvsem pa proti drugim bogovom. V Bibliji, predvsem v Stari zavezi, pogosto naletimo na jezik nasilja. Toda razlikovati moramo človeško nasilje od nasilja, ki ga zahteva Bog sam. Že na prvih straneh Biblije beremo o bratomoru: Kajn ubije Abela in s tem pokaže svojo nasilno naravo. Toda Assmann se zaustavlja pri svetopisemskih odlomkih, v katerih Bog naravnost zapoveduje nasilje, zaradi »ljubosumja do drugih bogov«. Enega najbolj ilustrativnih odlomkov, v katerih Bog zapoveduje nasilje, najdemo v 5. Mojzesovi knjigi, 13. poglavje, vrstice 7–12: »Če te tvoj brat, sin tvoje matere, ali tvoj sin ali hči ali žena tvojega naročja, ali prijatelj, ki je kakor tvoja duša, na skrivaj zapeljuje in pravi: »Pojdimo in služimo drugim bogovom,« ki jih niste poznali ne ti ne tvoji očetje, izmed bogov ljudstev, ki so okoli vas, najsi bodo blizu ali daleč od tebe, od enega do drugega konca zemlje, ne vdajaj se mu in ne poslušaj ga! Naj se ne smili tvojemu očesu, ne prizanašaj mu in ne skrivaj ga, temveč ga neizprosno ubij! Tvoja roka naj se ob usmrtitvi prva vzdigne proti njemu, potem pa roke vsega ljudstva. Pobji ga s kamenjem, da bo umrl, ker te je skušal odvrniti od Gospoda, tvojega Boga, ki te je izpeljal iz Egipta, iz hiše sužnosti. Ves Izrael naj to sliši in se boji, da nihče v tvoji sredi ne bo več storil kakšne tako hudobne stvari.«

Podobno kakor v Bibliji, ki vsebuje judovsko-krščansko božje razodetje, lahko najdemo tudi v islamskem razodetju zapoved boja proti tistim, ki se upirajo nemu in edinemu Bogu. Kratek pregled verzov iz Korana nam daje temelj za oblikovanje nauka o džihadu –sveti vojni. Prvi verz, ki ga najdemo v 190. vrstici druge sure v Koranu in vernike spodbuja k nasilju, je bil napisal v Medini: »Na Alahovi poti se bojujte proti tistim, ki se bojujejo proti vam.« (II:190)

Prerok Mohamed se je po objavi tega verza boril proti vsem, ki so mu nasprotovali. Temu pa so sledili drugi verzi, na primer 216. vrstica druge sure Korana: »Predpisano vam je bojevanje, čeprav ga ne marate. To, česar ne marate, je morda dobro za vas; kar ljubite, je morda vaša poguba. Alah ve, česar vi ne veste.« (II:216) Ključni verz, ki je zapečatil naročilo o sveti vojni, pa najdemo v 29. vrstici devete sure v islamski sveti knjigi: »Bojujte se proti onim, ki ne verujejo v Boga in v Poslednji dan in ne prepovedujejo tistega, kar je prepovedal Bog in njegov Prerok in niso vdani resnični veri – izmed tistih, ki so sprejeli Knjigo, – dokler ne pristanejo in iz roke izplačajo davek in so ponižni.« (IX:29)

Assmann v svojem prvem obdobju izpostavlja, da je ljubosumje enega Boga do drugih bogov temelj monoteizma. Srž problema, pravi Assmann, ni enost Boga, temveč zavrnitev drugih bogov, nepravih bogov, prepovedanih bogov. Primere najde v vseh treh monoteizmov.

Tako beremo že v 2. Mojzesovi knjigi, 34. poglavje, 14. vrstica: »Kajti drugega boga ne smeš moliti; saj se Jahve imenuje »ljubosumen«; ljubosumen Bog je.«

Tudi Koran govori o Alahovem ljubosumju: »Alah je, razen Njega ni boga. Živi je in Večen! Dremež ga ne prevzema in ne sen. Njegovo je vse, kar je na nebu in na Zemlji. Kdo je ta, ki bi se pri Njem zavzemal, razen z Njegovim dovoljenjem? On

ve, kaj je pred ljudmi, in ve, kaj je za ljudmi, a ljudje od njegovega znanja vedo le toliko, kolikor On želi. Njegov prestol so nebesa in zemljo obsega in Njemu njih čuvanje ne preseda. On je najvišji, On je veličasten!» (II:255)

V svojem utemeljevanju je religiolog uporabil celo citiranja novozaveznega apostola Pavla, ki v pismu Korinčanom piše: »Glede jedil, ki se žrtvujejo malikom, vemo tole: v svetu ni nobenega malika in nobenega boga ni, razen enega. Če pa tako imenovani bogovi na nebu ali na zemlji obstajajo – in res obstaja veliko bogov in gospodov –, je vendar za nas en Bog, Oče, iz katerega je vse, mi pa zanj, in en Gospod Jezus Kristus, po katerem je vse in mi po njem.« (1 Kor 8,6)

Na temelju teh besedil Assmann v svojem prvem obdobju poudarja, da je monoteizem ekskluziven in izključuje druge bogove, to pa pomeni, da monoteistična religija zahteva od svojih vernikov popolno zvestobo in čaščenje samo enega Boga. Naš religiolog iz tega dejstva izpeljuje tezo o monoteističnem nasilju. Z njim se strinja tudi Ulrich Beck, ko v knjigi *Lastni Bog* poleg religijskega univerzalizma obravnava tudi nevarnost religijskega nasilja, ki se tudi po njegovi trditvi razvije iz religijskega ekskluzivizma (2009, 74). John Collins v razpravi *The Bible and the legitimization of violence* pravi, »da nasilje ni edini model delovanja v Bibliji, vendar pa ni naključna ali obrobna prвина, ki bi jo lahko spregledali«. Tudi on svojo tezo utemeljuje z religijskim izključevanjem (2003, 19). Še bolj pa so se te Assmannove teze o monoteističnem nasilju oprijeli nekateri avtorji zbornika *Religija in nasilje*, ki sta ga uredila Iztok Simoniti in Peter Kovačič Peršin.

3. Monolatrija in jezik nasilja

Kakor pri večini mislecev lahko tudi pri Assmannu sledimo razvoju njegovi misli in enako tezo o religijskem nasilju. Jan Assmann je bil izzvan z zgoraj omenjenimi vprašanji, zato je razširil področje svoje specializacije (egiptologija) in se posvetil raziskovanju vzrokov za jezik nasilja v svetih knjigah.

Njegovo prvo spoznanje, ki ga predstavlja v *Moses The Egyptian* in v *Of God and Gods*, predvsem pa v *The Mosaic Distinction: Israel, Egypte, and the Invention of Paganism*, je torej teza, da je biblični monoteizem bolj kakor »iznajditelj« enega Boga le začetnik »religijskega ekskluzivizma«, torej verskega izključevanja. Antične religije se namreč niso ponašale s tem, da so »edine prave« religije. Prvotna Assmannova teza zagovarja misel, da nastopi to prepričanje z Mojzesovim razlikovanjem med resničnim in nepravim bogom. Po tej prvotni Assmannovi teoriji je to razlikovanje iz judovstva prešlo v krščanstvo in ga prav tako najdemo v islamu.

Po našem mnenju je bila ta Assmannova trditev mogoča zato, ker ni upošteval postopnega prehoda judovskega verovanja iz politeizma prek monolatrije¹ v monoteizem. Izpustil je obdobje monolatrije, ki nam daje bistvene elemente za logični odgovor na vprašanje, v kakšni povezavi sta si monoteizem in nasilje. Tezo o

¹ Monolatrija je verovanje v več bogov, a čaščenje enega samega Boga.

judovski monolatriji najdemo predstavljano v delu *L'invention du monothéisme*. Avtor te knjige, Jean Soler, trdi, da Mojzes ni začetnik monoteizma, temveč pospeševalec monolatrije narodnega Boga Jahveja. Monoteizem naj bi, po Solerjevem mnenju, v judovski religiji nastopil mnogo pozneje, zaradi babilonske sužnosti in zaradi političnega in vojaškega poraza. Logična posledica tega poraza bi bila, da je Jahve manjši od perzijskih bogov, da jim je podložen. Da bi se temu izognili, so začeli verovati, da obstaja samo en Bog (Soler 2002, 87). Iz suženjstva so se vrnili v Jeruzalem leta 538 pr. Kr., leto pozneje so začeli graditi drugi jeruzalemski tempelj. Vrnili so se prenovljeni, ponižni, predvsem pa kot monoteisti. Odpovedali so se narodnemu Bogu v korist univerzalnega Boga. Ko ponovno pozidajo tempelj, začnejo tudi z redakcijo svetih spisov, ki so marsikje govorili o bogovih v množini. To se je zgodilo v prehodu iz 6. v 5. stoletje pr. Kr. Ko so spise prepisovali, so, kjer je bilo omenjenih več bogov, napisali, da je en Bog. Zgodila se je tako imenovana monoteistična redakcija (duhovniški vir), ki je sledila monoteistični revoluciji.

Skratka, Jahvejevo ljubosumje in hkrati jezik nasilja v svetih tekstih je bilo mogoče zaradi navzočnosti drugih bogov. Ko pa je judovstvo sprejelo absolutno vero v enega in edinega Boga, ni bilo več vzroka za ljubosumje. Jezik nasilja, ki ga najdemo na mnogih mestih judovskih svetih tekstov oziroma v Stari zavezi Svetega pisma, odseva obdobje judovskega verovanja, ki ga imenujemo monolatrija, katere začetnik je Mojzes. Čim bolj pa se verovanje zasidra v prepričanju, da ni nobenih drugih bogov, tem manj jezika nasilja srečamo v božjem razodetju.

4. Za nasilje ni krivo monoteistično verovanje

Do spoznanja, da jezik nasilja ni zapisan v »genih« monoteizma, pride Assmann v drugem delu knjige *Nasilje in monoteizem*, prav tako pa je njegovo »novo« spoznanje predstavljeno v članku *Monoteizem in jezik nasilja*. Ključnega pomena za razvoj v Assmannovem učenju je opredelitev monoteizma. Ta nemški religiolog najprej razlikuje dve vrsti monoteizmov: inkluzivnega in ekskluzivnega. Prvega oriše s trditvijo: »Vsi bogovi so Eno,« drugega pa s formulacijo: »Nobenih drugih bogov, razen Boga.« V inkluzivnem monoteizmu Assmann vidi korak naprej v evoluciji politeizma, v ekskluzivnem monoteizmu pa prepozna revolucijo proti politeizmu. Pokazati hoče, da zgolj ekskluzivni monoteizem uporablja jezik nasilja (Assmann 2009, 15). Assmannov ekskluzivni monoteizem lahko enačimo z zgoraj omenjeno monolatrijo, o kateri govori Jean Soler. Monolatrija pa je prehodno obdobje iz politeizma v monoteizem – po Assmannovo – v inkluzivni monoteizem.

Assmann se opre na katoliškega strokovnjaka za Staro zavezo, Othmarja Keela, in na njegove raziskave in razloži, da jezik nasilja, ki ga uporablja ekskluzivni monoteizem, nima religioznega, temveč politični razlog. Kot poznavalec egiptovske religije se močno nagiba k odgovoru, da hebrejska teološka izključevalnost, na kateri vsi gradijo idejo o povezanosti monoteizma z nasiljem, temelji na orientalskem despotizmu, predvsem na egiptovskem in na asirskem. Podobno kakor vsemogočni kralj

zahteva od svojih podložnikov popolno podrejenost in zvestobo, tako tudi Bog od Izraelcev zahteva podobno držo. Ko so Hebrejci zapustili Egipt – hišo sužnosti –, so v edinem Bogu in v njegovi postavi, ki so jo takoj zatem prejeli, prepoznali svojega novega Gospoda (Assmann 2008b, 17). Assmannovo spoznanje oziroma njegova končna teza, ki jo najdemo enako napisano v knjigi *Monoteizem in nasilje* kakor tudi v članku *Monoteizem in jezik nasilja*, se glasi: »V tem položaju je pomembno, da si razjasnimo, da nasilje ni zapisano v monoteizmu kot neizogibna posledica. Zakaj bi moralo biti razlikovanje med pravim in napačnim nasilno? Jezik nasilja izvira iz političnega pritiska, izpod katerega nas hoče monoteizem ravno osvoboditi. Sodi v revolucionarno retoriko spreobrnitve, radikalne preobrazbe in odvrnitve, kulturnega skoka iz starega k novemu ...« (Assmann 2009, 165; 2008b, 29)

S tem Assmannovim sklepom se strinja tudi Slavoj Žižek, slovenski filozof, ki je v svoji angleški knjigi *Lutka in škrat (The puppet and the Dwarf)* zapisal: »Nadalje, ali ni tako imenovano izključevalno monoteistično nasilje skrivoma politeistično? Ali fanatično sovraštvo do verujočih v drugega boga ne priča v korist temu, da monoteist skrivoma meni, da se ne bojuje zgolj zoper napačno verujoče, ampak je njegov boj, boj proti drugim bogovom, boj njegovega Boga zoper »napačne bogove«, ki pa obstajajo? Tak monoteizem je izključujoč, mora biti izključujoč do ostalih bogov. Iz tega razloga so pravi monoteisti tolerantni: zanje ostali niso predmet sovraštva, ampak preprosto ljudje, ki čeravno niso razsvetljeni s pravilnim prepričanjem, pa si vseeno zaslužijo spoštovanje, saj niso zlobni.« (Žižek 2003, 26)

Priznavati možnost, da tudi drugi imajo in poznajo resnico, predpostavlja, priznavati samo eksistenco drugih in sprejemati druge kot partnerje v odnosu, pomeni, drugemu, ki je različen od mene, dati pravico, da obstaja. To je dobesedno nasprotje absolutnemu (to, kar ni vezano ali povezano z ničimer). Monoteizem torej je ali pa mora postati to, kar izraža pojem religije – religare –: povezovati, ustvarjati vezi ali kar izraža pojem relativnosti – relatio –: povezan z vsem mogočim.

5. Katoliški vključevalni monoteizem

Zgodovina nas uči, kako težko so monoteizmi v svoj nauk vključili »relativnost«. Pravzaprav moramo reči, da sta judovstvo in krščanstvo potrebovali veliko časa, preden jima je to uspelo. Islam pa tega koraka še ni naredil. Talmud priznava, da so tudi pogani lahko »pravični«. Drugi vatikanski cerkveni zbor je po dolgih stoletjih enoumnega razlaganja formule »Zunaj Cerkve ni zveličanja!« (*Extra ecclesiam nulla salus*) v katoliški nauk vključil možnost odrešenja tistih, ki niso člani katoliške Cerkve. Medreligijski dialog in ekumenizem sta iz katoliškega nauka naredila pravi inkluzivni monoteizem.

Vključitev katoliške Cerkve v ekumensko gibanje in v medreligijski dialog je bila omogočena z razvojem katoliškega nauka o odrešenju oziroma z novo razlago načela *Extra ecclesiam nulla salus*. Od cerkvenih očetov Origena in sv. Ciprijana, ki sta delovala v 3. stoletju po Kr., pa vse do drugega vatikanskega cerkvenega zbora

se je omenjeno načelo razlagalo v dobesednem pomenu: samo člani Cerkve, torej krščeni v katoliški Cerkvi, imajo možnost odrešenja, to je večnega življenja po smrti. Kdor ni v Cerkvi, torej tudi nekatoliški kristjani, drugoverci in neverni, nima nobene možnosti za vstop v nebesa po smrti. Lahko si predstavljamo, da katoliška stran s takšnim oznanilom na ustnicah ni imela nobene možnosti za uspeh v ekumenskem in medverskem zbliževanju. Kako bi se lahko enakopravno pogovarjali s katoliško Cerkvijo, če jim je pa ta že vnaprej povedala, da je ona nekaj več oziroma da se lahko zveličajo samo njeni člani, za vse druge vernike pa so nebeška vrata zaprta? Kako bi se lahko pogovarjali s Cerkvami, ki so jih v preteklosti izobčali?

Koncilski očetje so na podlagi tega dokumenta postavili temelje medverskega dialoga, ki ga najdemo v Dogmatični konstituciji o Cerkvi. Brez dvoma je to temeljni dokument za razumevanje koncilskega nauka o odrešenju in hkrati za ekumenizem in medverski dialog. Kot referenco so ga uporabili naslednji dokumenti: Odlok o ekumenizmu, Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu, Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev in Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve. Zaustavili se bomo pri 16. členu Dogmatične konstitucije o Cerkvi.

Na podlagi trditve, da tudi v nekatoliških krščanskih Cerkvah in v nekrščanskih religijah obstajajo prvine resnice, pove 16. člen Dogmatične konstitucije o Cerkvi, da »so na različne načine naravnani na božje ljudstvo tisti, ki evangelija še niso sprejeli, ker Odrešenik hoče, da bi se vsi ljudje zveličali« (C 16) in v nadaljevanju za merilo odrešenja (ki je bilo do koncila izključno pripadnost Cerkvi) postavi človekovo vest: »Tisti namreč, ki brez lastne krivde ne poznajo Kristusovega evangelija in njegove Cerkve, a iščejo Boga z iskrenim srcem in skušajo pod vplivom milosti v dejanjih spolnjevati njegovo voljo, kakor jo spoznavajo po glasu vesti, morejo doseči večno zveličanje.« (C 16) Ko je rimskokatoliška Cerkev priznala možnost odrešenja za ljudi, ki niso njeni člani, je omogočila enakopraven dialog z drugimi verstvi, v katerih odkriva »žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi« (N 2). Cerkevno učiteljstvo nikakor ne uči, da imajo druge religije v lasti polno resnico, priznava pa jim žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi! Cerkev od tedaj v drugih verstvih išče to, kar nas povezuje, in ne poudarja tega, kar nas razdvaja. Spodbuja tudi vse, naj se trudijo za medsebojno razumevanje. Cerkev po letu 1965 začne dialog z laično družbo, z drugimi krščanskimi Cerkvami in z nekrščanskimi religijami. Zato – kakor smo napisali zgoraj – Dogmatična konstitucija o Cerkvi bolj kakor o pripadnosti Cerkvi govori o tem, da je lahko odrešen vsak človek, ki se trudi delati dobro, kakor to spozna po glasu vesti. Takšen človek na neki način namreč že živi v občestvu s Cerkvijo. Ekleziologija pripadnosti preide v ekleziologijo občestva. Prvič v zgodovini katoliško učiteljstvo izrecno prizna, da Bog deluje tudi v nekrščanskih religijah in »ne zame-ta ničesar od tistega, kar je v teh verstvih resničnega in svetega« (N 2).

6. Sklep

V skladu z naukom drugega vatikanskega cerkvenega zbora se je Cerkev name-nila, da ne bo več oznanjala sama sebe, ampak božje kraljestvo, ki presega

cerkvene meje. To je izrazila v koncilski Izjavi o verski svobodi (lat. *Dignitatis humanae*). Cerkev v sebi še vedno prepoznava vidno znamenje božjega kraljestva, ki pa je širše od njenih institucionalnih meja. Zato stavek »Zunaj Cerkve ni zveličanja« v dokumentih nadomesti stavek, da je »Cerkev potrebna za zveličanje« (C 14, KKC 846). Nekatoličani so torej lahko v božjem kraljestvu, toda Cerkev je neobhodno potrebna, da pričuje za zveličanje. Torej: niso samo katoličani na poti odrešenja, ampak katoličani zagotovo so.

Dialoško oznanjevanje evangelija ni prepričevanje in nagovarjanje k spreobrnjenju v katoliško Cerkev, temveč je oznanjevanje in prepričevanje k vztrajanju v tem, kar je dobro. V dokumentu *Dialog in oznanjevanje*, ki ga je kot spremljevalni tekst enciklike Janeza Pavla II. *Odrešenikovo poslanstvo* izdala dne 19. maja 1999 Kongregacija za evangelizacijo in papeški svet za medverski dialog, lahko v 29. členu beremo: »Z iskrenim uresničevanjem tega, kar je dobro v njihovih religijskih tradicijah, verniki drugih religij pozitivno odgovarjajo na božji klic in prejemajo odrešenje v Jezusu Kristusu, četudi ne izpovedujejo vere vanj in ga ne prepoznajo kot svojega Odrešenika.« Katoličani v religijskih izročilih ne vidijo le človekovega iskanja Boga, temveč tudi božje iskanje človeka, katerega Bog nagovarja na različne načine. V bistvu je preseganje institucionalnih meja Cerkve povezano tudi z vprašanjem verske svobode. Spoštovanje človekovega dostojanstva je namreč pred Bogom prvi pogoj za pravi stik z njim.

Mnoge formulacije v dokumentih katoliške Cerkve pred drugim vatikanskim cerkvenim zborom so bile napisane v »jeziku nasilja«. Klicanje k izobčenju in pogubljenju to dokazujejo. Dokumenti drugega vatikanskega cerkvenega zbora pa so se – zahvala gre medverskemu dialogu in ekumenizmu – jezika nasilja osvobodili.

Kratice

- C** – Dogmatična konstitucija o Cerkvi. V: 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor 1980.
- CS** – Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu. V: 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor 1980.
- E** – Odlok o ekumenizmu. V: 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor 1980.
- M** – Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve. V: 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor 1980.
- N** – Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev. V: 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor 1980.

Reference

- 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor.** 1980. *Koncilski odloki*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Assmann, Jan.** 1996. The Mosaic Distinction: Israel, Egypte, and the Invention of Paganism. *Representations* 56:48–67.
- . 1997. *Moses The Egyptian*. Massachusetts: Harvard University Press.
- . 2008a. *Of God and Gods*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- . 2008b. Monoteizem in jezik nasilja. V: Simoniti, Iztok, in Peter Kovačič Peršin, ur. *Religija in nasilje*. Ljubljana: FDV in Revija 2000, 12–29.
- . 2009. *Violence et monothéisme*. Montrouge: Bayard.
- Beck, Ulrich.** 2009. *Lastni Bog*. Ljubljana: Claritas.
- Collins, John J.** 2003. The Bible and the legitimization of violence. *JBL* 122, št. 1:3–21.
- Hornung, Erik.** 1999. *Akhenaten and the Religion of Light*. London: Cornell University.
- Katekizem Katoliške cerkve.** 1993. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Kirsch, Jonathan.** 2004. *God against gods*. New York: Penguin group.
- Lochhead, David.** 2001. Monotheistic violence. *Buddhist-Christian Studies* 21:3–12.
- Simoniti, Iztok, in Peter Kovačič Peršin, ur.** 2008. *Religija in nasilje*. Ljubljana: FDV in Revija 2000.
- Soler, Jean.** 2002. *L'invention du monothéisme*. Pariz: Edition de Fallois.
- Žižek, Slavoj.** 2003. *The Puppet and the Dwarf*. London: The Mit Press.

Tomaž Eržar

Sposobnost religij za razgradnjo ideologij

Povzetek: V članku primerjamo sestavine ideološkega diskurza in razmišljanja s psihičnimi obrambnimi mehanizmi posameznika in ugotavljamo, da je v jedru ideologije tako imenovano osnovno mišljenje, za katero je značilno, da prek posploševanja in pripisovanja zvrča krivdo na zunanje vzroke in v skrajnosti privede do sovražne drže in nasilja do drugače mislečih. Religije so v svojem bistvu uperjene zoper nasilje nad drugimi in nad samim sabo: vernike učijo živeti v skladu z njihovih notranjim jedrom, ki je dobro in vredno življenja in ki ljudi povezuje med seboj. Toda religije niso povsem osvobodene ideoloških sestavin, zato se lahko sprevržejo v malikovanje, če se odvrnejo od poti, ki vodi od osnovnega mišljenja k izražanju ranljivosti in sočutja in k sprejemanju trpljenja.

Ključne besede: ideologija, osnovno mišljenje, obrambni mehanizmi, malikovanje, izražanje ranljivosti, trpljenje, zavedanje sebe

Abstract: **Religions capable of disintegration of ideologies**

Elements of ideological discourse and thinking are compared with psychological defense mechanisms of individuals. It appears that ideologies in their core make use of the so-called primal thinking, which is characterized by generalization, self-reference, avoidance of responsibility and attribution of guilt to external causes, and may lead to hostile attitude and violence towards others, i.e., towards those who think differently. Religions, on the other hand, teach against violence directed towards either others or self. The faithful should live in accordance with their own inner self, which is inherently good, worth living and open to others. Religions, however, are not exempt from ideological tendencies and may slide toward idolatry if they abandon the path that leads from primal thinking to expression of vulnerability and compassion and acceptance of suffering.

Key words: ideology, primal thinking, defensive mechanism, idolatry, expression of vulnerability, suffering, self awareness

Fenomen oziroma pojem politične ideologije je v zadnjih dveh desetletjih ponovno prebudil zanimanje psihologije, zlasti tistih njenih smeri, ki preučujejo povezanost in soodvisnost kognitivnih in afektivnih plasti človekovega razmišljanja, dojemanja in ravnanja (Jost, Nosek in Gosling 2008, 127). Drugače od tradicional-

nega razumevanja tega pojma v politični teoriji ideologija za psihološki pogled ni vrednostna kategorija, ampak se ne glede na vrednostni predznak uporablja za označevanja poljubnega sistema prepričanj, ki odseva človekovo bolj ali manj iskreno prizadevanje, da bi razumel, osmisli in uredil informacije glede političnega odločanja, pa tudi, da bi si bolj ali manj zavestno pojasnil svet okoli sebe, svoje ravnanje v tem svetu in prizadevanje za spremembo tega sveta (Knight 2006, 625). Da bi premostila ta razkorak med tradicionalno rabo pojma v politični teoriji in novejšimi spoznanji o kognitivnih in motivacijskih ozadjih, socialna psihologija razlikuje med ideološkimi procesi, ki potekajo od zgoraj navzdol (*top-down*) in zadevajo politične stranke, vodenje, propagando ipd., in procesi, ki potekajo od spodaj navzgor (*bottom-up*) in prispevajo k temu, da ljudje izberejo ali se oprimejo te ali one ideologije (Jost, Federico in Napier 2009, 314). Podobno uporabljamo pojem ideologija tudi v tem prispevku: ideologija vsebuje različne strategije govora, dojemanja, vrednotenja, čustvovanja in razmišljanja, v katerih nastopata, se prepoznata in sooblikujeta tako kolektiv kakor posameznik; ideologija ima svojo socialno in diskurzivno zgrajeno obliko, funkcijo in vsebino (mreža političnih prepričanj, drž, vrednot, ki jih elite posredujejo javnosti in posameznikom) in svojo motivacijsko podlago (mreža psiholoških in socialnih potreb, želja in ciljev, ki želijo posameznike), ki bo tudi predmet naše razprave.

1. Ideologija kot osnovno mišljenje

Z vidika vloge, ki jo ima ideologija za posameznika, je pomembno poudariti naslednje poteze ideološkega govora in razmišljanja: prežetost z razmerji moči ali nadvlade, prilaščanje resnice in pravičnosti, sposobnost vodenja in aktiviranja, zaščita pred negotovostjo, strahom in ogroženostjo, opravičevanje statusa quo ali sprememb tega statusa (Mullins 1972). Prav te vsebine v veliki meri odsevajo nezavedne potrebe in motivacije posameznikov, ki se oprimejo vnaprej zgrajenih ideoloških miselnih oziroma interpretativnih konstruktov, da bi ohranili sebe, si pojasnili svet, opravičili svoje ravnanje in ostali povezani s somišljeniki in s svojim socialnim svetom. Že klasična psihoanaliza je pokazala, da vsebujejo ideologije številne bolj ali manj nezavedne in bolj ali manj artikulirane obrambne mehanizme, ki ščitijo posameznika pred neprijetnimi občutki in mislimi in iščejo vzroke za ta občutja v njegovi okolici (Morris 2010, 113–23). To motivacijo v ozadju ideološkega mišljenja in govora so v zadnjem času potrdile tudi številne empirične raziskave povezanosti med osebnostnimi lastnostmi posameznika in njegovimi političnimi izbirami, predsodki in stereotipi (Ozer in Benet-Martinez 2006; Sears in Levy 2003; Thornhill in Fincher 2007; Van Hiel in Mervielde 2004; Weber in Federico 2007).

Avtor kognitivne psihoterapije Aaron Beck je v svoji knjigi o afektivno-kognitivnih komponentah sovražstva izpostavil naslednje značilnosti razmišljanja in govorjenja, ki ju ljudje uporabljamo, kadar smo ogroženi in se branimo: črno-belo poenostavljanje, pretirano posploševanje, samonanašalno razmišljanje, eksternalizacija in pripisovanje drugim, monokavzalno razmišljanje o vzrokih pojavov in minimaliziranje

svojih lastnih pomanjkljivosti (Beck 2000, 71–86). Beck ta tip obrambnega razmišljanja poimenuje osnovno ali primitivno mišljenje (*primal thinking*), to bi lahko prevedli tudi kot spontano mišljenje ali mišljenje brez napora. Ideologija torej, ki je na površini videti kakor racionalen sistem razlag in pojasnitev, s katerim bi se lahko zapletli v diskusijo in dokazovanje, v jedru deluje kot spontani obrambni način govorjenja in mišljenja, ki odvrta krivdo od govorca in jo zvrta na nasprotnika oziroma sovražnika. Glavni del njene privlačnosti torej ne izhaja iz miselnih sestavin ideološkega govora, ampak iz povezave med temi sestavinami in čustvenimi sestavinami, katerih osrednja vloga je poleg povezovanja enako mislečih – to prispeva k zmanjševanju občutka ogroženosti, strahu in izoliranosti – zlasti preusmeritev frustracije in jeze proč od posameznika na zunanje vzroke (Gilbert in Malone 1995, 30).

Kolikor torej ideologija deluje kot spontano obrambno mišljenje ali napad na drugega, s tem zakriva resnične razloge za občutja, ki so v ozadju takšnega mišljenja. Med temi občutji so zagotovo najpomembnejša občutja ogroženosti in strahu, negotovosti in socialne izključenosti, občutek frustriranosti in nemoči, občutek manjvrednosti, neljubljenosti ali osramočenosti (Beck 2000, 82). Kjer se posameznik čuti šibkega in nemočnega ali kjer se čuti napadenega, slej ko prej odgovori z jezo oziroma protinapadom ali pa čaka, da to v njegovo korist stori kdo namesto njega. Kolikor odvrta nevarnost od domačega praga in poskuša tej nevarnosti poiskati preproste vzroke, je ideologija začasno dobra izbira za posameznikovo počutje in občutek zase. Toda kakor vsak obrambni mehanizem, ki se ga posameznik oklene v stiski in ga nato brez pomišljanja uporablja še takrat, ko stiska mine, tudi ideologija dolgoročno ne odpira možnosti, da bi posameznik razvil svoje lastne sposobnosti soočanja s stisko in se povezal s soljudmi na temelju iskrenega priznanja svojih lastnih šibkosti. Prav zato, ker deluje hitro in pod pritiskom, je njeno razmišljanje navadno napačno, pretirano poenostavljeno in izkrivljeno, čustvovanje in delovanje, povezani z njo, pa reaktivni (Cramer 2000, 639). Dolgoročno gledano, je zato ideologija za posameznika slaba izbira: ker jo napaja jeza, ki vodi v samoopravičevalno občutje upravičenosti in pravičnosti, svojih zahtev in izražanja potreb ne postavlja na temelj preverjene resničnosti, ampak na temelj svoje lastne ogroženosti, ta pa je praviloma pretirana ali celo namišljena (Siegel, 2011, 258).

Iz povedanega izhaja, da ideološko razmišljanje in govorjenje »prekrijeta z obližem« človekovo ranjenost in bolečino, a je ne zdravita. Ljudje smo v svojem jedru najbolj ranjeni takrat, kadar čutimo, da to jedro ni vredno ljubezni in naklonjenosti. Takrat se začnemo izogibati svojega jedra in se zadržujemo na njegovem obrobju, ki je bolj varno in ki ga privzamemo za začasno jedro (Siegel, 2011, 195). To začasno jedro med drugim ščiti naše ranjeno jedro tudi s preprečevanjem, da bi se bolečih občutij in vsebin spominjali in zavedali, s tem pa poglobi vrzel med obema jedroma (Howell 2003). Ker se začasno jedro uporablja pretirano pogosto ne samo v zahtevnih socialnih položajih, ampak tudi pri dojemanju in zavedanju sebe, izgublja stik s pravo globino čustvovanja in medosebne pristnosti ter iskrenosti, ki je čedalje bolj nedostopno zaprta v pravem jedru. V življenju te osebe se zato kmalu vzpostavi spirala negativnega čustvovanja, mišljenja in reagiranja, ki se vzdržuje sama in ki tudi sama generira razlage in opravičila za svoj obstoj. Oseba dojema sebe kot

nevredno ljubezni in medosebne bližine, zato to občutje prikrije s pretirano prilagodljivim, posnemovalnim ali kljubovalnim vedenjem, a to v okolici sproži negativne odzive, ki naposled pri osebi okrepijo občutek izoliranosti in neljubljenosti; in ker tudi soljudi doživlja kot nevredne zaupanja in iskrenosti in se do njih vede previdno, nezaupljivo in manipulativno, jo takšno vedenje v očeh soljudi naredi za neiskreno in nevredno zaupanja (Twenge in Baumeister 2005, 37).

2. Pot do srca v religijah

V jedro premišljevanja o človeku in o njegovi povezanosti s soljudmi in s svetom ter z Bogom postavljajo religije človekovo srce. S tem izrazom je mišljeno središče ali jedro človekovega zavedanja sebe in občutka pripadnosti ali predanosti drugemu. Srce je hkrati občutje sebe in odprtost drugemu (Fredrickson 2013, 10). Srce, podobno kakor ljubezen, ki izvira iz srca, ni čustvena reakcija na okoliščine ali dobro počutje, ampak nastopi kot rezultat poti vase oziroma poglobitve v svoje življenje, v njegov smisel in upravičenost. Versko osmišljanje posameznikovega življenja zato nikoli ne nastopa samo kot pojasnjevanje, opravičevanje ali utemeljevanje, ki ga sprožajo nevarne in urgentne okoliščine, ampak kot poziv k odmiku od teh okoliščin in od golega odzivanja nanje, ki naj najde rešitev v poglobitvi v svoj lastni svet doživljanja, mišljenja in čustvovanja (Vaillant 2008, 77).

Sestop iz obrobja, kjer je človek odvisen od okoliščin, v osebno jedro ali srce je zahteven proces vključevanja, ki predpostavlja varno medosebno okolje, osebno motiviranost in odločitev in dolgoročno vztrajanje (Siegel 2011, 71–6). Te poglobitve ideologije večinoma ne poznajo, vsaj ne v polnem pomenu. Res je pa, da tudi ideologije, posnemajoč religije, obljublajo osvoboditev človeka, kakor jo navadno imenujejo, toda med ideološkim dualističnim dojetjem sveta (mi – drugi) in religioznim razlikovanjem med dobrim in zlim je temeljna razlika, saj prvo nagovarja zgolj človekove obrambne drže in občutja, medtem ko drugo nagovarja srce. Ideološki poziv k osvoboditvi ne pozna mehanizmov za vključitev različnih podjeder človekovega zavedanja sebe v osrednje jedro; tudi kadar nagovarja to osrednje jedro, to jedro pojmuje kot nekaj, s čimer lahko človek razpolaga ali kar lahko upravlja, to pa pomeni, da se mu približa in ga nagovarja z obrobja, ne da bi bil kadarkoli v stiku s tem jedrom in z njegovimi vsebinami. Vsebine tega jedra, kakor smo videli, pa so v prvi vrsti vsebine človekovega trpljenja: človek je žrtev krivic, nasilja, lakote, izolacije ali preganjanja; v njem se pogloblja občutek neljubljenosti in zapuščenosti od soljudi in od Boga.

Na drugi strani tudi religije niso imune pred nevarnostjo, da se izognejo stiku z jedrom človekovega trpljenja. Kolikor poskušajo na hitro ugoditi človekovim zahtevam po pravičnosti, ugodju ali varnosti, se religije sprevržejo v malikovanje (Medadors 2006, 2). To je verska drža, ki je skrčena na zahtevo po konkretnem odgovoru Boga na človekovo prošnjo. Malikovanje pomeni nagovor Boga na način, ki Bogu ne dopušča svobode, ampak zahteva najprej razrešitev vernikove stiske. Razrešitev stiske je pred odgovorom. Papež Frančišek takšno približevanje ali molitev k Bogu imenuje »pogojevanje« ali tudi »zahrbtni pogovor«, v katerem Bog ni

dojet kot oseba, ki odgovarja človeku, ampak je predmet izsiljevanja oziroma Malikovanja: navzven se resda kaže kot pobožnost in ponižnost, toda v globini izhaja iz občutka prikrajšanosti, krivice, jeze in nemoči (Bergoglio 2013, 13–4). Bog naj na vernikovo zahtevo stori želeno dejanje oziroma uslugo. Imeti Boga kot malika pomeni, da Bog uresničuje vernikove prošnje na njegovo zahtevo oziroma da vernik sam izprosi ali izsili rešitev po svoji volji oziroma potrebi.

V drži malikovanja se vernik ne pogloblja v jedro svoje osebe, ampak se temu jedru izogiba. Ker ne verjame, da bi lahko bilo njegovo srce potolaženo, ga obda z »začasnimi«, »lažnimi« občutji sebe. Tako rekoč nujna posledica te zamenjave je malikovalski odnos do Boga: kakor je sebe zamenjal z nadomestkom, tako tudi Boga zamenja z nadomestkom. Njegovo srce, pravijo teologi, je zakrknjeno, nedostopno, neobčutljivo ali nepredirno. Malikovalec ne govori več iz srca, ampak z obrobja, iz »začasnega«, »lažnega« občutja sebe, ki deluje kot varuh jedra in si umišlja, da je v stiku z jedrom, da je to jedro samo. Jedro, ki je neljubljeno, naj bi varuh z izsiljeno naklonjenostjo potolažil in mu dal vedeti ali čutiti, da je vendarle uslišano v svoji stiski in torej tudi ljubljeno. Toda jedro je nedostopno in kakor mrtvo; malikovalec ne verjame več, da lahko njegovo srce oživi, zato se obrača v svoji prošnji na nežive stvari in ne več na odnos z Bogom (Beale 2008, 49).

V nasprotju z ubiranjem hitre poti do osebne jedra, srca in občutka ljubljenosti nemalikovalska ali neideološka religija sprejema trpljenje in ga poglobi do občutja bolečine in zapuščenosti. »Prepuščanje, ki vsebuje zaupanje v očetovstvo Boga,« pravi papež Frančišek, »ne osvobodi iz bolečega trpljenja predsmrtne agonije.« (Bergoglio 2013, 68) Pot z obrobja v jedro gre prek sprejemanja neprijetnih in bolečih občutij, tudi občutja neljubljenosti, ki se mu ljudje vedno izogibamo. Ta spust v temo neljubljenosti je ključni del človekovega občutka zase, ključni moment njegovega stika s sabo. Problem za človeka nastane takrat, kadar bi želel ta stik izsiliti, se pravi, užiti polnost veselja, dobrega počutja, dobrega občutka zase in življenja, ne bi prej začutil in sprejel neprijetne in boleče vsebine svojega srca. Prav zato religije opisujejo in predpisujejo vrsto načinov, kako se človek spusti v svoje srce, pri tem pa poudarjajo, da ta pot ne pomeni izogibanja bolečini niti hipne odreditve od vseh stisk, ampak celo pot skozi bolečino in da te poti človek ne more opraviti sam. Pot do svojega lastnega srca tako pomeni: odpreti srce za drugega.

Domnevamo torej, da religije človeku ponujajo model, kako priti do stika s samim seboj oziroma do srca. Pri tem religije opozarjajo, da stik ni način pojasnjevanja sveta, obtoževanja drugih ali opravičevanja sebe, ampak je pot, ki jo človek prehodi zaradi sebe; temu Brené Brown pravi »izražanje lastne ranljivosti« (Brown 2012, 110) in »življenje s celim srcem« (Brown 2010, 2–4). Človek, ki je v svojem jedru ranjen, na tej poti občuti varen in sočuten pogled sočloveka in Boga v svoje jedro in se odpre stiku z njima tako, da tudi sam pogleda vase in spregovori o svoji ranjenosti. Šele takšen govor, govor iz popolne stiske in nemoči, ki se preveša v predanost, poveže podjedra človekovega občutka zase med seboj in daje človeku pečat iskrenosti, pristnosti in celostnosti. Povezanost tako ne nastane zunaj jedra ali na račun nekoga tretjega, ampak na račun iskrene in vzajemne poglobitve v srce: srce je zdaj osvetljeno s svetlobo medsebojnega srečanja, ki potolaži boleči-

no in premaga osamljenost (Siegel, 2010, 260–1). Potencial religij, ki ga moderne ideologije niso vključile v svoje sisteme, izhaja iz te usmerjenosti v srce, v katerem človekova ranjenost hkrati sreča sočloveka in Boga in okusi tolažbo. Pogoji tega srečanja je, da človek ne ostane pasivna žrtev njemu nenaklonjenih okoliščin, ki čaka na zunanjo pomoč, kajti to bi lahko pomenilo, da bo za vedno ostal ujet v diskurz ideološkega opravičevanja, branjenja in napadanja. Nauk religij je, da mora človek narediti vse, kar more, da opusti držo jezne žrtve, spregovori v varnem odnosu o svoji ranjenosti in se odpre dobrem; šele tedaj bo deležen stika in dobrote.

Reference

- Beale, Gregory.** 2008. *We Become What We Worship: A Biblical Theology of Idolatry*. Downers Grove: IVP Academic.
- Beck, Aaron T.** 2000. *Prisoners of Hate: The Cognitive Basis of Anger, Hostility and Violence*. New York: Harper Collins.
- Bergoglio, Jorge Mario.** 2013. *Odprto um, verujoče srce*. Ljubljana: Družina.
- Brown, Brené.** 2010. *The Gifts of Imperfection: Let Go of Who You Think You're Supposed to Be and Embrace Who You Are*. Center City: Hazelden.
- . 2012. *Daring Greatly: How the Courage to Be Vulnerable Transforms the Way We Live, Love, Parent, and Lead*. New York: Gotham—Penguin Books.
- Cramer, Phebe.** 2000. Defense mechanisms in psychology today: Further processes for adaptation. *American Psychologist* 55:637–46.
- Fredrickson, Barbara.** 2013. *Love 2.0: How Our Supreme Emotion Affects Everything We Feel, Think, Do, and Become*. New York: Plume—Penguin Books.
- Gilbert, Daniel T., in Patrick S. Malone.** 1995. The correspondence bias. *Psychological Bulletin* 117:21–38.
- Howell, Elizabeth F.** 2003. Narcissism, a Relational Aspect of Dissociation. *Journal of Trauma and Dissociation* 4:51–71.
- Jost, John T., Brian A. Nosek in Samuel D. Gosling.** 2008. Ideology: its resurgence in social, personality, and political psychology. *Perspectives on Psychological Science* 3:126–36.
- Jost, John T., Christopher M. Federico, and Jaime L. Napier.** 2009. Political Ideology: Its Structure, Functions, and Elective Affinities. *Annual Review of Psychology* 60:307–37.
- Knight, Kathleen.** 2006. Transformations of the Concept of Ideology in the Twentieth Century. *American Political Science Review* 100:619–26.
- Meadors, Edward P.** 2006. *Idolatry and the Hardening of the Heart: A Study in Biblical Theology*. London: T & T Clark.
- Morris, Warren Frederick.** 2010. *Understanding ideology*. Lanham: University Press of America.
- Mullins, Willard A.** 1972. On the Concept of Ideology in Political Science. *The American Political Science Review* 66:498–510.
- Ozer, Daniel J., in Veronica Benet-Martinez.** 2006. Personality and the prediction of consequential outcomes. *Annual Review of Psychology* 57:400–21.
- Sears, David O., in Sheri Levy.** 2003. Childhood and adult political development. V: David Sears, Leonie Huddy in Robert Jervis, ur. *Oxford Handbook of Political Psychology*, 60–109. Oxford: Oxford University Press.
- Siegel, Daniel.** 2011. *Mindsight: The New Science of Personal Transformation*. New York: Bantam Books.
- Thornhill, Randy, in Corey L. Fincher.** 2007. What is the relevance of attachment and life history to political values? *Evolution and Human Behavior* 28:215–22.
- Twenge, Jean M., in Roy F. Baumeister.** 2005. Social Exclusion Increases Aggression and Self-Defeating Behavior while Reducing Intelligent Thought and Prosocial Behavior. V: Dominic Abrams, Michael A. Hogg in Jose Marques, ur. *The social psychology of inclusion and exclusion*, 27–46. New York: Psychology Press.
- Vaillant, Georges.** 2008. *Spiritual Evolution: A Scientific Defense of Faith*. New York: Broadway Books.
- Van Hiel, Alain, in Ivan Mervielde.** 2004. Openness to experience and boundaries in the mind: relationships with cultural and economic conservative beliefs. *Journal of Personality* 72:659–86.
- Weber, Christopher W., in Christopher M. Federico.** 2007. Interpersonal attachment and patterns of ideological belief. *Political Psychology* 28:389–416.

Tadej Strehovec

Slovenski jezik v razkoraku med jezikovno identifikacijo in jezikovnim nemirom

Povzetek: Subverzivna uporaba jezika sodi med načine človeške komunikacije, ki lahko razgrajujejo stare in vzpostavljajo nove družbene realnosti. Katoliška skupnost v Sloveniji je ena od žrtev takšne subverzivne uporabe jezika; To je eden od možnih vzrokov za slabitev katoliške samopodobe in vernosti. Razkrivanje in identifikacija ideološko zaznamovanih pojmov in besednih zvez je nujni pogoj za vzpostavitev novega jezika, ki bo omogočil nevtralizacijo opresivnega jezika in vzpostavitev dialoga. To bo vključevalo in omogočalo razvoj pozitivne samopodobe vseh ljudi, tako verujočih kakor neverujočih.

Ključne besede: jezik, etika, nasilje, politični aktivizem, zloraba jezika, kristjanofobija

Abstract: **The Slovenian language in a split between linguistic identification and linguistic unease**

The subversive use of language is one of the ways for human communication to break down the old and create new social reality. The Catholic community in Slovenia is one of the victims of the subversive use of language, which is one of the possible causes for the weakening of Catholic self-esteem and religiosity. Unmasking and identification of ideologically conditioned concepts and linguistic structures is a necessary requirement for the creation of a new language that would neutralize the oppressive language and establish a true dialog, which would include conditions for the development of a positive self-image of all people, both believers and nonbelievers.

Key words: language, ethics, violence, political activism, abuse of language, christianophobia

Jezik je ena od človeških sposobnosti vsestranskega komuniciranja. Temelji na družbenem dogovoru in na učenju; prek jezika človek izraža svoja čustva, doživetja, spomine in intelektualne sposobnosti. Človek z jezikom ne izraža samega sebe, temveč z besedami soustvarja subjektivno in objektivno resničnost s tem, ko z ustvarjanjem in spreminjanjem pojmov skuša vplivati na okolje, v katerem biva. Slovenski jezik je v zadnjih desetletjih izstopil iz zgolj subjektivne in deskriptivne percepcije jezika in se vključil v obdobje politične uporabe jezika in ideološkega spreminjanja pomena posameznih jezikovnih pojmov in orodij. Zgled takšnega slovenskega političnega in ideološkega jezikovnega vstopa je – na primer – umestitev katoliške skupnosti v kontekst jezika. Vzpostavlanje novih jezikovnih paradig ne vpliva samo na družbeno in su-

bjektivno percepcijo katolištva v slovenskem kulturnem jeziku, temveč (p)ostaja orodje za redukcijo kulturne, vzgojne in verske navzočnosti katoličanov v Sloveniji.

1. Krščanstvo, Slovenija in verska pripadnost

Krščanstvo je na področju Slovenije navzoče že vsaj 1700 let. V Sloveniji je preživel preseljevanje narodov, reformacijo, francosko revolucijo in v 20. stoletju vse tri največje ateistične totalitarizme. Krščanstvo tako v protestantski kakor v katoliški obliki je skozi stoletja odločilno vplivalo na slovensko nacionalno identiteto. To še posebno velja za slovenski jezik, literaturo, slikarstvo, visoko šolstvo, gospodarstvo, bančništvo in za politiko (zlasti v 19. in v 20. stoletju). Za krščansko družbeno misel so bile osrednjega pomena ideje pravičnosti in solidarnosti in krepitev tako imenovane narodno-katoliške identitete. Izjemen vpliv krščanstva in znotraj njega katolištva zrcalijo rezultati ljudskih popisov. Tako je bilo v popisu leta 1921 pri nas 96,6 % katoličanov in 2,6 evangeličanov, leta 1931 pa 97,0 % katoličanov in 2,3 evangeličanov ter 0,0 % ateistov (Statistični urad 2003, 69–71). Po drugi svetovni vojni je v Sloveniji nasilno prevzela oblast komunistična partija in nadaljevala svoj boj zoper kristjane, ki so bili ne samo ideološki in politični nasprotnik tedanjega sistema, temveč tudi nasprotnik tako imenovane avantgardne delavsko-sekularne družbe. To se je zelo kmalu pokazalo v popisih, ki so sledili po drugi svetovni vojni. Tako je po popisu leta 1953 katoliška skupnost utrpela skoraj 20 % zmanjšanje števila katoličanov (82,8 % katoličanov in 1,5 % evangeličanov ter 10,3 % ateistov) (Statistični urad 2003, 72–3). Z nastopom demokracije in neodvisnosti Slovenije leta 1991 pa se je z ozirom na rezultate popisa iz leta 1931 za 30 % zmanjšalo število katoličanov (71,6 %, 0,9 evangeličanov, 2,4 % pravoslavni, 4,4 % ateistov, 4,3 % prebivalcev pa ni odgovorilo na vprašanje o verski pripadnosti). Zadnji popis, ki govori o verski pripadnosti, sega v leto 2002: zaznal je še večji upad osebne in institucionalnega krščanstva. Tako se je prebivalstvo na popisu opredelilo v 57,8 % za katoličane, v 0,8 % za evangeličane, v 2,3 % za pravoslavne in v 10,2 % za ateiste, 15,7 % prebivalcev pa na to vprašanje ni odgovorilo. Glede na zadnji predvojni popis se je torej število katoličanov zmanjšalo za celih 42 %. Kakšni trendi so na področju verske pripadnosti sledili po zadnjem popisu, ni znano, saj je bil registrski popis leta 2011 narejen na podlagi obstoječih podatkovnih zbirk državnih organov, v katerih pa ni podatkov o verski pripadnosti prebivalstva. Pri vprašanjih, zakaj je nastopil tolikšen upad religioznosti, je treba upoštevati zunanje, družbene in politične okoliščine, ki so v različnih obdobjih bolj ali manj vplivale na rezultate popisov, pa naj bo to v pozitivni ali negativni smeri.

2. Kateri družbeni in subjektivni razlogi so vplivali na upad verske pripadnosti po drugi svetovni vojni?

V slovenskem katoliškem prostoru je že desetletja mogoče opaziti, da se številčnost katoliške skupnosti manjša. Sistemi tako imenovanega »razkristja-

njevanja« se z nastopom osamosvojitve in demokracije niso ustavili. Nasprotno, po nekaterih podatkih so se celo okrepili, saj naj bi obiskovalo verouk (samo še) približno 60 % osnovnošolskih otrok (Slovenska škofovska konferenca 2013). Razlogi za upad tako imenovane institucionalne vernosti v Sloveniji od leta 1945 dalje so lahko zelo različni in se raztezajo od upada rodnosti in širjenja reproduktivnih ideologij do sekularizacije in izključevanja vere iz javnega prostora. Med temi dejavniki je mogoče identificirati sedem najbolj izrazitih, ki so bolj ali manj neposredno vplivali na družbeni položaj katoliške skupnosti in na samopodobo slovenskega katoličana v času od druge svetovne vojne do danes:

Politični dejavniki (nacionalizacija cerkvenega premoženja, nacionalizacija zasebne lastnine, prepoved poučevanja verouka v javnih šolah, prepoved zasebnih katoliških šol in dobrotelčnih organizacij itd.).

Javna diskvalifikacija in zastraševanje predstavnikov katoliške Cerkve (aretacije in (zunaj)sodni poboji duhovnikov, zažig škofa Antona Vovka itd.).

Kulturni boj, ki se je kazal v prepovedi delovanja katoliških kulturnih društev, v zamolčevanju literarnih del izrazitih katoličanov (npr. pesnik France Balantič), v zamolčevanju katoliške identitete eminentnih predstavnikov kulture (npr. Janez Vajkard Valvazor, Jurij Vega, France Prešeren, Jožef Plečnik itd.) ter v prepovedih in zaplembah katoliškega tiska.

Uvedba »slovenskega apartheida« oziroma slovenske verzije idejne segregacije, ki je temeljila na načrtnem ustvarjanju dveh kategorij prebivalstva: privilegiranih neverujočih (oz. skrito verujočih) pripadnikov in simpatizerjev partije in tako imenovanih drugorazrednih državljanov, ki so bili v večini praktično verujoči katoličani. Tem katoličanom je bilo nemogoče zasesti odgovorna mesta v družbi in v državi in prepovedano delovanje v policiji in v vodstvenih strukturah vojske. S prepovedjo, da bi bili člani Komunistične partije Slovenije tudi aktivni katoliški verniki, je v praksi nastala norma, ki je kristjanom preprečevala vključitev v partijo in kot posledica tega tudi politično (družbeno) delovanje.

Politično, zakonodajno in šolsko normaliziranje in spodbujanje raznovrstnih življenjskih slogov, ki niso v skladu z verskim prepričanjem katoličanov (ločitev, zunajzakonsko bivanje, istospolne skupnosti, kontracepcija, splav, predzakonski in zunajzakonski spolni odnosi itd.). S promoviranjem in normaliziranjem teh slogov so ljudje (tudi kristjani) osvojili življenjske drže, ki so v odnosu do (idealiziranega) verskega sporočila zbujale krivdo in razgrajevale odnos z Bogom, kot posledica vsega tega pa povzročile oddaljenost od Cerkve.

Vzpostavitev takšnih izobraževalnih sistemov, ki so s širjenjem in utrjevanjem predsodkov proti katoliški skupnosti oziroma z namenskimi zamolčanjem vloge katoliške skupnosti v narodni zgodovini pospeševali razkristjanjevanje in sekularizacijo naše družbe. Tako je zanimivo: dalj časa ko ljudje preživijo v slovenskih izobraževalno-vzgojnih ustanovah, večja je verjetnost, da se bodo oddaljili od institucionalne vernosti in izgubili svojo vero. Na to kažeta slovenska popisa iz leta 1991 in iz leta 2002, ki izrecno omenjata, da je med visoko izobraženimi za več kakor 30 % manj verujočih ljudi kakor med osnovnošolsko izobraženimi (Statistič-

ni urad Republike Slovenije 2003, 79). Razlogi za takšen rezultat se kažejo v (ustavni) izključitvi verske vzgoje iz javnega šolstva in v odločitvah nekaterih avtorjev učnih programov in pedagogov, ki še vedno vztrajajo oziroma tolerirajo revolucionarno dikcijo »pred oziroma po našem štetju« in ne dovolijo zgodovinske oznake (kakor je to v vseh sosednih državah in po slovenskem pravopisu) – »pred oziroma po Kristusu«. Prav tako je zanimivo, da se v šolskih programih še vedno pogostokrat zamolčuje religiozna identiteta številnih slovenskih kulturnikov in znanstvenikov, ki so pomembno vplivali na slovensko nacionalno identiteto. Za podrobnejšo analizo tega in drugih izrazov kristjanofobije in kristofobije bi bilo treba izvesti poglobljeno analizo obstoječih šolskih programov in prakse z vidika verske svobode in katoliške samopodobe.

(De)konstrukcija in rekonstrukcija jezika in vzpostavljanje nove jezikovne terminologije za graditev negativne samopodobe kristjanov oziroma verujočih in vzpostavljanje takšnega okolja, ki spodbuja pri kristjanih zavedne ali nezavedne procese »samoizključevanja« iz javnega življenja. Pri širjenju teh procesov imajo mediji, kultura in šolstvo osrednji pomen, ki se ga Cerkev še danes premalo zaveda.

Vsem tem in drugim dejavnikom je mogoče pritrditi ali ugovarjati, namen tega prispevka pa je, prikazati zadnji faktor dekonstrukcije in rekonstrukcije jezika in namenskega ustvarjanja nove jezikovne terminologije, ki je prvi pogoj za vse našete dejavnike razkristjanjevanja, z jezikom povezanega socialnega apartheida in slovenske verzije sekularizacije.

3. Ali lahko uporaba ideološko zgrajenega izključevalnega jezika vpliva na religiozno pripadnost?

Jezik je najpomembnejši način komunikacija in sredstvo za opisovanje družbene resničnosti. A jezik ni samo orodje za opisovanje in beleženje družbenih danosti, dogodkov in človekovih notranjih stanj, temveč je tudi sredstvo za graditev subjektivne in celo objektivne percepcije družbene realnosti. To še posebno velja za slovensko družbo, v kateri se jezik uporablja kot sredstvo političnega boja, širjenja in utrjevanja predsodkov, za diskreditacijo posameznikov in družbenih skupin ter za izključevanje in zatiranje nekaterih družbenih skupin. Analiza člankov in medijskih objav od leta 1995 do leta 2014, ki so se na kakršenkoli način dotikali delovanja kristjanov in katoliške Cerkve v slovenskih medijih in civilnodružbenih organizacijah (Delo, Dnevnik, Mladina, Radiotelevizija Slovenije, POP TV, Kanal A, Večer, Slovenske novice, Primorske novice, Liberalna akademija, nekatere politične stranke; tiskane, vizualne in spletne vsebine s komentarji itd.) kaže na izjemen razvoj spreminjanja pomenov pojmov in besednih zvezam in na oblikovanje novih besed in besednih zvez za ustvarjanje negativne družbene samopodobe kristjanov v slovenski družbi in za izključevanje verujočih ljudi iz javnega življenja. Treba je poudariti, da so takšne besede in besedne zveze nastajale in se rojevale še posebno izrazito takrat, ko je bilo to nujno za medijske objave, povezane z druž-

benim delovanjem Cerkve, njenih predstavnikov in pripadnikov. Tako je v množici številnih objav najti v času od leta 1995 do leta 2014 zelo veliko pojmov in besednih zvez, ki so bili tako ali drugače povezani s poročanjem o katoliški Cerkvi in o katoličanih: nestrpen, moralizirajoč, sodi ljudi, sovražen, fanatik, dogmatičen, enostranski, pristranski, poln predsodkov, neljubeč, nesimpatičen, militanten, neskrben, proti ženskam, zlonameren, ekstremist, ozkogleden, neobčutljiv, grob, nekulturen, razdirajoč, neprijazen, maščevalen, radikalen, brutalen, patološka oseba, radikalen aktivist, nasprotuje človekovim pravicom, zavira napredek, nasprotuje družbi znanja, zatira, izvaja zatiralske prakse, ni inkluziven, izvaja sovražni govor, kolaborant, klerofašist, izdajalec slovenskega naroda, stereotipizira, diskriminira, homofob, proti spolnim manjšinam, vernik neozatiralskih dogem, spodbuja kršenje človekovih pravic, brez realne vizije, nazadnjaški, zagovornik »srednjeveškega etosa«, izvajalec klerikalnega upora, izvajalec radikalnega desničarskega upora, izvaja eksemplaričen primer napada na manjšine, zavzema se za povratak v predmoderno in predrazsvetljsko držo, je za poskus retradicionalizacije družbe, prizadeva si za ustvarjanje strahu pred »drugačnimi«, utrjuje mačizem, je netoleranten do nestandardnih seksualnih praks in usmerjenosti, je zagovornik »večnih fašizmov«, izvaja nestrpen odgovor na razsvetljske ideje, predstavlja najbolj fašistoidno zaledje protidemokratskih gibanj, predstavlja problematično točko v javnem diskurzu, je proti svobodno mislečim posameznikom, je zlorabil vsa razpoložljiva sredstva, generira predsodke, neresnice in neutemeljene strahove, je del koalicije proti enakosti, je za izključevanje družbenih skupin in manjšin, odreka socialne pravice, je del radialne desnice, katoliban itd. Vsi ti izrazi so se v slovenskih medijih razširili v času od demokratičnih sprememb dalje in ob poročilih, ko so se katoličani javno zavzemali za vrednote družbenega nauka Cerkve oziroma za versko svobodo. Ob tem ni mogoče izključiti dejstva, da je bil kateri od teh pojmov kdaj tudi »upravičeno« izrečen, vendar pa je očitno, da besede ne nastajajo same od sebe in se same od sebe tudi ne uporabljajo. Najpogosteje so te izraze v povezavi z družbenim delovanjem kristjanov uporabljali pripadniki tistih centrov družbene moči (lastniki medijskih hiš, uredniki novinarji, politiki, kulturniki), ki se zavezujejo tako imenovani sekularni, laični, bolj ali manj protikrščanski opciji. Ta smer ima svoje (ne)posredne izvore v prejšnjem totalitarnem sistemu. Z uporabo takšnih in podobnih besednih zvez so želeli jezikovno stigmatizirati in diskreditirati katoličane (vernike, politike, duhovnike, škofo), ki so se v javnosti kakorkoli izpostavili – pa naj bo to ob javnih razpravah o družini, pred volitvami in ob vračanju krivično odvzetega premoženja katoliški skupnosti ali glede verske vzgoje v šolah, v razpravah okoli križev v veroučnih učilnicah, v katerih so gostovale državne osnovne šole, okrog kritične presoje politike itd.). Obenem se je s takšnim jezikovnim aparatom namenoma oblikovalo javno mnenje, ki je državljanu in zlasti mladini otežilo pozitivno katoliško samopodobo in identifikacijo s katoliško versko skupnostjo. Vzbujanje krivde (zaradi domnevnega kršenja človekovih pravic in tragičnih dogodkov iz preteklosti, kakor so, na primer, zažiganje knjig in čarovnic ter križarske vojne) in generaliziranje te krivde v zvezi z domnevno medvojno katoliško kolaboracijo, zaradi spolnih zlorab otrok in glede nesprejemljivega finančnega po-

slovanja v nadškofiji Maribor sta številne vernike (če ne celo večine) ponovno postavili v položaj »notranjega geta«. Eno od oblik takšne psihološke »notranje imigracije« je mogoče prepoznati tudi v drugače izredno pozitivnem srečevanju mladine v samostanu Stična, ki je na poseben način namenoma daleč od današnjega družbenega življenja, obdano (in s tem ločeno od družbene resničnosti) s samostanskimi zidovi in zavezano striktno nedružbenim manifestacijam vere in duhovnosti. V simbolni govorici torej odličen opis getoizacije, samoizključenosti, zaprtosti in (ne)dialošnosti, v katero je bila katoliška skupnost bolj ali manj fizično in psihološko potisnjena v okviru prejšnjega totalitarnega sistema. Podobna srečanja na trgih v centru slovenskih mest bi bila v tem smislu odlična nadgradnja obstoječega in bi pomenila vstop v novo družbeno paradigmo, ki bi (mlade) kristjane umestila v družbeno okolje in še pozitivneje vplivala na njihovo versko samopodobo. Kakorkoli že, subverzivna uporaba jezikovnega aparata ima v slovenski katoliški skupnosti še posebno očitne posledice, ki se kažejo, kakor že rečeno, v negativni krščanski samopodobi (sram), v kolektivizaciji krivde, v ponotranjenju negativnih stereotipov, v pristajanju in celo (katoliškem) ponavljanju različnih protikrščanskih predsodkov, v razgradnji čuta za versko pripadnost in – kot posledica vsega tega – v slabitvi jezikovnih in simbolnih sistemov za prenos vere iz ene generacije na drugo.

4. Zatiralski jezik kot sestavni del slovenskih medijskih in kulturnopolitičnih jezikovnih diskurzov?

Prej omenjene jezikovne fenomene lahko danes razumemo v okviru tako imenovane kristjanofobije oziroma kristofobije. Oba pojma opisujeta primere, ko pravniki in sociologi označujejo vsa dejanja stigmatizacije, diskriminacije in nasilja nad kristjani. Mednarodna organizacija Observatorij nestrpnosti in diskriminacije kristjanov s sedežem na Dunaju poudarja, da sta omenjena izraza sestavljena iz besede »krščanski« oziroma »Kristus« in iz besede »*phobos*«, ki pomeni »nerazumni strah« (Observatory on Intolerance 2010, 7–8). Izraza torej pomenita iracionalna dejanja sovraštva do Kristusa, kristjanov oziroma do krščanstva na splošno. Danes se ta in podobna dejanja kažejo v obliki ustvarjanja in širjenja negativnih stereotipov, v psihološki izključenosti, v simbolnem nasilju, ob diskriminacijskem upoštevanju zakonodaje in v pristranskih sodbah sodišč ter v (samo)izključitvi kristjanov iz družbenega in političnega življenja (Observatory on Intolerance 2014, 28). Pomemben del kristjanofobičnih procesov so različna simbolna dejanja in prej omenjena konstrukcija opresivnega jezika, pa tudi dejanja, kakor je na primer dvakratni »umetniški« zažig strunjanskega križa (leta 2002 in leta 2012) ali normalizacija takšnih dejanj v slovenskem sodnem sistemu, ki tega noče prepoznati kot dejanje verske nestrpnosti (Komisija Pravičnost in mir 2012). Leta 2012 je mestna oblast prepovedala študentom teologije, da bi javno prebirali Sveto pismo na Prešernovem trgu v Ljubljani (24kul.si 2012), v okviru oddaje na komercialnem Radiu 1 je bil na veliki četrtek 2012 Jezus predstavljen kot pijanec, stranka Zares

je istega leta že pred volitvami v svojem spletnem oglasnem sporočilu obtožila Cerkev kršitve volilnega molka (Stranka Zares 2011), znana slovenska pesnica Svetlana Makarovič je javno izražala prepričanja o tem, da je treba sovražiti Cerkev, saj naj bi bilo to po mnenju slovenskega pravosodja še vedno stvar ustavno zagotovljene pravice do svobode izražanja idr. (Stojilković 2012). Omenjenim pripetljajem je mogoče dodati še pobudo za prepoved zvonjenja, ki jo je izrazil politik Jani Möderndorfer (Pozitivna Slovenija 2013) leta 2012, in prispevek Tanje Lesničar Pučko, novinark Dnevnika, ki je leta 2014 javno opozarjala na »žalostno nazadnjaški katoliški svet«, kristjane pa označila za »pohlevne ovčice« (Lesničar Pučko 2014). Vsi ti in številni drugi dogodki, ki temeljijo na namenski subverzivni uporabi jezika in simbolov, so del slovenskega sekularizma in jezikovne kristjanofobije.

5. Sklep

Jezik je izjemno orodje za izražanje pozitivnih sporočil in za oblikovanje pozitivne samopodobe vseh družbenih skupin in posameznikov. Hkrati pa je to prostor, ki omogoča različne oblike izključevanja, zatiranja in manipuliranja. Pred temi jezikovnimi zlorabami niso varne niti najmanjše niti največje družbene (religijske, medijske in politične) manjšine. Z nastopom demokracije so se v katoliški skupnosti v Sloveniji prebudila pričakovanja o vzpostavitvi »kristjanom prijazne družbe«, ki pa se z neukinitvijo in z metamorfizacijo opresivnih struktur prejšnjega sistema v različne jezikovne in družbene sisteme niso v polnosti uresničila. Čeprav sta z nastankom neodvisne slovenske države fizična varnost in (navidezna) medijska in demokratična raznovrstnost katoliški skupnosti omogočili življenje v relativnem miru in blaginji, pa se razkristjanjevalni psihološki družbeni in jezikovni položaj ni končal. Za vzpostavitev demokratičnih in svobodnih družbenih razmer je ključnega pomena, da se identificirajo temeljni jezikovni sistemi za zatiranje in izključevanje državljanov in družbenih večjih ali manjših manjšin. Med temi ima posebno vlogo identifikacija opresivnih jezikovnih sistemov in (so)ustvarjanja antidotalnega jezika, ki bo razkrival in odzival na prakse tistih, ki jezik zlorablajo v totalitarne in v ekonomsko-potrošniške namene, ter prebujal čut za vrednote pravičnosti, mir in nenasilje. V okviru krščanskega verskega sporočila je na zatiralski jezik treba vedno odgovarjati z govorico resnice in ljubezni. Ta govorica je jezik, ki ni statičen, temveč se dinamično vedno razvija v smeri ustvarjanja novih pojmov in izrazov, s katerimi je mogoče razkrivati prej omenjene opresivne jezikovne strukture in osvobajati ljudi ter graditi pozitivno samopodobo. Podobno so to storili evangelisti, ki so s svojim jezikom razkrili (girardovski) sistem mimetičnega nasilja in mehanizem žrtvovanja nedolžnega človeka v Jeruzalemu pred 2000 leti. Ta sistem je namreč prvenstveno temeljil na zlorabi jezika in pojmov in na vzpostavitvi življenjsko nevarnih položajev. Temu so sledili krščanski apologeti v različnih obdobjih Cerkve, ki so vsak s svojimi jezikovnimi sposobnostmi odgovarjali na izzive svojih časov in kultur. Slovenska Cerkev in z njo celotna katoliška skupnosti zato danes stojita pred

izzivom identifikacije vseh oblik (tudi katoliških) zatiralskih praks na področju jezika in na ustvarjanju svojega lastnega jezika: ta jezik naj vzpostavlja spoštljiv dialog z družbo, v delu katere še vedno veljajo pravila tistega, ki razpolaga z močjo jezika. Takšen jezik ni stvar naključja, ampak del ustvarjalnega dela vsakega posameznika in katoliške skupnosti kot celote.

Reference

- 24kul.si.** 2012. MOL je kršil človekove pravice! <http://24kul.si/mol-je-krsil-clovekove-pravice> (pridobljeno 10. 5. 2014).
- Komisija Pravičnost in mir pri Slovenski škofovski konferenci.** 2012. Nasprotujemo kristjanofobičnemu zažigu križa v Strunjanu. <http://katoliska-cerkev.si/nasprotujemo-kristjanofobicnemu-zazigu-kriza-v-strunjanu> (pridobljeno 10. 5. 2014).
- Lesničar Pučko, Tanja.** 2014. Aktivni verniki in pohlevne ovčice. *Dnevnik*, 4. 2., 14.
- Observatory on Intolerance and Discrimination against Christians.** 2010. *Shadow report on intolerance and discrimination against christians in Europe 2005–2010*. Dunaj: Observatory on Intolerance and Discrimination against Christians.
- — —. 2014. *Report 2013*. Dunaj: Kairos.
- Pozitivna Slovenija.** 2013. Ko je cerkveno zvonjenje tudi hrup. <http://www.pozitivnaslovenija.si/n-ko-je-cerkveno-zvonenje-tudi-vir-hrupa> (pridobljeno 10. 5. 2014).
- Slovenska škofovska konferenca.** 2013. Statistični podatki Cerkve na Slovenskem za leto 2011. <http://katoliska-cerkev.si/statisticni-podatki-o-cerkvi-na-slovenskem-za-leto-2011> (pridobljeno 10. 5. 2014).
- Statistični urad Republike Slovenije.** 2003. *Verska, jezikovna in narodna sestava Slovenije. Popisi 1921–2002*. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije.
- Stojiljkovič, Gordana.** 2012. »Nekatere stvari je treba sovražiti«. Planet Siol.net. http://www.siol.net/novice/rubrikon/siolov_intervju/2012/01/svetlana_makarovic.aspx (pridobljeno 10. 5. 2014).
- Stranka Zares.** 2011. Cerkev. <https://www.youtube.com/watch?v=pFz6cfzUOas> (pridobljeno 10. 5. 2014).

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 74 (2014) 2, 295—303

UDK: 27-45-673

Besedilo prejeto: 06/2014; sprejeto: 06/2014

Stanislav Slatinek

Verska nestrpnost med zakonci

Povzetek: Verska nestrpnost v zakonu je najbolj pereča v sodobni multikonfesionalni družbi. Premaga se lahko le z dobroto. Govorimo o vzgoji vernih zakoncev za najvišje vrednote in za novo gledanje na zakonsko skupnost. Verne zakonce posebej nagovarja Jezusov zgled, ki je popolnoma daroval samega sebe, do izgube svojega lastnega življenja. Da bi zakonci, ki so doživeli versko nestrpnost, lahko postali Jezusu podobni, je potrebno, da odpustijo krivico, ki so jo doživeli od svojega partnerja. Samo po tej poti je mogoče upati, da se bo med sprtimi zakonci začel dialog kot skupno iskanje resnice.

Ključne besede: zakon, verska nestrpnost, dialog, odpuščanje, sprava, sovraštvo, nasilje

Abstract: **Religious intolerance within married couples**

Religious intolerance within married couples is the most pressing problem in modern multiconfessional society, which can only be overcome through the power of good. The key is to educate religious married people in higher values for a new view of the community of a married couple. Religious married people are particularly inspired by the example of Jesus, who offered Himself completely, to the point of giving His own life. For the married people who have experienced religious intolerance to become more like Jesus, they need to forgive the wrong done unto them by their partners. This is the only way that gives hope for a dialog and joint search of truth to resume within fractious couples.

Key words: marriage, religious intolerance, dialog, forgiveness, reconciliation, hatred, violence

Danes govorimo o toleranci ali strpnosti in o nestrpnosti. Pojem nestrpnosti pomeni nespoštovanje prepričanj in življenjskih praks drugih ljudi. Nestrpnost pomeni, da so nekateri ljudje (posebno kristjani) obravnavani drugače zaradi svojega religioznega prepričanja ali kulturne raznolikosti. Zato Juhant upravičeno opozarja, da je za »katoličane in za katoliško Cerkev to danes že vprašanje njihovega preživetja« (Juhant 2009, 153). Z nestrpnostjo lahko označujemo ideje in prepričanja (ne pa načina vedenja), ki vključujejo podreditve drugih, ali pa je njihov cilj, preprečiti njihovo polnopravno udeležbo v družbi. To označujejo tako, da jih razglasijo za neustrezne, lažnive, barbarske, izkoriščevalske, skratka, potencialno nevarne za večinsko prebivalstvo. Nestrpnost se ne izraža samo z nasiljem,

z odkritim sovraštvom in z aktivnim zavračanjem, temveč posredno in prikrito tudi z zavistjo, z nezaupanjem in v negativni tekmovalnosti (Žalec 2010, 36).

1. Verska nestrpnost

Evropska komisija je v posebni številki Eurobarometra 2012 obravnavala različne oblike nestrpnosti v Evropski zvezi (European Comission 2012). Kakor poročajo, je zaskrbljujoče dejstvo, da v Sloveniji velika večina prebivalcev čuti nestrpnost zaradi verskih prepričanj. Posebna številka Eurobarometer 393 prikazuje najnovejše podatke o nestrpnosti na podlagi verskega prepričanja. Ta nestrpnost je najbolj navzoča v tako imenovanih sekularnih državah, v katerih vlade in mediji promovirajo protiverska in ateistična prepričanja. Med najbolj nestrpne države do verujočih se uvrščajo Francija (66 %), Belgija (60 %), Švedska (58 %), Danska (54 %), Nizozemska (51 %) in Velika Britanija (50 %). V omenjenih državah so prebivalci dejali, da je nestrpnost do verujočih »zelo razširjena« (50). Tem podatkom je treba prišteti še podatke o tem, koliko evropskih prebivalcev občasno zaznava nestrpnost zaradi verskega prepričanja (v Evropski zvezi v povprečju nad 85 %). Po Eurobarometru 63 % prebivalcev Slovenije občasno zaznava versko nestrpnost, 26 % prebivalcev pa je prepričanih, da živijo v državi, kjer je verska nestrpnost splošno razširjena. Zanimiva je tudi ugotovitev, da se trend verske nestrpnosti počasi izboljšuje v korist verujočih (49–53).

2. Verska nestrpnost med zakonci

Verni zakonci so tista skupina ljudi, ki pogosto doživljajo največ verske nestrpnosti. Nestrpnost v zakonih je zelo nevarna, ker je potisnjena v anonimnost vsakdanjega življenja in je tako skrita pred očmi kritične javnosti. Mnogi zakonci in otroci vsak dan doživljajo napade in pogosto živijo v strahu zaradi svoje vere (Tinti 2013, 180–184). Vsaka nestrpnost, še posebno pa verska je trdovratna in zelo odporna na spremembe. Premagovanje nestrpnosti je dolgotrajen proces in zahteva veliko truda. Za zakonce je zmanjševanje verske nestrpnosti nujno za njihovo preživetje. Odstranjevanje ovir pa seveda ni enkraten dogodek. »Prava pot pri odstranjevanju ovir je v nenehnem prizadevanju obeh partnerjev.« (Pevec Rozman 2010, 170) Najmilejša reakcija nedolžnega zakonca je, da se za nekaj časa odseli od svojega nestrpnega partnerja in si poišče ugodnejše življenjske razmere (Coccopalmerio 2013, 21; Moneta 2013, 216).

Za globalizirani svet je značilna multikonfesionalnost, ki se najbolj uresničuje prav v zakonih. Veliko vernih (katoliških) zakoncev se sooča z nasiljem in z versko nestrpnostjo (Barolo 2011, 190–195). Vse več je nevernih ali drugače vernih zakoncev, ki svojim partnerjem poskušajo preprečiti življenje po veri. V vsakoletnem poročilu sodišča rimske rote zasledimo, da se med razlogi za ničnost zakona pogosto omenja prav »verska nestrpnost« do drugače verujočega zakonca. V poro-

čilu rimske rote iz leta 2003 beremo, da je bila v šestnajstih primerih (od skupno 136) prav verska nestrpnost do katoličana obravnavana kot temeljni razlog za ničnost zakonske zveze (Rotae Romanae Decisiones 2003, 5–12).

2.1 Raziskava verske nestrpnosti med zakonci

Versko nestrpnost med zakonci beležimo tudi v Sloveniji in jo je mogoče preveriti tudi s sistematičnim in znanstvenim pristopom. V naši raziskavi smo se oprli na podatke, ki jih dajejo ničnostne zakonske pravde nadškofijskega cerkvenega sodišča v Mariboru. Iz arhivskega gradiva smo izbrali devetindvajset tožbenih zahtevkov, ki obravnavajo versko nestrpnost v obdobju od leta 2003 do leta 2013 (NCS-MB 2003-2013). Naša raziskava obsega stanje verske nestrpnosti med zakonci v zadnjih desetih letih. Zakonci, ki so prosili za pomoč cerkveno sodišče, so v tožbenem zahtevku kot temeljni razlog za razpad njihove zakonske skupnosti navedli versko brezbrižnost, netoleranco, nestrpnost in agresivnost. Pri analizi podatkov smo si za bolj slikovit prikaz pomagali s preglednicami.

Verska opredelitev	Moški	Ženske
Vsi zakramenti	18	16
Samo krst	9	7
Brez zakramentov	2	6
Veren	9	15
Brez vere	20	14
Evangelikan	1	0
Pravoslavni	3	1
Musliman	1	0

Preglednica 1: Verska opredelitev v ničnostnih zakonskih pravnih (2003–2013)

Iz preglednice 1 (P 1) je razvidno, da je bil velik odstotek moških (37 %) in žensk (44 %) ob sklenitvi zakona samo krščenih ali pa so bili celo brez zakramentov. Kljub temu da je imela dobra polovica moških in žensk ob poroki vse zakramente, se jih je za verne (kristjane) opredelila tretjina moških in polovica žensk (M = 31 %; Ž = 51 %). Večina se je kljub prejetim zakramentom opredelila za neverne ali drugače verne (M = 68 %; Ž = 48 %). Iz preglednice je razvidno, da mešani zakoni med kristjani (poroka z evangeličanom ali pravoslavni) niso glavni vzrok za versko nestrpnost. Tudi različna vera (poroka z muslimanom) je zanemarljiva, saj je navzoča le v enem primeru. Presenetljivo pa je, da so bili versko najbolj nestrpni krščeni zakonci, ki so prejeli tudi preostale zakramente uvajanja, vendar so odraščali brez osebne vere.

Izsledki raziskave so prav tako pokazali, da prihaja verska nestrpnost med zakonci zelo pogosto od »zunaj«. To pomeni, da so versko nestrpnost med zakonci podžigali starši, sorodniki, prijatelji, duhovniki, sosedje, delovno okolje ali pa nepričakovana nosečnost. Bolj redka je bila verska nestrpnost od »znotraj«, v smislu, da bi versko nestrpnost popolnoma suvereno izvajal samo eden od zakon-

cev. Samo v dveh primerih je nastopila »pozitivna« verska nestrpnost od zunaj, ko so starši nagovarjali k roditvi otroka, čeprav so hkrati nasprotovali cerkveni poroki. »Negativna« verska nestrpnost od zunaj je bila po izsledkih raziskave navzoča v dveh tretjinah zakonov. V omenjenih primerih so ljudje iz sorodstva ali prijateljstva nagovarjali nevernega zakonca k cerkveni poroki ali pa vernega zakonca ovi-rali pri verski praksi oziroma žalili njegova verska čustva. V tretjini zakonskih pri-merov pa zelo izstopa negativna verska nestrpnost od zunaj v obliki sovraštva, ko se je neverni zakonec s pomočjo sorodnikov ali prijateljev do vernega partnerja vedel nasilno. Vsaka od omenjenih verskih nestrpnost je povzročila pri nedolžnem zakoncju strah, tesnobo, zmedenost in živčnost. Zelo pogosto so bile z versko ne-strpnostjo povezane tudi različne oblike zlorab in travm, ki so povzročale bolezen-ske znake pri posameznih zakoncih v obliki fizičnih ali psihičnih obolenj, kakor so depresije, alkoholizem, droge, kriminal ali odkrita nagnjenost k samomorilnosti.

LETO	TOŽBE	NASILJE	VZGOJA	PREPIR
2003	3	1	2	0
2004	2	1	1	0
2005	1	1	0	0
2006	2	1	0	1
2007	2	0	1	1
2008	7	3	2	2
2009	3	1	1	1
2010	1	0	0	1
2011	1	0	1	0
2012	5	1	3	1
2013	2	0	2	0
SKUPAJ	29	9	13	7
	100 %	31,0 %	44,8 %	24,2 %

Preglednica 2: Verska nestrpnost v zakonskih skupnostih

Iz preglednice 2 (P 2) je razvidno, da je bila verska nestrpnost v zakonih najbolj navzoča v obliki nasprotovanja verski praksi (verska vzgoja otrok, praznovanje ver-skih praznikov, udeležba pri verskih obredih). Na drugem mestu je bilo nasilje (fi-zično: pretepanje zakonca in otrok; psihično: zapiranje zakonca in otrok, kaznova-nje zakonskega partnerja z molkom; verbalno: preklinjanje tega, kar je vernemu partnerju sveto) in na tretjem mestu so bili prepiri med zakonci (očitanje verske blaznosti ali norosti, žaljenje verskih čustev).

Analiza podatkov o izobrazbi versko nestrpnih zakoncev je pokazala, da so bili zakonci s podeželja bolj nagnjeni k nasilju (fizično in verbalno), medtem ko so bili izobraženi zakonci veliko bolj versko nestrpni do verske prakse. Prav tako se bili izobraženi zakonci do svojega vernega partnerja pogosto bolj žaljivi kakor zakonci s podeželja. V vseh primerih pa so bili navzoči prepiri zaradi verske prakse. Iz raz-iskave je razvidno, da sta se zaradi vere v sekundi sprla zakonca v dvajsetih prime-

rih (69 %).

Iz tožbenih zahtevkov je razvidno, da je bila verska nestrpnost v zakonu posledica protiverske vzgoje, ki jo je eden od zakoncev doživel v svoji mladosti. V sedmih primerih (24 %) so bili starši ali ožji sorodniki versko nestrpnega zakonca člani Zveze komunistov (še iz časov stare Jugoslavije). Govorimo o verski nestrpnosti, ki se je v različnih oblikah iz primarne družine prenašala v zakonsko zvezo. V vseh tistih primerih, ko so bili zakonci potomci komunistov, se je verska nestrpnost kazala v zelo grobi obliki. Če je bil zakonec versko nestrpen, se prav zaradi svoje proticerkvene vzgoje, ki jo je doživel v otroštvu, tudi sam vedel sovražno in pogosto naravnost bolešno nasprotoval vsaki verski praksi (partnerja in otrok) v svojem zakonu.

Starost	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013
M/Ž	25/23	21/19	24/25	22/23	32/23	30/27	25/19	29/28	20/21	28/26	31/26
M/Ž	24/20	30/27		38/39	24/24	23/22	25/20			30/26	24/26
M/Ž	29/26					32/20	24/21			28/32	
M/Ž						21/20				20/19	
M/Ž						27/28				24/19	
M/Ž						35/30					
M/Ž						31/26					

Preglednica 3: Starost moškega in ženske v trenutku sklepanja zakona

Iz preglednice 3 (P 3) je razvidno, da je bila v desetletnem obdobju (2003–20013) kar polovica zakoncev (51 % moških in žensk) ob sklenitvi zakona starejših od štiriindvajset let. Večina zakoncev je zakonsko zvezo sklenila pri tridesetih letih. Najmlajša ženska je imela devetnajst let, najmlajši moški dvajset let, najstarejša ženska devetintrideset let in najstarejši moški osemintrideset let. Starostna razlika med moškim in žensko je bila ob sklenitvi zakonske zveze povprečno od enega do pet let. Zelo redki pa so primeri, da je bila starostna razlika med zakoncema več kakor sedem let.

Analiza podatkov je pokazala, da so v petnajstih primerih tožbeni zahtevki za ničnost zakona na cerkveno sodišče vložile ženske v starosti med devetnajst in petindvajset let, medtem ko so bili moški tožitelji stari od osemindvajset do osemintrideset let. To pomeni, da so bile ženske povprečno zelo mlade, ko so okusile versko nestrpnost, medtem ko so bili moški že v zrelih letih, ko so doživeli versko nestrpnost od svoje žene. Analiza podatkov je prav tako pokazala, da je bil partner, ki je povzročal versko nestrpnost v zakonu, navadno starejši od svojega nedolžnega zakonca.

Zakon	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013
	7	0,4	18	6	4	10	1	13	3	7	8
	5	2		9	4	7	6			1	0,8
	8					25	3			1	
						15				1	
						1				1	
						2					
						7					

Preglednica 4: *Trajanje zakonske skupnosti*

Iz preglednice 4 (P 4) je razvidno, da je bilo trajanje zakonske skupnosti zaradi verske nestrpnosti zelo kratko. Večina zakonov se je zaradi verske nestrpnosti razdrla že po enem letu zakona ali pa po prvih štirih letih (41 %). Najkrajše obdobje trajanja zakonske skupnosti je bilo štiri mesece, najdaljše obdobje pa petindvajset let.

3. Vzroki za versko nestrpnost med zakonci

Med najbolj pogostimi vzroki za versko nestrpnost med zakonci lahko navedemo nove družbene izzive (kakor so migracije, sekularizacija, nova verska gibanja, protiverski vpliv medijev). Sodobna družba (še posebno v Sloveniji) se radovedno odpira novim verskim ponudbam, hkrati pa postaja vedno bolj nestrpna do tradicionalnih ver.

Versko nestrpnost med zakonci pogosto sprožajo tudi posamezni patološki vzorci iz mladosti (trda verska vzgoja, versko nasilje v mladosti, verska nestrpnost v primarni družini, bolestna verska praksa). Govorimo o podedovanih negativnih vzorcih vedenja, ki se iz otroštva prenašajo v zakonsko skupnost. Zakonci, ki so kot otroci doživeli versko nestrpnost, postanejo tudi sami versko nestrpni v odnosu do svojih partnerjev.

V skladu z versko statistiko je veliko Slovencev v otroštvu doživelo sovražen odnos do religije (povojno obdobje, militantni odnos do Cerkve, nasprotovanje Cerkvi kot instituciji) (SŠK 2002, 22–27). Mnogi med njimi so se potem poročili še v obdobju totalitarnih režimov (marksizem, komunizem). Kljub temu so vsi ti dejavniki povzročili, da so v mnogih zakoncih začele rasti »kali sovražstva«, kakor pravi Juhant (Juhant 2010, 16). Namesto dialoga je nastopila »zaprtost vase« (19). Zaradi pomanjkanja vzgojno-terapevtskega delovanja, da bi se pozdravile rane sovražstva, mnogim zakoncem ni uspelo »terapevtsko razrešiti« (18) svojega odnosa do religije. Komunizem je v njih pustili ideološko sovraštvo, še posebno do krščanstva, to pa se pri mnogih zakoncih še danes manifestira v sovražnih izbruhih jeze, besa in zakonskega nasilja.

Katoliški zakonci, ki so odraščali brez vere, so najpogostejše nestrpni do vere svojega partnerja. Sploh se ne sprašujejo, kako preživeti z vernim partnerjem,

ampak kako ga premagati. Ker jih je strah in se ob njih počutijo nemočne, je njihov edini odgovor boj. V njih se oglašajo logika totalitarnih režimov, ki pozna samo eno pot: to je tekmovalstvo in izločanje. Prav ti vzorci se pri mnogih zakoncih iz politične sfere prenašajo na področje zakona. Neverni zakonci rešujejo sami sebe tako, da napadajo šibkejša in skušajo z nasiljem premagati drugega (Juhant 2005, 51). To je vedno bolj množičen pojav sodobne slovenske družbe.

4. Pravica zakoncev do verske svobode

Dejstvo je, da je pravica posameznikov do verske svobode med temeljnimi človekovimi pravicami in je kot takšna zapisana tudi v samo človeško naravo in je skupna vsem ljudem. Verska svoboda pomeni, da imajo vsi ljudje, še posebno zakonci, pravico do osebnega izpovedovanja svoje lastne vere, tako javno kakor zasebno. Prav tako verska svoboda pomeni pravico do prakticiranja verskih obredov in bogoslužja, do oznanjevanja in posredovanja njenega nauka, do opravljanja vzgojnih in dobrotelčnih dejavnosti in pravico do socialne pomoči. Verska svoboda je temeljna človeška dobrina in pravica, ki jo mora ščititi tako država kakor Cerkev. Verska svoboda je človeška pravica in ena bistvenih pravic pravne države. Zato ne sme biti nihče zaradi svoje vere žrtev kakršnekoli verske nestrpnosti (Pavanello 2012, 248).

Verni zakonec ima zato pravico, da brani svojo vero (kan. 1125, 1) in po svojih močeh skrbi za versko vzgojo svojih otrok (kan. 1136). Ta pravica mora biti vernim staršem zakonsko omogočena in zaščitena. Skrbeti za katoliško vzgojo otrok pa ni samo pravica vernih staršev, ampak tudi njihova dolžnost (kan. 793). Pravica in dolžnost staršev, da svojemu otroku posredujejo svojo lastno dediščino vere, je bistvenega pomena in je nihče ne more črtati, marveč jo mora spoštovati. Nesprejemljivo bi bilo, če bi moral veren zakonec opustiti svojo vero, da bi lahko živel v miru z svojim nevernim ali drugače vernim zakoncem. Prav tako je nesprejemljivo, da bi se moral veren zakonec odreči verski vzgoji svojih otrok.

Kazenski zakonik RS zato prepoveduje vsako »zbujanje sovraštva, razdora ali nestrpnosti, ki temelji na kršitvi načela enakosti (KZ 2008, 300. člen). Tudi Ustava RS poudarja, da je »protiustavno vsakršno spodbujanje k verski neenakopravnosti ter razpihovanje verskega sovraštva in nestrpnosti« (URS 1991, 63. člen). To še posebno velja za zakonske skupnosti. Tudi mednarodni dokumenti (Izjava o pravicah človeka in državljana, 10. člen; Splošna izjava o človekovih pravicah, 2. člen; Konvencija o otrokovih pravicah, 19. člen) in tisti, ki jih je izdal Sveti sedež (Listina pravic družine, 5. člen; Izjava o krščanski vzgoji, 3. člen; Izjava o verski svobodi, 5. člen), zagovarjajo temeljno pravico človeka do verske svobode. Zato je katoliška Cerkev zaščitnica temeljnih človekovih pravic. Vsakega posameznika naravnost poziva k spoštovanju verske svobode, še posebno verske svobode med zakonci.

Da bodo zakonci res lahko živeli v ozračju verske svobode – kljub izpovedovanju različne vere –, je treba ljudi učiti medsebojne ljubezni, ki temelji na strpnosti in

dobrohotnosti. Vera je namreč področje, ki je zelo pomembno za kakovost partnerskega odnosa (Rutar, Pate 2011, 616). Zato filozof Janez Juhant meni, da bodo potrebni bolj koreniti posegi v dosedanje medčloveške odnose (Juhant 2011, 500), če hočemo doseči dialog za preživetje tako posameznika kakor tudi skupin (506). Temeljna naloga vernih zakoncev je, da se odrečejo maščevanju in da sprejmejo opravičilo in da odpuščajo. Odpuščanje je proces, ki vključuje spremembo na kognitivni, na čustveni in na vedenjski ravni (Gostečnik idr. 2011, 596). Tam, kjer ni odpuščanja, ni sprave. Povabilo k spravi spodbuja verne zakonce k vzpostavljanju pristnih, solidarnih, se pravi: prvotnih (človeških) razmer. Juhant pravi, da brez pravih procesov, ki ljudi (spet) povežejo med seboj (Juhant 2013, 343), ni mogoče ustvarjati pozitivne zakonske klime in empatične človekoljubne družbe (345).

5. Sklep

Razprava o verski nestrpnosti med zakonci ne preseneti z dejstvom, da je vprašanje vere izrednega pomena za vsak zakonski par, ampak nas hkrati tudi izziva k iskanju najboljših poti za rešitev iz krize in za prihodnost slovenskih zakonov. Za vernega zakonca ni sprejemljivo, da bi za obrambo svojega zakona in vere segal po enakih (revolucionarnih) sredstvih, kakor to navadno delajo neverni ali drugače verni zakonci. Priznani slovenski filozofi predlagajo »kulturo dialoga« (Juhant 2011, 28), »sprave« (Jamnik 2011, 146) in »odpuščanja« (Petkovšek 2011, 106) kot najboljše poti iz zakonskih kriz. To je seveda mogoče le tam, kjer se mož, žena in otroci med seboj spoštujejo, imajo jasno izoblikovano identiteto in so zmožni empatije oziroma sočutja z drugim (Pevec Rozman 2010, 161). V ta družinski trikotnik (mož, žena, otrok) pa mora nujno vstopiti tudi Cerkev, zato se bo v prihodnosti še bolj zavzela za temeljito pripravo na zakon in ne bo podlegla skušnjavam politike, ki odobravajo zakonsko ločitev in spodbujajo alternativne oblike družin.

Kratice

KZ – Kazenski zakonik 2008.

NCS MB – Nadškofijsko cerkveno sodišče Maribor 2003–2013.

SŠK – Slovenska škofovska konferenca 2002.

URS – Ustava RS 1991.

Reference

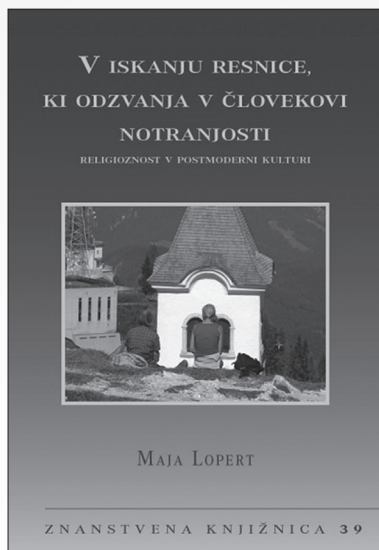
Barolo, Luigi. 2011. Cause psichiche e nullità del matrimonio: Il disturbo borderline di personalità. *Quaderni di diritto ecclesiale* 24:189–209.

Coccopalmerio, Francesco. 2013. Indissolubilità e scioglimento del matrimonio canonico. V: *Lo*

scioglimento del matrimonio canonico, 15–28. Studi Giuridici 101. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

European Commission. 2012. Special Eurobarometer 393: Discrimination in the EU in 2012. [Http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/](http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/)

- ebs/ebs_393_en.pdf (pridobljeno 1. 6. 2014).
- Gostečnik, Christian, Mateja Cvetek, Tanja Pate in Robert Cvetek.** 2011. Milost odpuščanja v zakonskem odnosu. *Bogoslovni vestnik* 71:595–606.
- Izjava o krščanski vzgoji.** 1980. V: *Koncilski odloki*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Izjava o pravicah človeka in državljana.** 1789. [Http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/dudh/1789.asp](http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/dudh/1789.asp) (pridobljeno 1. 6. 2014).
- Izjava o verski svobodi.** 1980. V: *Koncilski odloki*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Jamnik, Anton.** 2011. Sprava, človeški in božji proces osvobajanja in dejanje poguma. V: Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur. *Izvor odpuščanja in sprave: človek ali Bog? Spravni procesi in Slovenci*, 137–153. Ljubljana: Družina.
- Juhant, Janez, in Vojko Strahovnik.** 2011. Ali je možna empatična družba dialoga? *Bogoslovni vestnik* 71:495–509.
- Juhant, Janez.** 2009. *Občutek pripadnosti*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- — —. 2011. Sprava kot projekt slovenskega poskusa uničnega dialoga. V: Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur. *Izvor odpuščanja in sprave: človek ali Bog? Spravni procesi in Slovenci*, 13–41. Ljubljana: Družina.
- Kazenski zakonik.** 2008. *Uradni list RS*, št. 55.
- Konvencija o otrokovih pravicah.** 1997. Ljubljana: Delo.
- Listina pravic družine.** 1983. V: *Navodilo o daru življenja*. Cerkevni dokumenti 36. Ljubljana: Družina.
- Moneta, Paolo.** 2013. Nullità e scioglimento del matrimonio. V: *Lo scioglimento del matrimonio canonico*, 215–230. Studi Giuridici 101. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Nadškofijsko cerkveno sodišče Maribor.** 2003–2013. Tožbeni spisi od leta 2003 do 2013 pod oznako »verska nestrpnost«. Arhiv sodišča.
- Pavanello, Pierantonio.** 2012. La rimozione del vetitum, la convalidazione del matrimonio e la separazione. *Quaderni di diritto ecclesiale* 25:244–250.
- Petkovšek, Robert.** 2011. Odpuščanje kot geopolitična sila. V: Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur. *Izvor odpuščanja in sprave: človek ali Bog? Spravni procesi in Slovenci*, 99–110. Ljubljana: Družina.
- Pevec Rozman, Mateja.** 2010. Ovire za razvoj dialoga v družini. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Na poti k dialoški človeškosti: Ovire človeškega komuniciranja*, 159–172. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Rotae Romanae Decisiones.** 2003. *Index*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Rutar, Miha, in Tanja Pate.** 2011. Kakovost življenja parov s kronično boleznijo in duhovnost. *Bogoslovni vestnik* 71:609–620.
- Slovenska škofovska konferenca.** 2002. *Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*. Ljubljana: Družina.
- Splošna izjava o človekovih pravicah.** 1948. [Http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/slv.pdf](http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/slv.pdf) (pridobljeno 1. 6. 2014).
- Tinti, Myriam.** 2013. Causa di nullità o procedimento super rato? V: *Lo scioglimento del matrimonio canonico*, 179–194. Studi Giuridici 101. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Ustava RS.** 1991. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Žalec, Bojan.** Dejavniki dialoga in zdrava družba: Solidarnostni personalizem, kreposti in pogubnost instrumentalizma. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Na poti k dialoški človeškosti: Ovire človeškega komuniciranja*, 25–40. Ljubljana: Teološka fakulteta.



Maja Lopert

V iskanju resnice, ki odzvanja v človekovi notranjosti
Religioznost v postmoderni kulturi

Za sodobne zahodnoevropske družbe je značilno upadanje cerkvenosti. To dogajanje je bilo s strani mnogih sociologov še ne tako daleč nazaj napovedano. Hkrati z modernizacijo naj bi nastopila tudi doba sekularizacije. Teorija sekularizacije je napovedovala, da kolikor modernejša bo družba, toliko bolj bo Bog izginjal iz njenega življenja. Raziskave pa kažejo, da bi na religioznem področju lahko celo celo prej govorili o desekularizaciji kot o sekularizaciji. Človek je glede odkrivanja in potrjevanja svoje identitete odvisen od nenehne komunikacije z Bogom, od svojih lastnih izkustev s popolnoma drugačnim. Življenje je stalen dialog med obema, izmenjevanje božjih znamenj človeku in človekovih odgovorov nanje. Bistvenega pomena za človekovo religioznost in njegovo, iz religije izvirajočo identiteto je torej prav zavest, da je Bog sam pripravljen govoriti z njim, zavest, da spremlja njegovo življenje, da ga opazi in da mu zanj ni vseeno. Človek mora ta odnos z Bogom sam izkusiti in doživeti.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 88 str. ISBN 978-961-6844-30-7. 9 €.

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

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

*Ana Martinjak Ratej***Berdjajeva kritika izvorov religioznega nasilja**

Prispevek: V prispevku je obravnavano pojmovanje religije in Cerkve, kakor ju vidi ruski personalistični mislec Nikolaj Berdjajev. Izpostavljeno je predvsem njegovo kritično zadržanje do institucionalnega vidika religije, ki izhaja iz njegovega dualizma. Berdjajev namreč stvarstvo deli na »kraljestvo duha« in »kraljestvo narave«, ki si medsebojno nasprotujeta. »Kraljestvo narave« je svet objektivacije duha, ki je za človeka neizbežen in zato izvor človekovega trpljenja. Tudi Cerkve in religije so kot družbene ustanove vpete v svet objektivacije in s tega vidika možne povzročiteljice instrumentalizacije človeške osebe in nasilja nad njo. Avtorica preverja aktualnost Berdjajeve misli v sodobnosti in ugotavlja, da je del njegove kritike krščanstva zastarel, del pa ohranja svojo vrednost za sodobne razmere.

Gljučne besede: Berdjajev, kritika religije, objektivacija duha, nasilje, človeška oseba

Abstract: **Berdyaev's critique of the origins of religious violence**

A conception of religion and the Church by the Russian personalist thinker Nikolai Berdyaev is presented. Particular focus is given to his critical attitude towards the institutional aspect of religion that stems from his dualism. Berdyaev divides the world into the »kingdom of spirit« and the »kingdom of nature« that are in mutual contradiction. The »kingdom of nature« is the realm of objectification of spirit, which is inevitable for humans and therefore the cause of human suffering. As social institutions, the Churches and religions are also part of the world of objectification and therefore possible sources of instrumentalization of and violence against the human person. The author examines the relevance of Berdyaev's thought today and concludes that his critique of Christianity is in part outdated while it retains to some extent its value for modern circumstances.

Key words: Berdyaev, critique of religion, objectification of spirit, violence, human person

Religije imajo po eni strani velike potencialne za uveljavljanje miru, nenasilja in spodbudnega okolja za skupnosti in za posamezne človeške osebe, po drugi strani pa, kakor je to značilno za vse svetne ustanove, lahko postanejo njihove sčasoma okostenele strukture, nasilne do posameznikov ali skupnosti. Ob branju filozofov, ki jih je mogoče uvrstiti med personaliste,¹ sem opazila, da je velika ve-

¹ Na primer Martin Buber, Emmanuel Levinas, Gabriel Marcel, Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Max Scheler.

čina kljub njihovi iskreni in globoki veri ter spoštovanju religiozne ustanove, katere člani so,² do te ustanove v neki meri tudi kritična. Njihova kritika se resda močno razlikuje, tako po vsebini kakor po intenziteti, vendar pogosto opozarja prav na tiste lastnosti religij kot ustanov, ki vodijo v instrumentalizacijo človeških oseb. V prispevku bom obravnavala misel Nikolaja Berdjajeva, ki je do Cerkve kot ustanove zelo kritično naravnana, vendar hkrati Cerkev kot duhovno entiteto pojmuje izrazito pozitivno. Njegov dualizem je resda nekoliko problematičen, vendar bom ob navajanju njegove misli kljub vsemu poskušala izpostaviti nekatere probleme, ki so aktualni tudi za današnje Cerkve.

Ruski krščanski filozof Nikolaj Berdjajev išče poti svobode, duha in sožitja Boga in človeka. Čeprav je bil član pravoslavne Cerkve, je bil obenem njen ostri kritik, prav tako pa je bil kritičen do vseh sistemov, zato je bil zaprt tako v času ruskega imperija kakor v obdobju Leninovega komunizma; leta 1922 je bil zaradi nasprotovanja komunizmu naposled izgnan v Francijo. V njegovem življenju in misli se srečujejo vzhodno in zahodno krščanstvo, filozofija in mistika, socializem³ in personalizem. Tako kakor se je Berdjajev življenjski elan upiral vsakemu sistemu, se njegova misel upira objektivaciji duha, popredmetenju in ukalupljanju edine prave resničnosti, a to je tudi srž njegove kritike religije.

1. Berdjajeva ekleziologija

Po Berdjajevu je za religijo značilna dvojnost; po eni strani se dotika praresničnosti, bivanja samega,⁴ in s tega vidika izvira v duhu, po drugi strani pa je zavezana objektivaciji duha, ki ima dostop do resničnosti le posredno, prek simbolov. Razlikovanje dveh izvorov morale in religije je Berdjajev v neki meri prevzel od Henrija Bergsona (1859–1941), ki je kot njun prvi in čisti vir pojmoval mistično izkustvo in človekovo vest, kot drugotni vir pa objektivacijo vsakdanjega socialnega jaza (Potočnik 1988, 83). Za Berdjajeva je značilno iskanje priste občestvenosti, ki jo je želel tudi pojmovno utemeljiti in izraziti. Ko je najprej marksizem sprejel, nato pa ga zavrnil zaradi njegovega materializma, je zavrnil tudi popolno podružbljanje posameznika, vendar je nasprotoval tudi individualizmu, ki ga je zagovarjal Nikolaj Konstantinovič Mihajlovski (1842–1904). Zanj pristna povezanost med posameznikom, občestvom in družbo obstaja na bivanj-

² Večinoma personalistični filozofi pripadajo judovski ali krščanski religiji.

³ V mladosti je bil Berdjajev marksist, vendar se je od marksizma postopoma oddaljil že kmalu po letu 1905, pozneje pa ga je popolnoma zavrnil.

⁴ Berdjajev postavlja bit in bivanje v opozicijo. V nasprotju s številnimi filozofi bit oziroma takšnost biti pojmuje negativno, kot področje nujnosti, narave, objektov, ustaljenosti in nedejavnosti, nasproti pa mu postavlja področje bivanja, v katero sodijo živi duh, svoboda, skrivnost osebe in ustvarjalnosti. Pri tem ločevanju pa ni vedno povsem dosleden (glej Šinigoj 2000, 277–8). Znotraj religije mistiki pripisuje zelo pozitivno vlogo, saj se mistika posveča pristni duhovnosti, notrišnji svobodi duha in se ne prepušča objektivaciji (izraz notrišnji je uporabil prevajalec Berdjajevnega dela *Duh in resničnost*, Boris Šinigoj, za prevod ruskega izraza *vnutrennee*, namenoma nekoliko zaznamovano, da bi poudaril: »... posebno eksistencialno konotacijo, ki jo ima ta beseda v filozofiji Berdjajeva« (Berdjajev 2000, 6), izraz notrišnji kot simbol duha (Zalec 2010, 107)).

ski in ne na družbeni ravni, oseba to skrivnostno povezanost in resničnost vezi lahko le občuti.

Tudi Cerkev (natančneje tisti vidik Cerkve, ki ima svoj izvor v duhu) je po Berdjajevu skrivnost, ki je dostopna predvsem prek intuicije, intuitivnega doživetja. Zato je kritičen do preveč zavzetega razkrivanja skrivnosti, do racionalnega določanja bistva občestvenosti in Cerkve (84–9). Čeprav je Cerkev resda tudi utelešena, vidna dejanskost, ki se razkriva v zgodovini in v družbi, to zanjo ni bistveno. Cerkve ni mogoče omejiti na zunanost, torej Cerkev ni hierarhija, ni cerkveni zbor, ni duhovščina ali zgradba, temveč je skrivnostno Kristusovo telo, ki razumu ni popolnoma dostopno. Vznik krščanstva Berdjajev pojmuje izvorno kot metafizični in ne kot zgodovinski dogodek. Kristusov prihod je raztrgal časovno razsežnost in s tem odprl večnost. Vsak posameznik je zato poklican, da se odzove temu klicu večnosti. Vprašanje odnosa med človekom in Bogom v Kristusu je osrednja tema Berdjajeve filozofije in vez med njegovimi vpogledi v duhovno svobodo in v njegovo eshatologijo in njegovim pojmovanjem človeške usode v dejanskem svetu (Nemcova Banerjee 2004, 212).

Pomembno vlogo pri odnosu, ki ga imajo Cerkve in religije do človeške osebe, igrajo prepoznavanje in ločevanje dveh izvorov religije – duhovnega in institucionalnega – in priznanje, da religije na institucionalni ravni do resnice nimajo neposrednega dostopa. Po Berdjajevu se institucionalna raven religije ujema z objektivacijo duha. Berdjajev celo razodetje do neke mere povezuje z objektivacijo, saj to ni objektivna predmetna resničnost, ki bi kot takšna lahko vstopala v človeka. Razumevanje razodetja kot objektivne predmetne resničnosti je naivni realizem ali naivna, nezavedna objektivacija, ki ne upošteva subjekta, njegove dejavnosti: »V takem pojmovanju je duh odtujen od samega sebe in zdi se, da ga sprejemamo od zunaj, od objekta. Kritika razodetja, tj. njegovo očiščenje od naivne objektivacije, vodi k razumevanju razodetja kot delovanja duha na duha, božjega duha na človeškega duha, na človeško svobodo, na človeško zavest in vest, ki sta dejavni. Razodetje je dogodek znotraj duhovnega življenja, samo v duhovnem življenju je mogoče slišati božji glas. V drugotnem procesu, v katerem se duh povnanja, pa se razodetje objektivira in kaže kot vnanji dogodek, ki prihaja od objekta.« (Berdajev 2000, 74) Berdjajev zavrača kataristično pojmovanje Boga in Cerkve, sploh pa uporabo pojmov, ki so povezani z gospostvom in utemeljujejo zaslužjenost človeka. Zato dosledno zavrača pojmovanje Boga, duha ali razodetja kot avtoritete, vrhovnosti, oblasti, absolutnosti (Berdajev 2000, 74–5; 244; Berdjajev 1998, 80–1). Da se religije in Cerkve v zgodovini in v družbi ohranjajo kot objektivacija duha, je neizogibno, saj se na drugačen način ne bi mogle ohraniti. Družbene ustanove so naravnane h koristnosti, ki je v nasprotju z duhom in z resnico. Tudi v Cerkvi je na ravni njene institucionalnosti, družbenosti resnica zakrita, zatemnjena, podrejena koristnosti (Berdajev 2000, 75–6).

2. Berdjajevovo pojmovanje objektivacije

Preden se podrobneje osredotočimo na Berdjajevovo kritiko religije, je treba razjasniti še njegovo pojmovanje objektivacije. Berdjajev celotno vesoljstvo deli na

dvoje, na svet duha in subjektov in na svet objektivacije in objektov. Prvi svet je »kraljestvo duha«, v katerem je navzoča resnica, drugi pa »kraljestvo narave«, ki je resničen le navidezno. Objektivni svet ne pozna resničnosti, temveč le simbole, zato tudi razumsko spoznanje nima dostopa do prave resničnosti. Objektivacija duha pomeni, da duh prek ustvarjalnega akta vstopa v objektivni svet, saj na drugačen način v dejanskem svetu ne more delovati (Strajnar 1998, 206). Ker je objektivacija ukalupljanje duha, prilagajanje duha »kraljestvu narave«, jo Berdjajev pojmuje predvsem negativno. Vendar je objektivacija zanj po drugi strani lahko tudi pozitivna, če se seveda zavedamo, da se ne ujema s pravo resnico. Brez objektivacije duha v dejanskosti – Berdjajev uporablja izraz v »padlem svetu« – ljudje med seboj in s svetom ne bi mogli vzpostaviti vezi, odnosov (Berdjajev 2000, 77). Z objektivacijo človek ureja svoje odnose, okolje in družbeno življenje. Vendar neizbežna človekova objektivacija ustvarja le simbolno resničnost. Treba se je zavedati, da je poslednja resničnost duhovna, da podružbljanje in popredmetenje duha ne zanikata notranje vrednosti, moči in smisla duhovnosti: »Duh se resnično, bivanjsko uteleša v človeški osebi, v njenem ustvarjalno intuitivnem odnosu do življenja in bratski povezanosti ljudi, ne pa v objektivirani družbi, državi, zgodovinsko narodnem življenju.« (80)

3. Kritika religije

Izvor nasilja v družbenih ustanovah je razumevanje objektivacije duha kot ohranjanja in realizacije čiste duhovne resnice, njeno ekskluzivistično prilaščanje. To prilaščanje vodi v monizem in v zatiranje posameznega na račun občega, to je pot, na kateri se duh izrodi v nasilje. Po takšni poti so svojo avtoriteto utrjevale številne države, družbene in religiozne ustanove. Objektivacija duha – izvajala jo je Cerkev –, ki se je dogajala v veri v svetost in v neposredni duhovni izvor cerkvene oblasti, je vodila v lažne sakralizacije. Resnica je po Berdjajevu v nasprotju s koristjo, z njo ni mogoče organizirati množic v državo ali družbo. Organizacija sveta lahko temelji le na koristni laži, saj resnica v nobenem primeru ne more biti koristna. Tudi krščanska resnica je bila v mnogih zgodovinskih situacijah spremenjena v družbeno koristno laž (Berdjajev 2000, 83).

Med napačnimi idejami, ki naj bi jih učile krščanske Cerkve, Berdjajev izpostavi idejo osebnega odrešenja,⁵ ki mu pomeni preslikavo sebičnosti v večno življenje. Cerkev je prek zahteve po poslušnosti ljudi lahko organizirala, ustrahovala in zasužnjila prav z uporabo ideje o osebnem odrešenju, s tem ko je odrešenje odrekla neposlušnim. Ruski filozof je do podrejanja in instrumentalizacije osebne vesti, kakor to delajo religiozne ustanove, zelo oster: »Tradicionalne oblike poslušnosti so vcepili z grožnjo večnega pogubljenja in peklenskih muk. Prav s poslušnostjo so krščanstvo zvedli na osebno odrešenje, na presežnostni egoizem. Ljudje so se s poslušnostjo

⁵ Po drugi strani je specifično krščanski ideji osebnega odrešenja mogoče pripisati velik pomen za oblikovanje zavesti o vrednosti posameznika, ki je značilna za zahodno civilizacijo. Antika je vrednost pripisovala le občemu, splošnemu, rodovnemu, medtem ko posameznik ni imel posebne vrednosti, saj so mu tedaj pripisovali minljivost (Pannenberg 1998, 57).

hoteli odkupiti od dolžnosti izpolnjevanja Kristusovih zapovedi. Če je bil človek poslušen, mu jih v življenju ni bilo potrebno uresničevati. Metafizično so to utemeljevali z nujnostjo odstranitve vsake človeške volje, celo če se razodeva v ljubezni do bližnjega, v sočutju in usmiljenju do ustvarjenega bitja. Vojna ni bila napovedana zlu, ampak človeku. Zaradi ugašanja človeškega pa ni bila več mogoča borba proti zlu. /.../ Krščanstvo se je spremenilo v silo, ki je sovražna človeški svobodi in ustvarjalnosti, v silo, ki nasprotuje razsvetljenju in preobrazbi sveta in človeškega življenja.« (225) Berdjajev svoj odpor proti religioznem zaslužnjenju človeka podkrepi z zavzemanjem za novo duhovnost, za oblikovanje osebne vesti in duhovnosti, ki se upira objektivaciji in instrumentalizaciji. V novi duhovnosti je pomembna odgovornost za vse ljudi in za svet, pomembni sta zavračanje odrešenjskega elitizma in prizadevanje za osvobojenost od oblasti sveta. To ne pomeni umika pred svetom, temveč dejavno poseganje v svet na podlagi osebne duhovnosti: »... prav zato, da bi se spustili v tesnobni in propadajoči človeški svet, moramo občutiti duhovno neodvisnost od oblasti sveta, duhovno nasprotovanje svetu, ki zmore raztrgati človeka. Odkritje družbenega značaja duhovnosti jo ravno osvobaja za osebno ustvarjalnost. Duhovnost je vselej globoko osebna, njena usmerjenost pa je družbena in celo vesoljna.« (222)

Po Berdjajevu človeka lahko zaslužnjuje tudi napačno pojmovanje Boga, objektivacija Boga. Svojevrsten primer napačnega pojmovanja Boga je oblika panteističnega monizma, ki se razvije iz skrajnih oblik presežnega dualizma, saj ta dualizem trdi, da je Bog vse, človek pa nič; da je v vsem svetu razvidna božja vseomogočnost, človek pa je samo grešnik brez vsake svobode in ustvarjalnosti. Takšna oblika panteizma je za Berdjajeva greh proti človeku, ne proti Bogu (Žalec 2010, 78). Druga oblika napačnega razumevanja Boga, ki ji Berdjajev nasprotuje (in jo pripisuje številnim bogoslovnim naukom in oblikam teodiceje), je Bog, ki skozi zgodovino uresničuje svojo voljo in je absolutni upravljelec svetovnega reda, občosti, celote, v kateri so pravičnost, resnica in vse preostale vrednote. Za Berdjajeva pa je Bog smisel človeškega bivanja, je oseba, odnos, srečanje in iz njega izvira duh (99–100; 108). Po drugi strani zanj celota nima svojega lastnega eksistencialnega smisla, je področje nujnosti in ne delo Boga (Berdjajev 1998, 82–3). Tudi bivanjsko središče cerkvene zavesti je posamezna človeška oseba in Kristusova oseba, ne pa kolektivna zavest. Pravzaprav Berdjajev človeško osebo pojmuje kot celoto – prav zato, ker je določitev osebe in njena skrivnost, da ne more biti del ničesar, kar je zasidrano v objektiviranem svetu (Strajnar 1998, 211), da je sama smiselna celota, samostojno bitje s svojim lastnim smislom. Vendar obenem Berdjajev tudi poudarja, da oseba ni samozadostna, da je bitje, ki se lahko udejanja le prek odnosov, prek srečevanja z drugimi osebami (Žalec 2010, 98).

Sklep

Berdjajeva kritika religije je, kakor vsaka kritika, odvisna od kraja in časa svojega nastanka, povezana z okoljem, v katerem pisatelj živi. Nikolaj Berdjajev je živel na stičišču Vzhoda in Zahoda in bil priča velikim, če ne kar največjim svetovnim prevratom, prvi in drugi svetovni vojni, ruski revoluciji in vzponu totalitarnih

gibanj. Imel je velik občutek za duhovnost, ustvarjalnost in kritičnost, zato je vedno živel na robu ustanove, želel pa je tudi ustvariti novo krščansko antropologijo (Kovač 1998, 259). Vprašati se je treba, ali je njegova kritika v precej drugačnih okoliščinah današnjih dni še vedno aktualna. Sama sem mnenja, da so nekatere prvine Berdjajeve kritike preživete, vendar kljub temu v neki meri ohranja aktualnost. V sodobnem času, potem ko je drugi vatikanski koncil v konstituciji *Gaudium et spes* poudaril, da ima človek posebno dostojanstvo, ki je povezano z njegovo bogopodobnostjo in s svobodo njegove vesti, in da je naloga Cerkve pravzaprav služenje človeku (Juhant in Valenčič 1994, 320–34), je postalo opozarjanje na cerkveno ustrahovanje prek ideje osebnega odrešenja odveč; podobno je s panteističnim monizmom oziroma s podobo Boga, ki jo ta monizem oblikuje.

Čeprav je Berdjajeve misel v nekaterih pogledih pretirano dualistična, v smislu, da dejanskemu svetu popolnoma odreka možnost uvida v resničnost, sem mnenja, da je Berdjajevo opozarjanje na to, da so ustanove objektivacija duha in da bi jih morali kot takšne tudi razumeti, kljub vsemu še vedno aktualno. Potrebno je zavedanje, da nobena ustanova, pa naj bo religiozna, gospodarska ali politična, nima v lasti absolutne resnice o zgodovini, svetu, človeku ali Bogu. V sodobnosti se ljudje zopet soočamo z velikimi problemi, saj ustanove oziroma številni voditelji ustanov še vedno ne upoštevajo dovolj dostojanstva človeških oseb in mnogokrat ne priznavajo svoje zmotljivosti. Ni jasnega priznanja glede odgovornosti za raznovrstna kršenja človekovih pravic, pa tudi za gospodarski kriminal ne. Podobne reči se dogajajo tudi v katoliški Cerkvi, ki včasih v praksi prezre svoje lastne smernice, položene na drugem vatikanskem koncilu. Zato upam, da smo katoliki dovolj iskreni in pogumni in bomo zmožni konstruktivne kritike naše najpomembnejše ustanove, v kateri se srečujemo s Kristusom. S tem bomo sami pripomogli, da bo tudi na človeški strani – ne samo na božji – ohranila kar največ duha.

Reference

- Berdjajev, Nikolaj.** 1998. *O človekovi zasužnjenosti in svobodi: Personalistični pogled na človeka*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 2000. *Duh in resničnost: Temelji bogočloveške duhovnosti*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Juhant, Janez, in Rafko Valenčič.** 1994. *Družbeni nauk Cerkve*. Celje: Mohorjeva družba.
- Kovač, Edvard.** 1998. Spremnna beseda. V: Nikolaj Berdjajev. *O človekovi zasužnjenosti in svobodi: Personalistični pogled na človeka*, 258–263. Celje: Mohorjeva družba.
- Nemcova Banerjee, Maria.** 2004. Nikolai Berdiaev and Spiritual Freedom. V: *Modern Age* 46, št. 3:210–218.
- Pannenberg, Wolfahrt.** 1998. Oseba in subjekt. V: Peter Kovačič Peršin, ur. *Personalizem in odmevi na Slovenskem*, 55–74. Ljubljana: Društvo 2000.
- Potočnik, Lucijan.** 1988. Ontologija Cerkve pri Nikolaju Berdjajevu. V *edinosti* 43:88–91.
- Strajnar, Marjan.** 1998. Oseba v filozofiji Nikolaja Berdjajeva. V: Peter Kovačič Peršin, ur. *Personalizem in odmevi na Slovenskem*, 201–227. Ljubljana: Društvo 2000.
- Šinigoj, Boris.** 2000. S filozofo svobode novemu življenju naproti. V: Nikolaj Berdjajev. *Duh in resničnost: Temelji bogočloveške duhovnosti*, 267–293. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Žalec, Bojan.** 2010. *Človek, morala in umetnost*. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.

Razpravi

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 74 (2014) 2, 311—325

UDK: 27-528-276.63

Besedilo prejeto: 12/2013; sprejeto: 04/2014

*Slavko Krajnc***Liturgy and Tillich's theory of symbols**

Abstract: Liturgical signs introduce us to the world of faith and invite us to contemplate the source of life and to experience the divine mysteries. Signs and symbols, in the context of religion, express and represent transcendent reality, such that they make it possible for men and women to get in touch with it through their senses: vision, hearing, taste and smell. The great protestant theologian Paul Tillich has insisted on symbolic language in his reflection on theology as articulation of faith. His original theory of symbols enables us to more deeply understand the liturgy and truths that we celebrate in the liturgy. The goal of this paper is to present Tillich's definition of symbol and to analyze the qualities symbols have in terms of their essence and function. As an important means of communication of faith, liturgical signs have the qualities of symbol, which is why liturgy simply cannot exist without them. Signs and symbols make possible the experience of the presence of God. The sacraments introduce us in a special way to the mystery of Christ. Therefore the believer has the possibility of entering into dialogue with God through signs and symbolical acts as well. According to Tillich, symbols give access to the deepest reality, to the reality that underlies every other reality, namely the reality of the Holy. Symbols show the way to God, who is the "ultimate concern" for every human being; they can be the means of revelation of the truth that the ultimate fulfillment of human existence rests in God. The author of the article concludes his analysis by proposing a few points for the believers as to how they might come to a deeper understanding of symbolical language in the context of liturgy.

Key words: Understanding of liturgy, signs and symbols, Tillich's theology of symbols, language of faith, symbolism of liturgy, active participation in the liturgy

Povzetek: **Liturgija in Tillichova teorija simbolov**

Liturgična znamenja nas uvajajo v svet vere, prek njih smo povabljeni k spoznavanju izvora življenja in k doživljanju božjih skrivnosti. V okviru religije znamenja in simboli izražajo presežno resničnost, ki jo predstavljajo tako, da jo lahko človek doživlja s svojimi čuti: z vidom, s sluhom, z okusom in z vonjem. Paul Tillich, véliki protestantski teolog, je v svojem razmišljanju o teologiji kot artikulaciji vere vztrajal pri simboličnem jeziku. Njegova teorija simbolov je izviren način razmišljanja; omogoča nam globlje razumevanje liturgije in resnic, ki jih obhajamo v bogoslužju. Cilj naše razprave so Tillichova opredelitev simbola, analiza lastnosti simbolov z vidika njihovega bistva in njihove funkcije in pogla-

bljanje razumevanja simbolične govorice v liturgiji. Ker so liturgična znamenja pomembna govorica vere in imajo lastnosti simbolov, liturgija preprosto ne more brez njih, saj nam kot posebna govorica omogočajo izkušnjo božje bližine, zakramenti pa nas uvajajo v Kristusovo skrivnost; zato ima vernik možnost dialoga z Bogom tudi prek znamenj in prek simboličnih dejanj. Po Tillichu simboli omogočajo dostop do najgloblje resničnosti, in to do zadnje resničnosti, do tiste, ki je podstat vsake druge resničnosti, do resničnosti svetega. Simboli namigujejo na Boga, ki je za Tillichia »poslednja skrb« vsakega človeka; simboli morejo namreč biti sredstvo, po katerem se razodeva resnica, da je izpolnitev človekovega bivanja v Bogu. V implikaciji avtor te razprave ponudi nekaj predlogov, kako naj bi verniki dosegli večje zavedanje o simbolični govorici v okviru liturgije.

Ključne besede: razumevanje liturgije, znaki in znamenja, simboli, Tillichova teologija simbolov, govorica vere, simbolika v liturgiji, dejavno sodelovanje v liturgiji

Every religion expresses its own truths about divinity, personal God and the deepest reality of human being by verbal language and symbols as well. In this way, symbols are the means of expression for the invisible, divine reality that surpasses the concrete existential reality of this world. Symbols are a powerful means for shaping the human being on many levels. They address the totality of human existence, which is conditioned by ritual practice that man and women exercise every day maybe without being even conscious of it. Symbols are embedded in the profound structures of human existence (Martinez 2004, 13).

Especially after the council of Vatican II., the Church has been preoccupied with how to render liturgical language understandable and acceptable to modern generations. This is how *Constitution on the Sacred Liturgy* states it: »In the liturgy, the sanctification of man is signified by signs perceptible to the senses, and is effected in a way which corresponds with each of these signs.« (SC 7) In the same way, the Catholic Catechism reaffirms the role of symbols and signs in liturgy: »A sacramental celebration is woven from signs and symbols. In keeping with the divine pedagogy of salvation, their meaning is rooted in the work of creation and in human culture, specified by the events of the Old Covenant and fully revealed in the person and work of Christ.« (CCC 1145) The role of the signs and symbols in the liturgy is production, transmission and apprehension of liturgical meaning (Hughes 2003, 118).¹

In this paper, we intend to analyze the value of symbolism in the liturgy under the aspect of Tillich's theory of symbols. He is one of the most influential theologians of twentieth century, who brought to evidence the importance of symbols in the Christian experience of God and in the language of theology.

We can not agree with all theological affirmations of Tillich and we do not in-

¹ The Church documents make clear distinction between sign and symbol using the signs in correlation to the sacraments, and symbols concerning all other elements in the liturgy.

tend to enter into theological debate, because Tillich's theory is not acceptable for the classical Catholic teaching; as well we do not intend to argue on how the sacraments confer grace but we recognize that in his theory of symbol, Tillich gives us an important insight into the functioning of symbols as language of faith. Reflection on symbols in the liturgy enlightens our understanding of liturgy, in which language of symbols plays an essential role. We will try to realize it in two main steps: first we present the theory of symbol and then its application in liturgy with the synthetic result of our inquiry.

1. Tillich and his theology of symbols

Faith as being related to the question of human experience of brokenness, diminishing and death is considered by Tillich as »ultimate concern« (Tillich 1987, 14), which means the search for an answer to the mystery of existence. According to Tillich »God, is the answer to the question implied in man's finitude.« (11) Nevertheless »man's ultimate concern must be expressed symbolically, because symbolic language alone is able to express the ultimate.« (41)

The point of departure of every speech concerning God is human religious experience, this religious experience lived in different religions, in Judaism and Christianity, was first expressed by symbols, rituals and myths.² »Faith needs language, as does every act of the personality; without language it would be blind, not directed toward the content, not conscious of itself.« (27) Absolute transcendence of God requires the symbolic language about him, though even the symbolic language is not adequate to express the transcendent being and acting of God. Tillich is aware of the fact, that in theology we cannot omit the philosophical or abstract language. When we refer to the divine reality, not as given in religious experience but as expressed in theological reflection, we are forced to include conceptual language (Thatamanil 2009, 294–5). The discourse about God has to be a combination of non-symbolic language and a symbolic one.³ According to Tillich we need symbolic language in our relationship to God. The liturgy provides

² Tillich speaks about the experience of God as about the feeling of being consumed: »The feeling of being consumed in the presence of the divine is a profound expression of man's relation to the holy.« (Tillich 1987, 20) Let us illustrate the affirmation of Tillich by the example of burning candle; by its consuming itself the candle becomes light; the candle expresses the consuming of life in the light of life, which is given by God; it points out to eternity. Another example is entering the sanctuary, which is symbolical dwelling place of God; in the realm of symbolic it means entering in the dimension of God's presence and his holiness.

³ Tillich introduces the symbolic language in theology. Theology has the duty to interpret the symbols according to theological principles and methods ((Tillich 1987, 65). God is the »basic symbol« of the transcendent (51), but he has to admit that it is insufficient. »We must always say two things about him: we must say that there is a non-symbolic element in our image of God-namely, that he is the ultimate reality, being itself, ground of being, power of being; and the other that he is the highest being in which everything that we have does exist in the most perfect way.« (51) According to Tillich the qualities or attributes of God, (like: he is love, he is mercy, he is power...) can not be attributed to God in literal sense, but in symbolical; in the same way the affirmation of the acts of God like: »He has created the world,« »He has sent his son,« He will fulfill the world,« are symbolic (52).

us with this language and makes possible the communion with God and communion of the faithful among themselves.

Tillich names relationship between God and human being »correlation« and symbol is the expression of this relationship. »A religious symbol possesses some truth if it adequately expresses the correlation of revelation in which some person stands. A religious symbol is true if it adequately expresses the correlation of some person with final revelation.« (Tillich 1987, 65) The essential question to be answered to is how to achieve the highest awareness of symbols in the liturgical ritual; and the respect for the liturgy as renewed by Vatican II.⁴ The goal of this paper is to stress the importance of symbolism in the liturgy with the help of Tillich's theory of symbols. Understanding of liturgical symbolism is connected to the respect for the wholeness of liturgy in the light of its symbolism.

2. Definition and the role of symbols in the liturgy

To be able to apply the concept of symbol in the liturgy, we need to consider how Tillich defines it.

2.1 Signs and symbols

Tillich's definition of symbol is conceived together with the delimitation of sign on the basis of the difference among them. Signs are the conventions in the system of communication and they represent significations in the context of meaning. Sign is an element of communication intended to represent or stand for something other than itself: a person, object, group, process, or idea. Every sign is a means of relationship between the vectors of communication (sender and recipient) and makes it possible to understand a certain meaning, which is beyond the materiality of the sign. There is nothing intrinsic or natural, between the color red and the instruction to stop, it is merely a convention (Folley 1997, 5). There is no direct relation between a red light and stopping car, but conventionally they are united as long as the convention lasts (Tillich 1987, 41). Signs point to the meaning that is beyond them. »Decisive is the fact that signs do not participate in the reality of that to which they point, while symbols do.« (41)

2.2 Difference between sign and symbol

The symbol represents something, which is not itself, it stands for something other than itself; his power is in the disclosed meaning. »Symbols have one characteristic in common with signs, they point beyond themselves to something else.« (41) »The difference between symbol and sign is the participation in the symbolized reality which characterizes the symbols« (45). Symbols point beyond their concrete existence and their materiality: »There are two fundamental levels

⁴ The greatest concern of the liturgical renewal before the Vatican II, was to reestablish the new understanding of the liturgy and the sacraments, especially of the Eucharist, which would make possible the richer participation of the faithful in the liturgy.

in all religious symbols: the transcendent level which goes *beyond* the empirical reality we encounter, and the immanent level, the level which we find *within* the encounter with reality« (51).

Michel Squarnec says, that sign and symbol are inseparable and they cannot be put into opposition. Sign's function is firstly to inform, make understand, to explain; while symbol seeks to establish a relation between the persons that communicate among them, to exchange the ideas and entertain themselves mutually. In fact symbol does not put in relationship only the rational intelligence, but also and above all body and practical understanding, the intelligence of heart and sensibility. The logic of sign is to precise the meaning that is intended to be given to a particular reality, while the role of symbol is to unite the multiplicity of meanings: it is polysemic (Squarnec 2000, 12).

2.3 Definition and role of the symbol

The structure of symbol is essentially analogue to the function of symbol, which is that of putting broken – complementary parts together. One part of its reality is not enough to express the meaning. In its materiality it is not something absolute, but it points to the absolute and perfect.⁵

Lukken, whose conception of symbol is near to Tillich's, defines three kinds of symbol: »Three elements play a role in a symbolism: things, words and acts« (Lukken 1994, 98). By the use of certain *things* in a symbolic way something »breaks open« (88; 89). »We use *words* that call up for something of a deeper reality. And we *act* in a particular, loaded manner, so as to be able to open up space and admit something of a more distant horizon.« (89) In the symbol, the limited receives »infinite amplitude« almost »universality«. We may speak of »a direct, non-rational or incomprehensible communication with another reality.« (90)

Symbol brings together. Symbol unites past, present and future. (90) Paschal candle on the vigil of Easter brings together the hearts and thoughts of believers. The same symbol links us with the past event of Easter, and makes present the event of resurrection; at the same time it shows us the future namely our destiny, our resurrection.

3. Essential characteristics of symbol

Tillich enumerates six characteristics of symbol, which we are going to present situating them in the context of liturgy.

⁵ The etymology of the word »symbol«: »To throw together«, »to meet and join«, »to meet in war«, »to encounter«, »engage with«, »to consult together«. The sense evolution in Greek is from »throwing things together« to »contrasting« to »comparing« to token used in comparisons to determine if something is genuine.« In way it becomes »outward sign« of something. Martinez defines the etymological origin of symbol saying: »It derives from the Greek *symballein*, meaning to place together the two matching halves of an object. In practice, two people would each hold a half and then be able to recognize one another by matching the two parts. Thus the *symbolon* would mediate their identity and guarantee the legitimacy of their relationship.« (Squarnec 2000, 13)

3.1 Irreplaceability of the symbols

Symbols cannot be replaced like signs for the reason of expediency or convention. (Tillich 1987, 41) The fact is that they concern a social group or religious community. There is a fundamental uniqueness in how they concern the reality they point to: The star of David can not be replaced, because it is intrinsically linked to Jewish identity so as the symbol of cross can not be replaced, because Jesus died on the cross. It means the uniqueness of symbols concerning a particular identity of a group. Symbols cannot be replaced like signs for the reason of expediency or convention because they participate in the reality to which they point (flag) (41–42). In all religions the temple is the central sacred place, it is considered as the residence of divine, in some way it is identified with the divinity. For example Jewish temple is the sign of the presence of God among his people and as such cannot be replaced because it is the central religious symbol of Israel; paradoxically it will be replaced in the New Testament with the body of Christ. In his turn the Body of Christ will be the place of redemption, which is irreplaceable and not only a symbol, but also a sacrament of salvation.

»By dying on the cross, Jesus Christ, who is the basic symbol of being-itself in Christianity, underlined the fact that symbols have their significance not in themselves but as manifesting the Ultimate.« (Reijnen 2009, 66) For liturgy it means: means that all the symbols, everything that is meant to have a meaning in whatever language, has to point to Christ and reveal him.

The words in liturgical and poetical language have a power that lasts through centuries. They have connotations in which they appear so that they cannot be replaced. We can take for example the Psalm 51, which we pray for the rite of penance or at the funeral, it has its place in this situation, because it expresses in the best way the situation of its author and ours too when we pray it sincerely.

3.2 Symbols as participation in the represented reality

According to Tillich, symbols participate in the reality they stand for. »The symbol represents something which is not itself, for which it stands and in the power and meaning of which it participates.« (Tillich 1987, 47) They participate in the power of meaning, which they represent. For instance, circumcision is one of the symbols, which make someone belong to the Jewish people, though not the only one. Symbol engages individual enabling him to participate in the basic quality of a group, the quality that produces the existence of a community of faith; for instance the quality of being »chosen people«.

3.3 Capacity of symbol to open up deeper level of reality

Symbols are the keys to different levels of human inner, social and religious life. According to Tillich the function of symbol is »to open up levels of reality, which otherwise are closed for us« (42);⁶ an example from everyday life for this affir-

⁶ The function of the symbol is »opening up of levels of reality which otherwise are hidden and cannot be grasped in any other way« (Tillich 1987, 47). Someone, who is far away from his home, feels well, when he sees a boat sailing under the flag of his own country.

mation is football match, when those who participate as spectators are involved more or less in the dynamic of the match, being in favor of one team or another. Symbols of one team or another are colors and forms on their dresses, flags etc. Tillich claims that there are different »levels of reality« (45); this is why we are able to seize material or spiritual reality only if we understand the language in which this reality discloses itself. Liturgy needs symbols that belong to the Christianity and constitute its meaning. Tillich sees the fundamental basis for his theory of symbol in the nature (*kosmos*) and human history or culture.

We agree with Tillich, symbol opens up deeper level of reality considering the question of death and burial of human body. Assisting to the funeral, praying for the deceased person has a ritual function of healing human soul bringing the relief in pain and putting it in front of God in faith; but all this is possible only in the communion with others: »Ritual awakens collectivity« as says Lukken (1994, 105). Symbols are opening up the mystery of life and binding us to this life, hidden in God.

3.4 Opening up the heart

Symbol does not open only the dimensions and realities that would otherwise remain unapproachable, »but also unlocks dimensions and elements of our soul which correspond to the dimensions and elements of reality« (Tillich 1987, 42).⁷ Symbol opens up »the hidden depths of our own being« (42).⁸ Tillich affirms that symbol does not open up only the exterior reality, at the same time it opens up human soul to this reality (48). In order to open up the reality exterior to human being, »something else must be open up – namely levels of the soul, levels of our interior reality.« (48) Something in human soul corresponds to the reality, opened up by symbol and represented by it.⁹ According to Tillich »every symbol is two edged. It opens up reality and it opens up the soul.« (48) Music opens up human heart to participate in the creation, as author originally wanted it. The liturgy opens up human hearts, so that they participate in the ritual, in a way its author – The Church and through her Holy Spirit – desired. Namely, the liturgical texts and signs continually open up the hearts and invite to the dialogue with God.

Liturgical symbols being means of the liturgy dispose human mind and soul so as to be open to the mystery of Christ in his totality. The adoration of the Cross on Good Friday is not idolatry, but the way in which every participant is challenged to embrace Christ as Kyrios and his Lord. Sacrament of confession has symbolical value in coming of the penitent to the confessor; asking for confession; his

⁷ Tillich was in dialogue with psychology; his theology had deeper allegiance with the theory of Carl Jung (Dourley 2009, 248–249). Exploring the pre-rational human subjectivity Tillich distinguishes between the archetypal ground of the symbol and the symbol itself, as the expression of this ground (249). Archetypal ground, can be considered as content of the symbol, is its substance; and it has common and human source in the collective unconscious of groups and communities.

⁸ »Religious symbols open up the experience of the dimension of this depth in the human soul.« (Tillich, in: Leiner 2009, 46)

⁹ Tillich speaks about the correspondence of levels between exterior reality and the reality of human soul. »The 'opening up' is a two-sided function – namely, reality in deeper levels and the human soul in special levels.« (Tillich 1987, 48)

confession of sins has first of all symbolical value as being sign, necessary for the matter of the sacrament. This real acts which have also symbolical value, are the means of opening up of the soul to God of the penitent; it is being realized not only on the level confessing the responsibility for the sins, but also and first of all on the level of faith in the celebration of the sacrament by which the grace of pardon is conferred.

3.5 The origin and producing the symbols

The fifth characteristics of Tillich symbol is that »symbols can not be produced intentionally. ... They grow out of the individual or collective unconscious and cannot function without being accepted by the unconscious dimension of our being.« (Tillich 1987, 42) Symbols cannot be invented by calculative deliberation (Thatamanil 2009, 296).

According to Tillich symbols are born out of »group unconscious«, which in some way produces the imaginary in the memory of a religious community, which is based on the historical events transmitted by the way of narrative. For example, symbols of Judaism are connected to the foundational events of Israel in his past (crossing of the Red Sea and salvation); we can affirm the same for Christianity whose symbols origin in the events connected to the life, death and resurrection of Christ.

»Collective unconscious« is the womb from which are born symbols (Tillich 1987, 48). We agree with Tillich that symbols cannot be produced intentionally, but at the same time we can perceive that there are certain needs brought about by social situations, which produce new symbols in the context of living Christianity. For instance charismatic or other movements in the Church have introduced their distinctive symbols. The logo of community »Faith and Light« is the boat of Noah.¹⁰

Symbols »grow out of the individual or collective unconscious and cannot function without being accepted by the unconscious dimension of our being.« (42) In fact there are unconscious dimensions where symbols are born and accepted,¹¹ but Christianity made a selective choice of symbols adopted in the liturgy. We may also affirm that liturgy represents the process of purification and rationalization in the use of symbols. But nevertheless Pope Francis in his Encyclical letter *Evangelii Gaudium* gives great importance to the »popular spirituality«, which is incarnated in the culture of the lowly (EG 124). This spirituality expresses the gospel value and evangelizes the people »more by way of symbols than by discursive reasoning« (EG 124).¹²

¹⁰ In the same community have the habitude of washing of feet, which is made not only on holy Thursday, but on other occasions also: like their annual retreats, and other gatherings. We see in this case, that in fact the symbol was not produced from nothing, but has its origin in the Bible, in the tradition, unconscious and in the conscious of Christianity.

¹¹ In the representations of Virgin Mary (paintings, statues) the snake at her feet represents negative reality of evil, death and sin.

¹² Among this symbolic religious symbols sees the rosary on the wall in the house, candle lighted in a

3.6 Dying of the symbol

One of the most important insights of Tillich concerning the question of symbol is its birth and its death; the possibility, that symbol disappears.

3.6.1 Historical social situation

Symbols have meaning only if they are living symbols that connect us to life, which has origin in Triune God. The affirmation that interrogates liturgy in the modern world is the affirmation of Tillich concerning death of symbols. »Like living being, they grow and die. They grow when the situation is ripe for them, and they die when the situation changes.« (42) This fact does not concern only Christianity in western world. For different social and historical reasons Christians in Asia Minor have almost disappeared and many churches have become the mosques, like the Basilica Hagia Sofia. To become the Muslim place of prayer, all that reminded Christianity had to be taken away, the walls had to be covered by mortar. In this way Christian symbols have died at least in exterior way; as says Tillich: »...Symbols can only die if the situation in which they have been created has passed«. (55)

3.6.2 The loss of transcendent dimension

»If the dimension of depth is lost, the symbols in which life in this dimension has expressed itself must also disappear.« (3) If the relation between the material part of the symbol and its spiritual reality to which it points ceases, a symbol dies, as Tillich claims: »a religious symbol can die only if the correlation of which is an adequate expression dies.« (65) If there is no »correlation« with the reality the symbol is void of meaning.

Tillich gives the example of »king« as symbol: »The symbol of the king grew in a special period of history, and it died in most parts of the World in our period. Symbols do not grow because the people are longing for them, and they do not die because of scientific or practical criticism. They die because they can no longer produce response in the group where they originally found expression.« (43) Tillich offers two cases in which we can see the example of dying of the symbol: First: The symbol of the Virgin Mary died in Protestantism »by the changed situation of the relation to God. ... The special, direct, immediate relationship to God makes any mediating power impossible.« (55) This principle introduced into social reality means that a symbol, which is linked to the subconscious and in a certain manner the conscious reality of the social context, excludes the symbol of mediation. Second: »Another reason which has made this symbol disappear is the negation of the ascetic element which is implied in the glorification of virginity.« (55) In some way it is true, that the cult of Virgin Mary introduces into human mentality the value of virginity, and it is also true, that the negation of this principle of catholic faith is the reason that the symbol of the Virgin Mary was not able to

humble home, or crucifix on the wall; this or other symbols are nourishing the faith of poor mothers in their houses, while they are taking care of their children (EG 125).

survive in Protestantism. We agree with the historical consequences of the fact introduced by Protestant creed, and in this sense Tillich is right, though we cannot agree with the principles of Protestant creed concerning the Virgin Mary.

4. Tillich's sacramental theology and catholic teaching on sacraments

Our paper is not the place to detail Tillich sacramental theology, but we cannot bypass the fact that it does not coincide with the basic Catholic teaching on sacraments. »For him, all natural reality can be seen to be sacramental, whenever it enters into the correlation which constitutes a miracle.« (Keefe, 195)

Tillich claims: »The sacramental material is not a sign but a symbol. As symbols the sacramental materials are intrinsically related to what they express; they have inherent qualities (water, fire, oil, bread, wine), which makes them adequate to their symbolic function and irreplaceable. The Spirit »uses« the powers of being in nature in order to »enter« man's spirit ... A sacramental symbol is neither a thing nor a sign. It participates in the power of what it is symbolized, and therefore it can be a medium of the Spirit.« (Martinez 2004, 19)¹³ In his reflection on the Eucharist he does not use the word »substance«, which is the core of Catholic teaching on the Eucharist (Keefe 1971, 283). For him the material of the sacrament is as such filled with grace – transubstantiation; the divine appears through the finite realities as their transcendent meaning (283).

For our further reflection we need to stop at the Catholic definition of sacrament and see if it permits us to apply the Tillich theory of symbol on the sacramental matters. According to the teaching of Catholic Church, sacraments are outward efficacious signs instituted by Christ to give grace. The Catechism of the Catholic Church says: »The sacraments are efficacious signs of grace, instituted by Christ and entrusted to the church, by which divine life is dispensed to us. The visible rites by which the sacraments are celebrated signify and make present the graces proper to each sacrament. They bear fruit in those who receive them with the required dispositions.« (CCC 1131)

We see that the term »symbol« is omitted, and the term »sign« is used.¹⁴ But if we consider each of the signs, used in the sacraments: water, vine, bread, oil, we can easily agree, that they have symbolical dimension.¹⁵ Sacrosanctum Concilium makes an appeal that the faithful should understand the signs of the liturgy: »It is therefore of the highest importance that the faithful should easily under-

¹³ This is protestant doctrine of the sacraments.

¹⁴ The reason for this is to avoid the interpretation of the sacrament, in which the sacrament is acting only as symbol.

¹⁵ The Council of Trent (Sess. XIII, cap. 3) defines the sacrament using the term »symbol«: »Symbolum rei sacrae, et invisibilis gratiae forma visibilis, sanctificandi vim habens« – A symbol of something sacred, a visible form of invisible grace, having the power of sanctifying. (New Advent: Catholic Encyclopedia, s. v. sacraments)

stand the sacramental signs...«, which means also their symbolical dimension, coming from the nature and everyday life.¹⁶

We can find the answer, why the Church's documents in the definition of sacrament avoid the term »symbol« using »sign« at Tillich himself. He is warning against the danger of idolatry. »The danger of faith is idolatry and the ambiguity of the holy is its demonic possibility.« (Tillich 1987, 21) Every reality in human depths could be possibly misled by symbols, which are not submitted to the discernment, so to say to the divine will. Symbols as centers of power can have the destructive effects when they are misused, as they are in the ideologies, which have their own ritual, because they awake the powers of darkness in social and individual subconscious.¹⁷

Baptism is the victory of light and good over the original sin, as it was the victory of Jesus over the powers of death and evil and at it was the victory of logos over the chaos in Creation. For Tillich, Cross is the criterion of all other symbols (56) because it makes us recognize the reality Christ's passion, his death and his resurrection; in front of the cross, we are able to accept our own humanity in humility and faith.

5. Symbolical dimension of sacraments

Matter of the sacrament is exterior, visible part of the sacrament with which or to which something is done in order to confer grace, e.g., water in baptism, chrism in confirmation, bread and wine in the Eucharist. In the order of first nonliteral meaning all sacraments are firstly symbols or at least have the characteristics of symbol, so we may affirm that sacraments have their symbolic part, or that their matter has the qualities of symbol.

1. Pouring of the water is the matter of the sacrament of baptism. It is a symbolic action, which together with the form of the sacrament (pronounced formula) confers grace.
2. Hand on the person and anointing him with chrism (blessed oil) is symbolic action, as such it is the matter of confirmation.
3. Matter of the Eucharist is bread and wine; they have also symbolic meaning. Only in the sacrament of Eucharist the species of bread and wine (signs) bear the real presence of body and blood of Christ. Nothing but the sacraments can effect the reality by the transformation to which the signs point. In the sacraments, the grace of God is effective beyond the symbolic reality of the signs; sacraments are at the same time transcendent reality, not only spiritual.

¹⁶ Osborne seems do not have the problem to name see the term »symbol« as synonym of sacramental sign. (Osborne 1999, 170)

¹⁷ »Tillich reminds us that genuine symbols are centers of power that can either connect us with the source of meaning or can shatter all form within the semiotic and symbolic order that sustain meaning for finite selves.« (Corrington 1997, 26)

4. Matter of confession is verbal confession of sins. Expression of sins is a real action, but it may be considered also as symbolic action, which expressed the attitude of penance; it opens up the inner world of human soul and the same time it makes possible the access to the exterior reality of God's grace. In faith it is more than that; the symbolic action of minister (priest), »opens up« the deepest reality of God's grace and confers it by the means of the formula of forgiveness.
5. Matter of anointing of the sick is anointing with the consecrated oil. It is symbolic action in which the oil that is used has also its symbolic dimension. It is destined to the human body and soul in the situation of suffering. Suffering is the mystery of human existence, which is marked by the presence of death. In this situation, the sacrament on symbolical level, »opens up« human being to the hope and at the same time on the level of faith in Christ confers spiritual and existential strength; a reality of eschatological border is opened up.¹⁸
6. Matter of holy orders is laying on of hands. It may be conceived as a symbolical action, at the same time this gesture united with the prayer of consecration makes possible God's action in human being. It is a sign in which we can in particular way see the fact of irreplaceability, and uniqueness of the action and this is why it may be considered at the same time as a symbol.

Through the analysis of the sacramental signs, we have come to the following conclusion:

- a. The irreplaceability of symbol: In all sacraments, only one particular matter and action, confers particular grace, the sacrament consists only from this action and not another one. For instance: baptism can be realized only by pouring of the water and prescribed formula, not by some other matter or by some other words.
- b. Participation of the symbol in the reality – in the grace, and engaging of the person in this reality: Every sign of the sacrament participates in the reality it represents, first of all on the symbolic level and then on the level of faith, because it confers grace and engages in grace.
- c. Opening up the reality on the level of symbol: Blessed water, destined for baptism, opens up to the presence of God, creator, and becomes the place of immersion with Christ in his death and resurrection (Rom 6, 4). Bread and wine are consecrated, »opened up« on the sacramental level to become the real presence of Christ, offered to the Father. The sacramental matters (signs) have symbolical characteristics, because on the level of symbol also they open up the reality they represent.

¹⁸ Tillich uses the term »boundary situation« to express the brink of human life and finitude of human existence, which can be transcended by the search for God and faith (Tillich 1987, 239–49).

6. Community and symbolic language of faith in the liturgy

The origin of Tillich's theory of symbols is connected to the problem of expressing infinite richness of God; symbolic language transcends the possibilities and rules of ordinary language. (Leiner 2009, 45) »Symbols hold the tension between transcendence and concrete reality, a tension that Tillich sees as an essential dimension of faith« (Stenger 2009, 96). Symbols not only point to God, but in the sacrament they become material space of his presence and means of participation for humans in his mystery.

Nevertheless at the same time the function of symbol is horizontal one, which means bring together and foster the community of believers. The function of symbol is to foster communion between the members of the Church. In this sense we have to admit, that pope, as supreme guide of the Church is the symbol of its unity; it comes through especially when he presides the liturgy. »The religious language, the language of symbol and myth, is created in the community of believers and cannot be fully understood outside this community. But within it, the religious language enables the act of faith to have a concrete content.« (Tillich 1987, 27) The structure of symbol depends on all other symbols in which it is inserted.¹⁹ Symbols function in the context of other symbols inserted into the system that they constitute, according to the strategy, that the ritual gives them. As Lukken puts it, in liturgy »many languages come together« in various ways to realize the meaning in the system of signification (Lukken 1994, 279; 283). The liturgy unites different symbolical realities: symbol of space, symbolical (liturgical) time and happening of the liturgy itself, which consists of many elements. Everything has to be united in harmony: The beauty and sacredness of space where the liturgy is celebrated, the respect for the liturgical season, colors of the vestments, singing and performance of the liturgy. In one word, liturgy has to be lived in harmony and balance between all its elements.

7. Implications of Tillich's theology of symbols

After we have examined Tillich's theory of symbols, we may see the answers to the problematic of liturgy today, but we have to admit that the most difficult part of our research is the implementation of Tillich's insights in the education of young Christian generations, submitted to so many influences produced by media.

- a. Firstly we claim the fact, that the basic need for symbol and symbolic language still exist, because human beings are marked by symbolics. We can see the foundations everywhere in all cities, important centers, airports, as symbol of life. We

¹⁹ »Symbols usually function in systems« (Wildman 1997, 273), they have their own strategy of functioning, as we can see it also in Tillich's theory of symbols (283–4). Tillich in this regard says: »Symbols which have an especially social function, as political and religious symbols, are created or at least accepted by the collective unconscious of the group in which they appear.« (Tillich 1987, 42)

know how effective are the illuminations of the cities and the lighthouses in the ports; they become the symbol of hope for the navigators in danger of the sea. This is why it is important to be aware, that symbol as such did not lose its importance. »In spite of the loss of dimension of depth, its power is present and most present in those who are aware of the loss and are striving to regain it with ultimate seriousness.« (Tillich 1987, 8)

- b. It would be useful to examine the actual practices and awareness of those who precede the liturgies. We should clarify and elaborate the meaning of symbols by examining the material practices of the Church, which lives out the meaning of its symbols in concrete communities (Thatamanil 2009, 297).
- c. The answer to the question of how to regain the dimension of depth can be found in the »awareness, that we have lost the decisive dimension of life, the dimension of depth...« (Tillich 1987, 7); namely the separation from depth means the separation from the »ultimate source of meaning« (7). Church has the mission to develop and foster spiritual life, which helps to greater awareness, that every human being fundamentally needs the meaning of life, which can be found in God.
- d. There is a great need for mystagogical catechesis on all levels. In perceiving symbol, something is reaching into the depths of our personality and touching the whole person (Lukken 1994, 91). To be able to perceive the depths of the symbol it is necessary a certain naivety or simplicity; by education of young and adult, we may create this condition of openness in human heart. Let us take for example the holly water at the entrance of the church. It is the basic symbol that reminds us of our baptism; it should be put in evidence. There are the churches that put the great structure like fountain at the entrance of the church in the center; it is an important symbol of life springing from the death and resurrection of Christ.
- e. Dying of the religious symbols has its reason in the individualism of modern society, which excluded the religious dimension from the public life. People feed their needs for presence of human being and God, with pleasure and property. Where there is self-sufficiency, there is no need for other, there is no awareness of ones own imperfection and vulnerability; symbol structurally is based on the awareness that plenitude is in the community, recognition of other as basically complementary part of myself. Symbols are supposed to foster communion and community is supposed to participate in embodying of the symbolic language, so as to feed herself.
- f. Tillich brings to our attention the question of »broken symbols«. We have to admit that liturgies performed without care many times produce degenerated symbols, which cease to be a sign of communication and communion. They become void of meaning, and the liturgy is incapable to give possibility of communion with God.
- g. Liturgy has to respect the hierarchy of liturgical elements, so that they can act as a whole. Symbols in themselves have no meaning; this is why they have to expropriate themselves, to be only the pointers to the central reality of the liturgy, which is Christ himself. A revelatory symbol must be one that is completely transparent to the divine, and it must not give the possibility to be mistaken for the infinite power of being, that it makes manifest (Haught 2009, 224). The appeal of this pa-

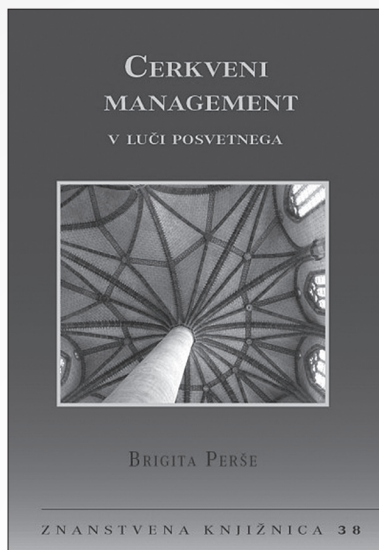
per is that all who perform the liturgy should take their time in studying this questions and meditate the liturgy itself because only by understanding, we can love what we know and only by loving we can be in service of the liturgy as »servants of Christ and stewards of the mysteries of God« (1 Cor 4,1).

Abbreviations

- CCC – *Catechism of the Catholic Church*. 2003 [1993].
 EG – Franciscus. 2013. Apostolic Exhortation *Evangelii gaudium*.
 SC – Constitution on the Sacred Liturgy. S. a. [Sacrosanctum Concilium].

References

- Bertalot, Renzo**. 2013. Paul Tillich: IV; La Vita e lo Spirito. <http://dimensionesperanza.it/aree/ecumene/chiese-cristiane/item/7746-paul-tillich-iv-la-vita-e-lo-spirito-renzo-bertalot.html> (accessed 10. 9. 2013).
- Constitution on the Sacred Liturgy**. S. a. [Sacrosanctum Concilium]. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_en.html (accessed 10. 9. 2013).
- Corrington, Robert S.** 1997. Regnant Signs: The semiosis of liturgy. *Semiotica* 117, no 1:19–42. http://www.users.drew.edu/rcorring/downloads/regnant_signs.pdf (accessed 10. 9. 2013).
- Dourley, John**. 2009. Tillich in dialogue with psychology. In: Manning 2009, 238–253.
- Folley, William A.** 1997. *Anthropological Linguistics: An Introduction*. Malden-Oxford-Carlton: Blackwell Publishings.
- Franciscus**. 2013. Apostolic Exhortation *Evangelii gaudium*. <http://www.vatican.va/evangelii-gaudium/en/#216> (accessed 10. 9. 2013).
- Haight, John F.** 2009. Tillich in dialogue with natural science. In: Manning 2009, 223–237.
- Hughes, Graham**. 2003. *Worship as Meaning: A Liturgical Theology for Late Modernity*. Cambridge: University Press.
- Catechism of the Catholic Church**. 2003 [1993]. http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM (accessed 10. 9. 2013).
- Keefe, Donald J.** 1971. *Thomism and the Ontological Theology of Paul Tillich: A Comparison of Systems*. Leiden: E. J. Brill, Leiden.
- Leiner, Martin**. 2009. Tillich on God. In: Manning 2009, 37–55.
- Lukken, Gerard, ed.** 1994. *Per Visibilia ad Invisibilia: Anthropological, Theological and Semiotic studies on the liturgy and the sacraments*. Liturgia Condenda 2. Kampen: Kok Pharos Publishing House.
- Manning, Russel Re, ed.** 2009. *The Cambridge Companion to Paul Tillich*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Martinez, German**. 2004. *Signs of Freedom: Theology of the Christian Sacraments*. Mahwah, NJ: Paulist Press.
- New Advent: Catholic Encyclopedia**. S. a. Sacraments. <http://www.newadvent.org/cathen/13295a.htm> (accessed 10. 9. 2013).
- Osborne, Kenan B.** 1999. *Christian Sacraments in a Postmodern World*. New York, NJ: Paulist press.
- Reijnen, Anne Marie**. 2009. Tillich's Christology. In: Manning 2009, 56–73.
- Scouarnec, Michael**. 2000. *I simboli cristiani*. Milano: Gribaudi.
- Stenger, Marry Ann**. 2009. Faith (and religion). In: Manning 2009, 91–104.
- Thatamanil, John**. 2009. Tillich and the postmodern. In: Manning 2009, 288–302.
- Tillich, Paul**. 1987 *The Essential Tillich: An Anthology of the Writings of Paul Tillich*. Forrester Church, ed. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 1996. *Teologia Sistemática*. Vol. 1: *Religione e revelazione; L'essere e Dio*. Torino: Claudiana.
- . 2001. *Teologia Sistemática*. Vol. 2: *L'esistenza e il Cristo*. Torino: Claudiana.
- Wildman, Wesley J.** 1997. Strategic Mechanisms Within Religious Symbol Systems. Duisburg: Linguistic Agency Duisburg. [http://people.bu.edu/wwildman/images/docs/\(15\)%201999%20-%20Wildman%20-%20Strategic%20Mechanisms%20Within%20Religious%20Symbol%20Systems.pdf](http://people.bu.edu/wwildman/images/docs/(15)%201999%20-%20Wildman%20-%20Strategic%20Mechanisms%20Within%20Religious%20Symbol%20Systems.pdf) (accessed 10. 9. 2013).



Brigita Perše

Cerkveni management v luči posvetnega

V knjigi je avtorica Brigita Perše povezala med seboj svoj prvi študij ekonomije s poznejšim študijem teologije in desetletno prakso na Nadškofiji Ljubljana, kjer je zaposlena. Knjiga obsega pet delov. V prvem oriše poslanstvo Cerkve, ki mora biti vedno in povsod v službi človeka. V drugem delu je predstavljena dilema, pred katero stoji Cerkev v novejšem času: njena osnovna naloga je, da od Kristusa dalje prinaša vsem človeškim rodovom čez vse zgodovinske ovire čim bolj neokrnjeno Jezusov nauk, pri čemer mora v vsakem času in kraju uporabljati najučinkovitejša sredstva in pota. V tem so ji npr. spoznanja sodobne teorije organizacije lahko v veliko pomoč. To velja tudi za njeno vodstveno službo, ki je obdelana v tretjem delu. Četrty del predstavlja spoznanja in metode, ki jih je sodobni management dosegel na čisto praktični ravni. Tu je Cerkev lahko dejansko le koristnica že izdelanih metod dela s skupinami ljudi. Zadnji peti del je posvečen pastoralnemu načrtovanju kot tistemu področju cerkvenega življenja, ki lahko marsikatero spoznanje managementa prenese v pastoralno sfero.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 136 str. ISBN 978-961-6844-28-4. 10 €.

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

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

Jernej Šilak

Pomen svobode v krščanski in v sekularizirani družbi

Povzetek: Pojem svobode v družbi ni enopomenski. Različni pojmi svobode so se oblikovali znotraj različnih družb, odvisno od njihovih pogledov na človeka. Avtor poišče razlike, ki na podlagi različnih antropologij obstajajo med krščansko in sekularno družbo. Sekularna demokratična družba postavlja človeka v središče; iz tega avtor prikaže, zakaj in kako v sodobni družbi pojem svobode postaja absoluten. V diametralnem nasprotju s tem je razvoj tako imenovane »pristine svobode« v družbenem nauku katoliške Cerkve, ki temelji na presežnih vrednotah. Besedilo predstavi razvoj katoliškega pojmovanja subsidiarno urejene družbe, ki je prostor pristne svobode. Na drugi strani se je sekularna družba razvila v smeri sodobnih demokracij, v katerih odloča večina, s tem pa lahko ogrozi manjšino, čeprav to ni v skladu s človekovo naravo. Prispevek govori o tem, da je lahko svoboda, ki jo prikazuje sodobna sekularna demokracija, zgolj navidezna in je pridržana vladajoči večini. Na drugi strani imamo alternativnost subsidiarnih načel krščanske družbe. Ta družba vsakemu človeku omogoča pristno svobodo in z njo povezano samouresničevanje.

Ključne besede: svoboda, subsidiarnost, vrednote, katoliški družbeni nauk, sekularna družba

Abstract: **The meaning of freedom in Christian and secularized society**

The concept of freedom in society is not univocal. Different concepts of freedom have been developed within different societies according to their view of the human being. The author shows differences between Christian and secular society are based on different anthropologies. Secular democratic society puts the human being at the center, which is why and how in modern society the concept of freedom becomes absolute. Diametrically opposed is the development of the so-called concept of "genuine freedom" in the social doctrine of the Catholic Church, which is based on transcendental values. The article discusses the development of the Catholic concept of subsidiarity-based society, which is a place of genuine freedom. On the other hand, secular society has evolved towards modern democracy, where the majority decides and may thus jeopardize the freedom of the minority, even if this does not agree with human nature. This article shows that freedom in modern secular democracy may only be illusory and reserved for the ruling majority. On the other hand, the alternative lies in the principles of subsidiarity-based Christian society, which gives every man genuine freedom and enables self-realization.

Key words: freedom, subsidiarity, values, Catholic social teaching, secular society

1. Uvod

Koliko svobode ima posameznik v družbi, je odvisno od tega, kako družba razume mesto posameznika znotraj družbe. Pomemben element, ki svobodo posameznika omejuje, je skupno dobro. Posameznik lahko sledi svojim interesom, kolikor ne ruši skupnega dobrega. Vprašanje svobode pa je v svojem temelju seveda antropološko in ontološko. Tu najdemo odgovor, v čem je bistvo človekove svobode: ali je to bogopodobnost, ali avtonomna zmožnost razumskega odločanja, ali človekovo dostojanstvo, ali narava človeka? Od tod izhaja tudi vprašanje o človekovih pravicah, ki je temeljno vprašanje sodobnega sveta.

Temeljne človekove pravice danes opredeljuje in zagotavlja Univerzalna deklaracija o človekovih pravicah, zapisane so v še drugih temeljnih sodobnih civilizacijskih dokumentih, v svoje ustave pa jih vključujejo tudi demokratično urejene države. »Človekove pravice tako predstavljajo neki univerzalni, objektivni in moralni okvir, ki zagotavlja človekovo svobodo in je utemeljen v naravnih zakonih, ki so obstajali, še preden so se oblikovale države.« (Neuhaus in Langes 2013, 52) Problem modernih filozofij in antropologij pa je, da človekovo svobodo izbire zahtevajo in predpostavljajo »kot glavno načelo, iz katerega bi morali izpeljati vse pravice« (53).

Iz tega se je razvil nekakšen normativen pogled, ki v sodobni sekularni družbi volji posameznika pripisuje absoluten, nedotakljiv status. V tem kontekstu lahko pravice in zakoni postanejo ujetniki posameznikove samovolje. Od tod pa izhaja nevarnost, da bi v takšnem normativnem okviru sodobna družba to, kar je v resnici slabo, opredelila za nekaj dobrega zgolj zato, ker je tako odločila večina. To končno lahko ogrozi svobodo samo. Neuhaus in Langes skleneta: v sodobni sekularizirani družbi je na delu »koncept absolutne osebne svobode, ki ima tudi svobodo, usmerjeno proti naravnim zakonom, proti tradiciji in proti naravno-moralnim zakonom, za upravičeno« (53). Med najbolj perečimi vprašanji znotraj sekularnega razumevanja svobode so, na primer, vprašanja, ki zadevajo pravico do evtanazije ali splava.

Takšnemu pojmovanju nasprotuje pogled, ki ga ima na svobodo katoliška Cerkv. Svobodi ne odreka njenega osrednjega mesta v sodobni družbi, nasprotuje pa individualistični absolutizaciji svobode. V prispevku bomo poskušali prikazati ta kontrast med vlogo, ki jo svobodi pripisuje sodobna sekularizirana družba, in vlogo, ki ji jo daje Cerkv. To vprašanje zadeva glavne temelje delovanja sodobne družbe in Cerkve.

2. Pomen svobode v sodobni demokratični sekularni družbi

Za celostno razumevanje vloge, ki jo ima svoboda za sodobno sekularno družbo, je najprej treba reči, da svoboda temelji na pojmi osebe in dostojanstva, kakor sta se izoblikovala v zahodnem izročilu pod vplivom kristoloških in trinita-

ričnih razprav v prvih stoletjih krščanstva. Svetopisemski pojem osebe, ki »se je prek kristološkega razmišljanja grških očetov združil z Aristotelovim pojmom hi-postaze, je bil podlaga za odlično misel: človek ima kot oseba svoje dostojanstvo sam na sebi. Njegove pravice ne izhajajo iz dobre volje tega ali onega vladarja, tudi ne iz te ali one družbene ureditve, prav tako ne iz določenih kulturnih sobe-sedil, ampak iz njega samega oziroma iz dejstva, da kratko malo je oseba.« (Kovač 1999, 16; Petkovšek 2004) Eden najpomembnejših dosežkov sodobne družbe, ki si ga ni mogoče predstavljati brez predpostavke pojma osebe in njenega dostojanstva, je Deklaracija o človekovih pravicah.

Splošno prepričanje je, da ima Deklaracija o človekovih pravicah svoj izvor v liberalnih idejah 19. stoletja. V nadaljevanju bomo poskušali pokazati, da je to le del resnice in da ima liberalna misel svoje korenine v krščanskem pogledu na človeka. Larry Siedentop, ki se ukvarja s fenomenom liberalizma 19. stoletja, pravi o razvoju sodobnega liberalizma naslednje: »Obstaja globoka povezava med krščanstvom in liberalizmom. Prvo je zgodovinsko priskrbelo normativno podlago za drugega ... Ni namreč veliko dvoma, da retorika človekovih pravic pomeni znižano inačico liberalizma na čisto podoben način, kakor lahko v liberalizmu vidimo očiščeno, sekularizirano obliko krščanstva. Če je tako, potem bi morali izredno širje-nje jezika človekovih pravic po vsem svetu v zadnjih desetletjih, do točke, ko je postal skoraj univerzalna kultura, prepoznati kot tisto, kar dejansko je – poslednja in najmanj odprna oblika zahodnega vpliva ...« (Siedentop 2003, 266)

3. Absolutizacija svobode v liberalizmu

Za boljše razumevanje tega vprašanja je najprej treba opredeliti pojma »nega-tivne« in »pozitivne svobode«, ki ju je Isaiah Berlin predstavil v svojem esejju Dva koncepta svobode.

S pojmom »negativne svobode« Berlin opiše območje svobode, znotraj katerega je posamezniku mogoče delovati; posameznik je svoboden toliko, kolikor ga v njegovi dejavnosti ne ovira drug posameznik ali ustanova. Iz tega sledi, da je človekova svoboda toliko bolj široka, kolikor širše je območje nevmešavanja drugih.

»Pozitivno svobodo« pa Berlin opredeli kot izraz posameznikove želje. Človekovo življenje in odločitve so odvisni od posameznika samega in ne od zunanjih dejavnikov. Človek je subjekt in ne objekt; to želi tudi živeti. Želi si, da bi ga vodili njegovi lastni, zavestni cilji in razlogi, ne pa vzroki, ki bi nanj delovali od zunaj.

Podobno kakor Isaiah Berlin je pred njim o »negativni svobodi« razmišljal Jean-Jacques Rousseau, eden od začetnikov liberalne misli. Rousseau je poudaril, da je mogoče na svobodi temelječe zakone razviti tudi v strožje. Rousseaujeva misel o svobodi se zato ne zaustavi pri pojmu »negativne svobode« posameznika, ki ga na nekem področju nič ne ovira. Kot predstavnik klasičnega liberalizma zavzema stališče popolne »pozitivne svobode«, v skladu s katero imajo vsi »... polnopravni člani družbe delež javne oblasti, ki se je upravičena vmešavati v vsak vidik življenja

vsakega državljana« (Berlin 1992, 10). Drugi predstavniki liberalizma, kakor so John Dewey, Adam Smith, John Locke, Thomas Jefferson, Montesquieu ali John Stuart Mill, pa so že v 19. stoletju opozarjali, da bi lahko koncept »pozitivne svobode« popolnoma izničil koncept »negativne svobode«, to pa bi nevarno vodilo v libertinizem. Omenjeni predstavniki liberalizma so se torej zavedali, da lahko suverenost ljudstva uniči suverenost posameznikov. John Stuart Mill pravi, da pri Rousseaujevi »vladavini ljudstva« sploh ni pomembna svoboda. Namreč: »tisti, ki vladajo, sploh niso nujno isto »ljudstvo« kot tisti, ki jim vladajo« (10). To misel aktualizira Berlin z besedami, da »... demokratično samoupravljanje ni vladavina »vsakega samemu sebi«, ampak v najboljšem primeru vladavina »preostalih nad vsakomer«« (10).

Poudarki klasičnega liberalizma so v marsičem drugačni od poudarkov modernega liberalizma. Njegove značilnosti povzema delo Johna Stuarta Milla *O svobodi*. Drugače od Rousseauja Mill v svoji teoriji dopušča: zgolj v samoobrambi je dovoljeno, da posameznik ali skupina poseže v svobodo drugega posameznika ali skupine. Lahko bi torej rekli, da lahko posameznik ali skupina stori karkoli, dokler s svojim dejanjem bistveno ne prizadene drugih.

Konflikt med Millovim in Rousseaujevim pojmom svobode je razčlenil kritik politične misli 19. stoletja, Benjamin Constant. Poudaril je, da prenos neomejene oblasti (suverenosti) iz rok »vladavine ljudstva« v roke vladavine »vsakega same-mu sebi« z uspešno vstajo ne okrepi svobode, ampak samo premakne breme suženjstva. Constantova kritika poudari, da največji problem ni v tem, kako posamezniki uporabljajo »negativno« individualno svobodo, ampak koliko te oblasti naj bi bilo v njihovi lasti. (10) Constant se je namreč zavedal, da je vsaka absolutna oblast zapisana propadu. Razlog za to je v tem, da je »svoboda ogrožena že s samim obstojem absolutne avtoritete kot takšne« (11).

Iz tega lahko glede liberalne misli o svobodi 19. stoletja sklenemo naslednje. Ker je svoboda ogrožena že s samim obstojem absolutne avtoritete, za ohranitev svobode ni dovolj samo reči, da je ne smemo kršiti. Po prepričanju predstavnikov liberalizma 19. stoletja se to sme le, če neka višja avtoriteta dovoljuje ali pa ne dovoljuje te kršitve. To za nekoga, čigar svobodo omejimo, pomeni, da ni več svoboden. Takšno stališče glede svobode, ki je ne sme nič omejevati, je podlaga za poznejšo absolutizacijo svobode, ki jo sodobna moderna družba tudi izpelje. To želimo prikazati v nadaljevanju.

4. Norme in vrednote liberalizma kot sekularizirane oblike krščanstva

Družba 19. stoletja je z opredeljevanjem tega, kar neka avtoriteta dovoljuje, postavila tudi zahtevo po opredelitvi meja posameznika, ki jih ni dovoljeno prestopiti. Norme, ki določajo te meje, pa bi lahko pripisali različnim dejavnikom: lahko bi govorili o naravnih zakonih, o božji volji ali pa o končnih ciljih družbe oziroma kulture (Berlin 1992, 11). »Tisto, kar je skupnega tem pravilom oziroma za-

povedim, je to, da so tako široko sprejeta in tako globoko utemeljena v dejanski naravi ljudi, ker so se razvila v zgodovini, da so zdaj bistven del tistega, kar razumemo kot normalno človeško bitje.« (11)

Kakor smo že omenili, je po Larryju Siedentopu retorika človekovih pravic znižana inačica liberalizma, kakor je liberalizem sekularizirana oblika krščanstva. Glede na to, da je bila sekularizacija v 19. stoletju v polnem zamahu, je razumljivo, da je kot posledica tega vera izpadla iz nabora utemeljitvenih norm. Utemeljitelna načela je začel postopoma zamenjevati goli razum. Filozofu Charlesu Taylorju, ki ta fenomen opisuje v svojem delu *The secular age*, se zdi sam izum sekularnega reda izreden dosežek, ki pa je hkrati tudi vprašljiv. Človekovega reda ni mogoče utemeljevati zgolj na razumski ravni. Z vprašljivostjo neosebnega reda se strinja tudi Berlin, ki ugotavlja: »Prava vera v nedotakljivost minimalne razsežnosti individualne svobode mora tako vključevati absolutno stališče,« (10) to stališče pa mora biti v svojem bistvu »verno«. Ni čudno, da Berlin izpostavlja, kako individualna svoboda nima veliko upanja pod vladavino večine.

Demokracija temelji na liberalni reinterpretaciji krščanskega nauka o človekovi svobodi, a svobode nujno ne jamči. Čeprav skuša zaščititi človekovo svobodo tako, da sledi svojim načelom, ji to ne uspe vedno (10).

5. Absolutizacije svobode v sodobni sekularni državi

Kakšno je stališče sodobne sekularne države do liberalističnega koncepta svobode? Miro Cerar (2013) opiše pojem svobode, na katerem naj bi danes temeljila demokracija: »... demokracija je najustreznejši politični sistem predvsem zato, ker bolj kot drugi politični sistemi omogoča svobodo duha. V največji meri dopušča svobodno filozofsko, religiozno ali kakršnokoli drugo prepričanje in izražanje tega. Z zagotavljanjem (temeljnih) človekovih pravic in svoboščin omogoča posamezniku ne le pravno varstvo pred nedopustnim nasiljem države ali kogarkoli drugega, pač pa mu omogoča tudi svobodo izbire.«

Neuhaus in Langes (2013, 52) pa v svojem delu *Vrednote krščanske demokracije* ugotavljata, da dekonstruktivistične, postmoderne filozofije in antropologije postavljajo pod vprašaj celotno podlago sodobnih demokracij. Zato postavljajo pod vprašaj tudi svobodo, ki izhaja iz njenih zakonov. »Človekovo svobodo izbire postulirajo kot glavno načelo, iz katerega bi morali izpeljati vse pravice. Volja posameznika postane absolutna. Pravica in zakon sta tako imanentna in podvržena človekovi samovoljni odločitvi. Človek si dovoli, da zlo imenuje dobro, ker večina tako hoče.« Tu se Neuhaus in Langes dotakneta problema moralnega družbenega reda. Pravilno ugotavljata nevarnost, da moralni družbeni red podleže človekovi samovolji na podlagi absolutne pravice, ki mu jo želi moderna družba pripisati. Avtorja pa ne razloži, zakaj je volja posameznika v sodobni sekularni družbi podeljen takšen absolutni status. Na kateri točki torej sekularizirana družba pojmu svobode daje absolutni status?

Absolutizacija pojma svobode ima svoje vzroke v prej omenjenem sekularističnem načelu liberalizma, ki pravi, da za ohranitev svobode ni dovolj samo reči, da je ne smemo kršiti. To bi smeli le, če višja avtoriteta to dopusti. Ker pa je demokracija sistem, v katerem najvišjo avtoriteto pomeni večina, lahko ta večina uveljavi svojo moč nad manjšino. Zato pravimo, da je sodobna demokracija omejena in lahko »postane plen pozitivističnega racionalizma kot pravnega funkcionalizma, ki ljudem ne pomaga najti ne resničnega miru in tudi pravičnosti ne« (Štuhec 2012, 6).

Kot zgled, kako na podlagi sodobnega pojmovanja svobode današnja družba deluje v nasprotju s človekovo naravo, navajam »posodabljanje« Družinskega zakonika RS. Poskus redefinicije družine se je skliceval na pragmatična načela različnih oblik skupnega življenja ljudi različnih spolov. To je prikaz, kako sekularni družbi ni uspelo najti tistih široko sprejetih in utemeljitvenih načel, ki bi bila v naravi ljudi in bi hkrati pomenila bistveno sestavino človeškega bitja. Tu je argumente o človekovi naravi in o njenih zakonitostih izničil pragmatični um. Temeljna in za medčloveške odnose daljnosežna moralna vprašanja, kakor je to bilo vprašanje družinskega zakonika, se v sodobni družbi nazadnje odločajo »... po načelu večine, ki bo tako postala merilo za to, kaj je in kaj ni človekova narava. Demokracija, skrčena in osiromašena na ta način, postane plen pozitivističnega racionalizma kot pravnega funkcionalizma, ki ljudem ne pomaga najti ne resničnega miru in tudi pravičnosti ne.« (Štuhec 2012, 6)

Tako je sekularna družba na podlagi absolutne svobode proizvedla poslušne podpornike razsodbam, ki jih prinaša znanost. Te naj bi »odgovorile na vsa vprašanja, celo etična« (Jamnik 2011b). Ob tem se oblikuje družba, ki jo določa moderni moralni red znotraj sekularnega in vedno bolj ateističnega prepričanja. Hkrati se kaže, da tu sodelujejo posamezniki, ki jih povezuje načelo »neodgovornega razuma« (*disengaged reason*), kakor to usmeritev imenuje Taylor. Taylor ugotavlja, da ljudje pridobivajo znanje o vsem zgolj »z raziskovanjem neosebnega reda s pomočjo neodgovornega razuma« (2007, 294). Razum – človeku in njegovemu dostojanstvu neodgovorni razum – temelji na absolutni svobodi. Z razumom, ki temelji na absolutni svobodi, je človek stopil na mesto, katero je v predmodernih družbah zasedal Bog.

6. Pomen svobode v krščanski družbi

Sodobne sekularne demokracije so oblikovale družbo, ki je v njih razum najvišje normativno načelo. Drugače od sodobne družbe je Cerkev kot občestvo verujočih utemeljena na razodetju, to je: na presežnem. To ima posledice za krščansko pojmovanje svobode, ki je diametralno nasprotno sekularnemu pojmovanju svobode. Krščanska misel je tako ustvarila možnosti za družbo, ki posameznika ščiti na podlagi norm; te norme so splošno sprejete in utemeljene v dejanski naravi ljudi, kakor to naravo opredeljujejo temeljni mednarodni dokumenti o zaščiti človekovih pravic.

Sekularno utemeljena družba na podlagi »brezosebnega razuma« ne zmore odigrati te vloge. Prekomerni formalistični in pozitivistični pristop sekularne druž-

be k pojmu svobode kot temelja demokracije ne more sprejeti, da »znotraj Cerkve obstaja resničnost, ki je ni mogoče obiti. Svoboda mora to resničnost upoštevati, kajti ta resničnost ni domislica človeka, tudi ni dogovorjena zaradi razlogov uspešnosti ali zahtevana iz uporabnih nagibov. Ta resničnost je božje razodetje in je za vse kristjane enako zavezujoča.« (Kovač 1999, 18)

6.1 Presežne vrednote: jamstvo svobode v krščanski družbi

Glede na to, da Cerkev temelji na resničnosti, ki je človek ne more preseči, mora svoboda posameznika to resničnost upoštevati. Govorimo o resničnosti božjega razodetja, ki razum presega in se razodeva po vesti. Za vest pa Bogdan Dolenc (1999, 12) zapiše naslednje: »Pri tem gre za organ, ki je ukoreninjen v duhovnem prizadevanju in ga določajo presežne vrednote.« Krščanska družba torej temelji na moralnem redu, ki je presežen, obenem pa se po vesti razodeva verneemu posamezniku in je zanj zavezujoč.

Takšen red, ki je »organski« del vere, temelji na absolutni resnici. Vlogo te absolutne resnice, na kateri temelji krščanska družba, povzemajo besede iz Svetega pisma: »In spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila.« (Jn 8,32) Te Jezusove besede kažejo na osvobajajočo moč svobode, ki je svoboda od greha in od smrti, po drugi strani pa odpira vrata v življenje, ki ni zavezano smrti in končnosti. Svoboda, ki jo prinaša Jezus Kristus, je duhovna svoboda: v moči presežne resničnosti človeka osvobaja od greha.

Biti poslušen Kristusu torej ne pomeni, odreči se svobodi. Nasprotno, ta svoboda je temelj svobodnega in pravičnega ravnanja. Iz tega sledi, da »... »potencialna svoboda«, ki nam jo daje svoboda drugih ljudi, ni tista prava svoboda, ki jo imamo v mislih« (Neuhaus in Langes 2013, 48). »Pristna svoboda« je po krščanskem nauku povezana s pravičnostjo, ki temelji na moralnem zakonu, ali natančneje, zapisana je v naši vesti, ta pa je »... zrcalo moralnega zakona«, v katerem »vsak človek sliši božjo voljo« (48).

Cerkev pojem izpeljuje iz božjega razodetja, ki se mu človek v veri odpira. Kakor pravi papež Benedikt XVI.: »Brez priznavanja človekove duhovne narave, brez odprtosti v presežnost se človeška oseba sama v sebi zlomi, kajti ne more najti odgovora na vprašanja svojega srca glede smisla življenja, ne more doseči vrednot in trajnih etičnih načel, tudi ne more izkušati pristne svobode in razvijati pravične družbe.« (Benedikt XVI. 2011, 7)

Pojem svobode, ki temelji na božjem razodetju in na veri kot človekovi odprtosti za presežnost, nauk Cerkve zaščiti tako, da svobodi posameznika postavi meje. Papež Benedikt XVI. v poslanici ob svetovnem dnevu miru opozori na meje svobode, ko pravi, da »svoboda, ki zanika Boga, hkrati zanika samo sebe in ne zagotavlja dolžnega spoštovanja do drugega« (Benedikt XVI 2011, 8). Krščanstvo je torej na podlagi razodetja pojem svobode omejilo, da bi svoboda resnično lahko bila svoboda. Takšna svoboda od posameznika zahteva, da sprejme naravne zakone in zakone pravičnosti. To svobodo omejuje, da se ne bi spremenila v faustovsko, obenem pa ji pomaga, da se razvije v krepost.

Takšna opredelitev vodi k prepričanju, da smo zmožni iskati resnico in dobro, ki se razodevata v vesti. To pomeni, da ima posameznik objektivne razloge in motive za delovanje, ki so onstran slehernega družbenega oportunizma. Tako človek v sebi pridobiva »istovetnost«, ki ga usposablja za resnično svobodne in zavestne izbire (Benedikt XVI 2011, 9).

6.2 Svoboda: med diktaturo demokracije in subsidiarnostjo

Kakšna je vloga ideje svobode, ki jo prinaša krščanstvo, v oblikovanju družbe? »Pri uveljavljanju svojih pravic obvezuje vsakega posameznika in vsako družbeno skupnost npravna postava (moralni zakon), da se ozira tako na pravice drugih kakor na svoje dolžnosti do drugih in na skupni blagor vseh.« (Benedikt XVI 2008)

Krščanski družbeni nauk zato zavrača družbo, ki bi demokratična načela razumela v smislu možnosti uveljavljanja pravic večine nad manjšino. Papež Benedikt XVI. v poslanici ob svetovnem dnevu miru opozarja na zmoto sekularističnega razumevanja demokratičnih načel: »Utvvara, ki jo zagovarja sekularna družba, ki se je oklicala za demokratično, je v tem, da je mogoče v moralnem relativizmu najti ključ za mirno sožitje.« (Benedikt XVI 2011, 7) Sekularna družba je v nevarnosti, da bi zanikala dostojanstvo človeške osebe. Drugače od sekularne družbe gradi krščanska družba na svobodi, utemeljeni na presežnih vrednotah, iz te svobode pa razvija idejo subsidiarnosti in iz nje izpeljano idejo komunitarno urejene družbe. To je eden glavnih temeljev krščanske demokratične politike (Neuhaus in Langes 2013, 57).

Načelo subsidiarnosti je načelo svobode družbenih skupnosti. Hkrati je porok za osebno svobodo vsakega posameznika. Krščanska družba, ki se zaveda same sebe in notranje svobodoljubnosti, pazi, da ji država ne omeji prostora. »Načelo subsidiarnosti ni samo pravica družbe, da ji država zagotovi dolžno spoštovanje družbenega prostora svobode, ampak tudi dolžnost civilne družbe, da s svojim lastnim angažmajem to svobodo zapolni.« (62)

Da bi razumeli, na kateri točki se je oblikovalo načelo subsidiarnosti, je treba prikazati kontrast med krščansko družbo in sodobno socialno državo. Ta država hromi željo po svobodi s tem, da nadzoruje vse ravni družbenega življenja in tudi vsakršno tveganje. V tem okviru je človek »privesek« države, ki se ima za »dobrega pastirja«.

Neuhaus in Langes v povezavi s tem povzameta, da je ta fenomen značilen zlasti za postkomunistične družbe, ki od države preveč pričakujejo. »Demokratična tranzicija teh družb zatorej lahko uspe samo, če se civilna družba zave svoje odgovornosti in dolžnosti ter svobodni prostor tudi dejansko zapolni.« (62) Posameznik mora zato odgovorno jemati pravice, ki jih je družba sprejela. Tako je načelo subsidiarnosti pravica in naloga hkrati. Za njuno izpolnitev je predvsem potrebna solidarnost, ki jo sekularna družba ima ali pa je nima.

Drugače od sekularističnih idej je krščanski družbeni nauk zavzel držo nekakšne modre politike, katere naloga je, prebujati odgovorno prostovoljno dejavnost, ki izhaja iz zastonjskosti, predanosti in ljubezni. Na takšen način družba bogati in nadgrajuje racionalno odmerjeno dejavnost, kakor si jo zamišlja sekularistična

ideologija. S tem hoče posamezniku zagotoviti najpristnejšo svobodo, ki na njej temelji tudi subsidiarnost.

Kot komunitarno zasnovana družba je krščanstvo v načelu subsidiarnosti našlo najbolj učinkovito obliko, ki preprečuje pokroviteljstvo družbenih ali državnih sistemov. Subsidiarnost skupaj z načelom solidarnosti omogoča, da se svoboda razvija v krepot in v družbenopraktični ideal.

6.3 Praktični učinki krščanskega pojmovanja svobode v sodobni krščanski in sekularni družbi

Krščanska družba, kakor jo razume sodobni katoliški družbeni nauk, temelji na načelu subsidiarnosti. To načelo postavlja »v središče odločanja človeka in pri tem daje prednost tistim skupnostim, ki so mu bližje in so tesneje povezane z njegovimi problemi. Tako imajo manjše družbene skupine prednost pred anonimno, širšo družbo.« (Neuhaus in Langes 2013, 57–58) Katoliški družbeni nauk torej ščiti svobodo posameznika pred svobodo, ki jo je sekularna družba uveljavlja na področju širše družbe.

V točki 403 postavi *Kompendij Katekizma katoliške* temelj za delovanje družbe po načelu subsidiarnosti.

»To načelo pravi, da nadrejena družba ne sme prevzeti nalog podrejene družbi in je ne oropati njene pristojnosti, marveč jo mora v stiski podpirati.« (*Kompendij KKC*) V tej točki *Kompendij* ne govori izrecno o svobodi, jo pa postavi v središče subsidiarno urejene družbe. »Šibkejšemu« daje možnost svobodnega in samostojnega delovanja in naposled tudi samouresničitve. Načelo subsidiarnosti namreč temelji na človeku in ne človek na subsidiarno urejeni družbi. To potrjuje *Kompendij KKC* tudi v točki 402: »Počelo, nosilec in cilj vseh družbenih ustanov je in mora biti človeška oseba.« Govor je torej o opisanih presežnih vrednotah, ki niso samo jamstvo za svobodo v krščanski družbi, ampak so tudi jamstvo za subsidiarno obliko krščanske družbe. Takšna družba pa omogoča »aplikacijo« pristne svobode.

O načelih katoliškega družbenega nauka so prav tako razpravljali sodobni krščanski družbeni misleci. Ti misleci sprejemajo, da je utemeljen v razodetju: »Krištnus nas je oprostil za svobodo.« (Gal 5,1) Sveti Duh nas s svojo milostjo vodi k duhovni svobodi, da bi iz nas napravil svobodne sodelavce v Cerkvi in v svetu.« (*Kompendij KKC*, tč. 366) Cerkev ima torej vlogo sredništva med ljudmi in Bogom. Jacques Maritain je učil, da je subsidiarna, integralna, personalna in komunitarna demokracija tista, ki izhaja iz katoliških, natančneje: iz tomističnih političnih načel. Sodobna demokracija po Maritainu ne izhaja neposredno iz Svetega pisma. Maritain je ločeval med verskim personalizmom in egoističnim individualizmom, to je; »buržoaznim liberalizmom«. Religijsko pluralno in socialno demokratično obliko države je zagovarjal na podlagi verskih in filozofskih načel. V svojem delu *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (*Človekove pravice in naravno pravo*) je razvil seznam splošnih človekovih pravic, ki so istega leta bistveno pripomogle k razvoju Splošne deklaracije o človekovih pravicah. Te pravice so temeljile na reinterpretaaciji ideje naravnega prava Tomaža Akvinskega.

Skupaj z drugimi sodobniki (Yves Simon, Heinrich Rommen, Mortimer Adler) je Maritain uveljavil nove in bolj moderne izraze Cerkve v politični misli. Obenem pa je poudarjal, da skrb Cerkve za pravičnost temelji na versko utemeljeni svobodi in na krščanski veri v enakost vseh pred Bogom, ki jo je moč razlagati tudi tako, da vključuje politično in pravno enakost. Tako Maritain pojem demokracije izvaja iz koncepta krščanskega pojma svobode. Istočasno pa so različna gibanja idejo o krščanski svobodi uvajala tudi v družbeno življenje in prakso. O tem priča v povojnem času nastanek krščanske demokracije v Franciji (Mouvement républicain populaire), v Nemčiji (Unionsparteien in Schwesterpartei) in v Italiji (La democrazia cristiana), v deželah, ki so bile odločilna spodbuda za razvoj evropske demokracije. Že imena teh strank kažejo, da je pojem »krščanski« povezljiv s pojmom »demokracičen«. Maritainov personalizem in komunitarizem sta za to prispevala teoretično utemeljitev, ki je izhajala iz katoliškega in tomističnega koncepta človeške narave in z njo povezane svobode: svobodne institucije, socialna država in politična demokracija (Sigmund 1987, 530–548). O tem, kako je Cerkev videla vlogo svobode v sodobni demokracijski družbi, pa govori že božično sporočilo papeža Pija XII. leta 1944: »Demokracijska država, ki je prepuščena presoji množice, postane popoln sistem absolutizma.« (Halecki 1954, 152) V tej misli papež izraža skrb glede nadvolje množic, ki lahko v demokracijski družbi ogrozi demokracijo samo in njen ideal svobode in enakosti.

Paul Sigmund v svojem članku *The Catholic Tradition and Modern Democracy* poudarja, da Cerkev resda zase ni nikoli prevzela demokracijske oblike. Pastoralna konstitucija *Gaudium et Spes* pa kljub temu dejstvu zavzema stališče, da je demokracija kot državna ureditev najbolj v skladu s človeško naravo. Ta družbena oblika je takšna, da morejo v njej vsi svobodno in dejavno sodelovati pri vzpostavljanju ustavnih temeljev politične družbe, vlade države in njenih institucij in pri izbiri voditeljev. Iz tega sledi spodbuda, da bi moral sodobni gospodarsko-družbenopolitični razvoj ustvarjati prostor načelu solidarnosti in pristne človečnosti. Takšen projekt lahko uspe le na podlagi pripravljenosti posameznikov za prostovoljnost, ki zapolnjuje prostor osebne svobode, to pa hkrati omogoča pristnejši razvoj posameznika in širše družbe.

7. Sklep

Kontrast med vlogo, ki jo svobodi pripisuje sodobna sekularizirana družba, in vlogo, ki ji jo daje Cerkev, se kaže v njenih temeljnih vrednotah. Na teh vrednotah neka določena avtoriteta v družbi (bodisi cerkvena bodisi sekularna) posameznikom dodeljuje pravice in dolžnosti. Zato lahko rečemo, da obe predstavljeni ustanovi odločilno oblikujeta pojem svobode v družbi. Vsebinske ideje, ki jo ima vsaka od njiju o svobodi, pa se močno razlikujejo; odvisna je od ideje, ki jo ima vsaka od njiju o človeku.

Kolikor so vrednote, na katerih vsaka od njiju gradi, v skladu s človekovo naravo, ni bojzani, da bi iz vrednot izhajajoče norme omejevale svobodo posameznika.

Vsekakor je premalo, če so vrednote utemeljene na izključno racionalni ravni. Na tej ravni se izoblikujeta le etično-pravni formalizem in funkcionalizem. To potrjuje ideja svobode, kakor jo razume sodobna družba. Ta družba ima podlago v prepričanjih sodobnega liberalizma, ki temelji na »brezosebne razumu« in ukinja normativno mesto moralnih vrednot. Zdi se, da v današnji sekularni družbi »iskanje in postavljanje vrednot in ciljev ne sodi več na področje človekovega razumnega in s tem, vsaj načelno, obče veljavnega prizadevanja, ampak postane predmet iracionalnih odločitev na osnovi poljubne, neutemeljene izbire, posebnega nagljenja ali osebne preference« (Jamnik 2011). To razloži, zakaj je sodobna sekularna družba neuspešna pri iskanju splošno sprejetih norm, ki bi bile ukoreninjene v človekovi naravi. Svoboda, kakor jo uveljavlja sekularna družba, se je mogla razviti v to, da ima v njej svoboda večine premoč nad manjšino, ker to dopuščajo pravne norme. Svoboda je v sodobni družbi postala absolutno merilo. Glavni problem takšne družbe je, da odpira vrata iracionalnemu, nagonskemu in interesnemu teženju. To teženje pa poskuša utemeljiti in razumsko zaščititi s pravnima funkcionalizmom.

V primerjavi s sekularnim pojmom absolutne svobode tudi katoliški družbeni nauk svobodi ne odreka njenega osrednjega mesta, nasprotuje pa individualistični absolutizaciji svobode. Pojem svobode v krščanski družbi temelji na vrednotah, ki se razlikujejo od tistih, na katerih je zgrajena sodobna družba. Krščanstvo izvaja svoj etično-moralni red iz božjega razodetja. Takšen red je za vse kristjane enako zavezujoč. Svoboda, ki temelji na takšnem redu, ne izgubi svojega bistva, saj izvira iz človeka samega. Zato se svoboda posameznika ne more razširiti prek meja narave drugega posameznika. To je pristna oblika svobode – kakor jo razume tudi Isaiah Berlin –, ki je pravica in dolžnost hkrati.

Po krščanskem družbenem modelu je vsak človek upravičen do svobode že samo s tem, da biva, in ne s tem, da je pripadnik večine, kakor je to v sekularnih demokracijah. Takšna svoboda nosi v sebi dolžnost, da omogoči drugemu njegovo svobodo že samo zato, ker je človek. Katoliški družbeni model izpeljuje pojem svobode iz razodetja, ki narekuje upoštevanje naravnih zakonov in zakonov pravičnosti. Svoboda s tem ne izgubi svoje pristnosti, hkrati pa postane praktični družbeni ideal, ki temelji na presežnih vrednotah, te vrednote pa vsak posameznik nosi v sebi, to je: v svoji vesti.

Trdimo torej, da je krščansko pojmovanje svobode diametralno nasprotno sekularnemu pojmovanju svobode, ker vsako od njiju pojem svobode izvaja iz vrednot, značilnih zanj. Če povzamemo, se ta diametralnost kaže v tem, da je v krščanski družbi svoboda zakoreninjena v človeku, v njegovi naravi in je skladna z njo. Sekularna družba pa temelji na prepričanju liberalizma, ki ima »svoje korenine v vedno večji radikalnosti antropocentrizma, ki je značilen za novoveško miselnost« (Jamnik 2011). Sodobna sekularna družba zato pretežno gradi na »odtuženem razumu«, »ki se posveča zunanjim objektivnim pojavom in ima za osnovo ozko razsvetljensko in empiristično-analitično pojmovanje znanosti, v sebi pa skriva človekovo željo po emancipaciji« (Jamnik 2011). Svet subjektivne moralnosti je zato nedostopen za kakršnokoli objektivno opazovanje. Posledica tega pa je, da

»moralne vrednote tako ne morejo biti predmet razprave, ampak so popolnoma prepuščene posameznikovi svobodni izbiri« (Jamnik 2011).

V sekularni družbi, ki je brez presežnih vrednot, je svoboda odvisna zgolj od osebnih razumskih temeljev. Ti temelji pa so v sodobni družbi nemalokrat v neskladju s tem, kar človek dejansko je ali naj bi bil. Tako posamezniki v sodobni družbi danes svobodno presojujejo bodisi o redefiniciji družine bodisi o umetni prekinitvi nosečnosti zgolj na podlagi mnenja večine.

prispevek želi prek omenjenih dejstev poudariti, kako sta sodobna sekularna in krščanska družba vsaka svojo obliko demokracije razvili na podlagi njunega pojmovanja svobode. Moralni relativizem, ki izhaja iz absolutizacije svobode, je sodobni sekularni družbi resda dal demokratično obliko. Toda avtoritete v takšni družbi ne pomenijo dobro utemeljene vrednote, ampak prevlada večinskega mnenja nad manjšinskim. Takšen način odločanja temelji na pozitivističnem racionalizmu, ta racionalizem pa nemalokrat zaobide človeško naravo in lahko odloča – na primer – o življenju in smrti zgolj na podlagi »racionalnih« znanstvenih dognanj, ki etike ne vključujejo, ali na podlagi iracionalnega mnenja večine.

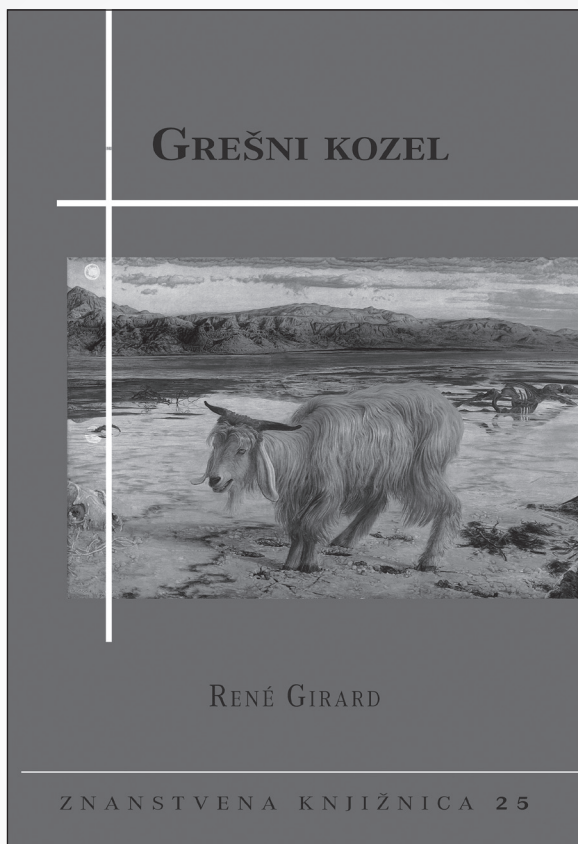
Ker je sekularistična družba odmisllila človeka kot cilj in ideal, je v tej družbi idejo človeka zamenjala volja množic, ki pa je primarni nasprotnik demokracije, nje-nega ideala svobode in enakosti. Demokratična država, ki je prepuščena takšni presoji množic, se spremeni v popolni absolutizem.

Krščanska družba je razvila pojem svobode na ideji človeka kot vrednote same v sebi, ki se ujema z idejo človekove svobode. Na njej temelji ideja subsidiarnosti, ki omogoča pristno svobodo skupnosti in vsakega posameznika.

Razlika med tema družbama je posledica različnosti njunega pojmovanja svobode. Sodobna država drugače od krščanske družbe omejuje željo po svobodi, saj v svoji strukturi skrbi za vse niše posameznikovega življenja, s tem pa človeku odjemlje vsa tveganja. Subsidiarna družba pa zagotavlja zgolj pomoč za samopomoč. Posameznika ali skupino spodbuja, da se svobodno odloči za tveganje. Kolikor sta posameznik ali skupnost preobremenjena, ji nadrejena ustanova daje pomoč. Nadrejena avtoriteta pa se mora v takšni družbi umakniti takoj, ko skupnost ali posameznik lahko spet normalno deluje. »Kot družbeno načelo je subsidiarnost tesno prepletena s solidarnostjo in z razumevanjem smisla in nalog vsake družbe – in sicer tako, da vsakemu posamezniku v okviru družbenih ciljev pomagamo, da razvije svojo osebnost in zaživi v vsej polnosti.« (Neuhaus in Langes 2013, 57) V krščanski družbi zato ljudje niso zgolj »trop ovac«, ki bi sledile nareku države, ko si država prisvaja vlogo »dobrega pastirja«. V sekulariziranih družbah pa ljudje postajajo sužnji absolutne svobode, ki si jo prisvoji avtoriteta večine. Od interpretacije tega pa je odvisen vsak segment življenja. Rek, da se vsak človek rodi kot izvirnik, veliko pa jih umre kot kopija, ima smisel.

Reference

- Akvinski, Tomaž.** 1981. *Summa theologiae*. Westminster: Christian Classics.
- Benedikt XVI.** 2011. *Poslanica ob svetovnem dnevu miru: Verska svoboda – Pot do miru*. Prev. Rafko Valenčič. Ljubljana: Družina.
- Berlin, Isaiah.** 1992. Dva koncepta svobode. Prev. Darko Štrajn. V: *Sodobni liberalizem: zbornik*, 1–18. Ljubljana: Krt.
- Cerar, Miran.** 2013. Demokracija kot svoboda duha. *Dnevnik*, 16. 1. <http://www.dnevnik.si/mnenja/kolumnne/demokracija-kot-svoboda-duha> (pridobljeno 11. 1. 2014).
- Constant, Henri-Benjamin.** 1991. Načela politike. Prev. Marjan Šimenc. *Problemi. Eseji*, 3/4:21–28.
- Dolenc, Bogdan.** 1999. Nastavki za bolj »demokratsko«
Cerkev. *Cerkev v sedanjem svetu* 33, 1/2:12–15.
- Halecki, Oscar.** 1954. *Pius XII*. London: Weidenfeld.
- Jamnik, Anton.** 2011a. Bog kot iluzija ali ateizem kot deluzija. *Dnevnik*, 16. 4. <http://www.dnevnik.si/objektiv/vec-vsebin/1042438542> (pridobljeno 10. 12. 2012).
- . 2011b. Liberalizem med svobodo in samovoljo. *Delo*, 17. 9. http://www.delo.si/zgodbe/sobotnapriloga/liberalizem-med-svobodo-in-samovoljo_2.html (pridobljeno 5. 5. 2014).
- Kolakowski, Leszek.** 1986. *Le village introuvable*. Pariz: Complexe.
- Kovač, Edvard.** 1999. Človekove pravice tudi znotraj Cerkve? *Cerkev v sedanjem svetu* 33, 1/2:16–19.
- Langes, Horst, in Neuhaus, Norbert.** 2013. *Vrednote krščanske demokracije*. Ljubljana: Društvo za razvoj Fokus 2031.
- Mill, John Stuart.** 1994. *O svobodi*. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze.
- Ocvirk, Drago.** 1990. Cerkev za pluralno demokratično družbo. *Sodobnost* 38, 11:1043–1050.
- . 2004. Doktrinarne razlike med krščanstvom in islamom in njihove družbene implikacije. *Bogoslovni vestnik* 64, 2:317–330.
- Petkovšek, Robert.** 2004. Nastanek in razvoj pojma »oseba«. *Tretji dan*, 7/8:34–46.
- Siedentop, Larry.** 2003. *Demokracija v Evropi*. Ljubljana: Claritas.
- Sigmund, Paul E.** 1987. The Catholic Tradition and Modern Democracy. *The Review of Politics* 49, 4:530–548.
- Slovenska škofovska konferenca.** 2008. *Katekizem Katoliške cerkve*. Ljubljana: Družina.
- Štuhec, Ivan Janez.** 2012. Družbeni nauk Cerkve razumni sogovornik sekularne družbe. *Cerkev v sedanjem svetu* 46, 1:3–6.
- Taylor, Charles.** 2007. *The Secular Age*. London: The Belknap Press of Harvard University Press.



René Girard
GREŠNI KOZEL

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

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

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

***Lex victrix in caritate: Zbornik ob sedemdesetletnici p. Viktorja Papeža OFM.* Miran Špelič, ur. Ljubljana: Brat Frančišek, 2013. 224 str. ISBN: 978-961-6873-18-5.**

Ob sedemdesetletnici frančiškana p. dr. Viktorja Papeža, profesorja cerkvenega prava in predsednika Metropolitanskega cerkvenega sodišča v Ljubljani, je pri založbi Brat Frančišek v letu 2013 izšla znanstvena monografija z naslovom *Zakon veže v ljubezni* (slov. prevod) s trinajstimi pretežno pravnimi članki. Njihovi avtorji pišejo v angleškem, hrvaškem, italijanskem, latinskem, nemškem in v slovenskem jeziku in so s slavljencem povezani na znanstvenem oziroma strokovnem področju.

Provincialni minister frančiškanskega reda p. Stane Zore OFM v uvodu zapiše, da je delo, ki poleg znanstvenih prispevkov vsebuje tudi spremno besedo (10–1), intervju s slavljencem (12–3) in njegov življenjepis (214–7) ter izbrano bibliografijo (218–22), sad dosedanjega sejanja, dela in graditve odnosov. Življenjska pot ga je iz rodne Savinjske doline, kjer je bil rojen 20. maja 1943 v vasi Dobletina v župniji Nazarje, zanesla k frančiškanom, pri katerih je v redovniškem in duhovniškem poklicu ter na znanstvenem področju razvil in udeležil svoje talente. Jubilant je poleg pastoralnega dela na župniji in na cerkvenem sodišču ter v drugih škofijskih službah in nalogah znotraj reda v Sloveniji od leta 1985 do leta 2002 deloval kot profesor cerkvenega prava v Rimu in kot sodelavec različnih dikasterijev Svetega sedeža in frančiškanske kurije. Po vrnitvi v domovino je nadaljeval delo v pasto-

ralnih, vodstvenih, znanstvenih in strokovnih vlogah, med drugim je prevzel službi provincialnega ministra in sodnega vikarja, in poučeval cerkveno pravo. Poglejmo, o čem v monografiji pišejo avtorji.

V prvem prispevku z naslovom *O odnosu med etiko in pravom* glede na vidik uklonljivosti pravnih norm (25–36) filozof dr. Vojko Strahovnik razpravlja o moralnem in pravnem vrednostnem ozadju, ki določa delovanje ljudi. V ospredju je vprašanje pravnega pozitivizma. Ta pozitivizem uči, da so vse ureditve legitimne, če so legalne. V najvišjo vrednoto povzdigne pravno varnost, ne pa pravičnosti. Zagovarja načelo stroge ločitve prava od morale in trdi, da si med seboj nasprotujeta. Uklonljivost pravnih norm, poudarja avtor, je posledica normativnega pluralizma, ni pa združljiva s strogim in izključujočim pravnim pozitivizmom. Moralnost in pravo sta tesno povezana tako, da prva razsežnost daje temelj drugi.

Drugo delo z naslovom *Aequitas canonica i epikeja* – Evandjeljem nadahnujeta pravna kultura (37–58) obravnava kanonično pravšnost in epikijo. Zakonodajalec v zadnjem predpisu *Zakonika cerkvenega prava* iz leta 1983 (ZCP, kan. 1752) določa, da je zveličanje duš v Cerkvi najvišji zakon, ki še posebno velja kot merilo delovanja in presojanja na sodiščih in v drugih postopkih. Ko pri odločanju ni na voljo zakona ali predpisa, na podlagi katerega bi neki primer presojali, in ko ne govorimo o kazenskih zadevah, je treba upoštevati pravno analogijo, prakso sodišč, mnenja učiteljev v podobnih primerih in kanonično

pravšnost (ZCP, kan. 19). Predstojnik ali sodnik mora pri svojem delu temeljiti na evangelijski pravičnosti in imeti pred očmi končni namen zakona, ki je v iskanju tega, kar je prav in pravično. S tem v povezavi p. dr. Jure Brkan OFM spre govori tudi o epikiji, ki je moralna krepost. Pomeni vidik pravičnosti, ki je višji od zakonskega predpisa in ga v konkretni situaciji kot posledica tega dopolnjuje. Moralna krepost se izraža v sposobnosti odgovornega presojanja, kaj je dejanski cilj zakona in njegova resnična zahteva v nekih določenih okoliščinah.

S. dr. Giovanna Maria Colombo SL v tretjem razdelku z naslovom *L'applicazione del principio della »certitudo moralis«* nei pronunciamenti dei giudici ecclesiastici (59–72) razpravlja o moralni zanesljivosti kot pomembnem ključu razumevanja celotnega postopkovnega cerkvenega prava. Cerkevni sodnik mora v postopkih, da lahko izreče sodbo, na podlagi spisov in predloženih dokazov (*ex actis et probatis*) o preiskovani zadevi najprej priti do moralne trdnosti (ZCP, kan. 1608). V delu so podrobneje obdelani: načelo moralne zanesljivosti, kakor ga razlaga cerkveno učiteljstvo (izključitev verjetnosti nasprotnega), pravna razsežnost tega načela in funkcionalnost procesnih norm v luči doseganja moralne zanesljivosti. Cilj vsakega pravnega postopka je, priti čim bliže resnici. Resnica nam je navadno v absolutnem pomenu zakrita, lahko pa se ji z dosegom moralne trdnosti, do katere pridemo z upoštevanjem predpisanih preskušanih korakov, zanesljivo približamo; to je potrebni pogoj in dovolj za izrek sodbe, v kateri morajo biti pojasnjeni in razvidni motivi za neko odločitev.

Razprava dr. Andreja Sajeta z naslovom *Narava in meje odgovornosti kra-*

jevnega škofa za duhovnike v primeru kaznivih dejanj in povzročitve škode (73–100) se v povezavi z razmerjem med škofom in duhovnikom in župniško službo osredotoča na naravo svetega reda oziroma zakramentalnega duhovništva in se dotika odgovornosti za kazniva dejanja s področja spolnega nasilja in gospodarjenja s premoženjem. Razlikovati je treba različne vrste odgovornosti, na primer kazensko in odškodninsko odgovornost, odgovornost za zaščito žrtev in odgovornost za ustrezne postopke. Ko predstojnik izve za nedopustna ravnanja, postane v enem ali drugem smislu soodgovoren, zato mora glede na primer pravočasno ukrepati. Pri tem je treba poleg samih kaznivih dejanj posebno pozornost posvetiti tudi nedopustnim opustitvam dolžnih ravnanj, malomarnosti in hoteni nevednosti odgovornih, to pa pomeni neizpolnjevanje vodstvene službe. V kazenskem smislu za kazniva dejanja in za nastalo škodo odgovarja storilec. Odškodninsko soodgovornost lahko ob opustitvi dolžnih ravnanj ali malomarnosti nosi tudi predstojnik.

The presence of the Holy See and the scope of this activity in international relations and organizations je naslov dela dr. Mitja Leskovarja. Dotakne se navzočnosti Svetega sedeža in vsebine njegove dejavnosti na mednarodnem področju. Zgodovinski pregled nam pokaže, da je Sveti sedež mednarodni pravni subjekt, ki navzven predstavlja vesoljno Cerkev. Kot posledica tega ga ne moremo enačiti z državo Vatikan, čeprav na njenem ozemlju kot najvišji zastopnik Cerkve prebiva papež. Sveti sedež predstavlja Cerkev tako v bilateralnih kakor tudi multilateralnih mednarodnih odnosih. V letu 2013 je imel bila-

terale diplomatske odnose s sto osemdesetimi državami sveta in status opazovalca pri OZN. Poleg tega je še član ali opazovalec več kakor petnajstih organizacij in agencij, med njimi tudi tistih, ki ne sodijo pod okrilje OZN. Papeški diplomaciji daje pravno podlago za delovanje znotraj Cerkve Zakonik cerkvenega prava.

V prispevku *Pravica do časti in dobrega imena* (101–12) opozarja dr. Stanislav Slatinek na nevarnost kršenja omenjene dobrine, ki ni le človekova naravna pravica, temveč jo ščitijo tudi ustava, civilni zakoni in predpisi cerkvenega prava. Čast in dobro ime sodita k njegovemu dostojanstvu, ki izhaja iz človekove bogopodobnosti. Mediji in javnost imajo na eni strani pravico do javnega izražanja, po drugi strani pa ima posameznik pravico do zasebnosti in zaščite. Težave nastopijo, kadar je interes javnosti do neke določene osebe zelo velik. Takrat se lahko zgodi kolizija dveh pravic, pri tem pa je treba pretehtati, katera pravica prevlada. Avtor v tem smislu podrobneje razmisli o pojmu pravice do osebnega dostojanstva in ugotovi, da se sodobna družba nagiba v prid dajanju prednosti pravici javnosti pred zasebnostjo. Še posebno to velja za javne osebe. V praksi se po eni strani vse bolj zavzemamo za pravice posameznika, v nasprotju s tem pa so pravice posameznika do dobrega imena zaradi medijev in njihovega senzacionalnega pristopa vedno bolj ogrožene.

Razprava z naslovom *Die rechtliche, theologische und pastorale Problematik des Austritts eines Gläubigen aus der Katholischen Kirche: Gibt es Lösungen?* (113–32) p. dr. Nikolausa Schöcha OFM se dotika občutljivega vprašanja obravnave izstopa iz katoliške Cerkve. Motivi

za to dejanje so različni, prav tako pa so različno obravnavani posamezni primeri izstopov glede na državno zakonodajo oziroma davčni sistem. V Avstriji ali Nemčiji, kjer je katoliška Cerkve pravna oseba javnega prava, so verniki lahko izstopili pred državnim uradom, v drugih deželah, kjer je primerov izstopov bistveno manj, pa pred pristojno cerkveno oblastjo. Medtem ko je v nemško govorečih deželah motiv za izstop navedno finančno breme cerkvenega davka, je v drugih deželah razlog na primer izguba vere, prestop v drugo versko skupnost ali (izrazito) negativna izkušnja z (uradnimi) predstavniki Cerkve. – Zaradi neenotne obravnave izstopov je Papeški svet za zakonska besedila določil pogoje, ki so potrebni, da je izstop obravnavan kot formalnopravno dejanje zapustitve katoliške Cerkve. Da so pogoji za izstop izpolnjeni, mora imeti vernik katoliške Cerkve namen, pretrgati vezi s Cerkvijo, njegova odločitev mora biti osebna in svobodna, pristojna cerkvena oblast jo mora sprejeti na znanje. Če manjka eden od naštetih pogojev, izstopa iz Cerkve ni mogoče obravnavati kot formalnopravnega, predvsem pa o tem ne more odločati civilna oblast. Neplačevanje cerkvenega davka ne more biti edini razlog za to, da je nekdo razglašen za izločenega iz Cerkve. Članek obravnava spremembe nemške prakse glede obravnave izstopov in opozori na dileme, ki ostajajo.

P. dr. Heinz Meinolf Stamm OFM v osmem razdelku z naslovom *Das Ordensrecht der Kirche Anfang des 16. Jhs. in der Sicht Martin Luthers* (133–49) obravnava primer Lutrovega zavračanja cerkvenega prava z utemeljitvijo, da nasprotuje božjim običajem. Še posebej zavrača redovno pravo, po katerih živijo

člani različnih redovnih skupnosti. Po njegovem mnenju so redovne zaobljube »error circa votorum essentiam voluntatem determinans«, zato so po Lutrovem mnenju nične in neveljavne. Nemški avguštinski eremiti so v tem smislu izjavili, da so vse zaobljube pred Bogom neveljavne, zato redovnih zaobljub niso dopuščali niti ne njihove obnove. Luter je tako do poroke živel redovno življenje brez zaobljub, v samostanu v Wittenbergu pa vse do smrti.

Dr. Borut Košir v študiji *Pravica do izbire življenjskega stanu v kontekstu pravic in dolžnosti vernikov v ZCP* (150–60) izhaja iz koncilске ekleziologije in iz njenega pojmovanja človekovih pravic in dolžnosti, ki niso zgolj naravna danost, temveč so utemeljene v zakramentu svetega krsta in z dostojanstvom božjega otroštva. To dostojanstvo osebi v Cerkvi zagotovi položaj, ki gre verniku, ima pa tudi pravice in dolžnosti, ki si jih s tem pridobi. Vernikove pravice so povezane z njegovimi dolžnostmi. V sklopu nabora pravic in dolžnosti je posebej obdelana pravica vsakega vernika do svobodne izbire življenjskega stanu (kan. 210 ZCP), ki izhaja iz naravnega prava, Cerkev pa ji zaradi pomembnosti posveti posebno pozornost. Vsakdo si lahko svobodno izbere laiški ali kleriški stan. Laiki imajo pravico do svobodne izbire življenjskega partnerja, s katerim se zakramentalno združijo v krščanskem zakonu.

P. dr. Priamo Etzi OFM v sestavku *Crisi economica attuale e possibile apporto del francescanesimo al suo superamento* (161–70) spregovori o vprašanju, ali frančiškanska karizma lahko pomaga premostiti sedanjo gospodarsko krizo. Sv. Frančišek Asiški in njegovi bratje so v stiku z ljudmi zaznali izzive časa

in se lotili študija aktualnih vprašanj ter ponudili nekatere rešitve. Spričo gospodarske krize postaja Frančiškov model nenavezanosti na materialne stvari aktualen model evangelijske preprostosti, nove kulture vrednot, relativizacije premoženja, zastojnosti in solidarnosti. V središču ne moreta biti trg in dobiček, temveč človek, ki je začetek in cilj stvarstva. Materialne dobrine morajo biti v tem smislu samo sredstvo za doseg cilja in ne človekov cilj.

P. dr. Velimir Blažević OFM se v članku *Pravno-pastoralni osvrt i postupanje kod ženidbi između katolika i muslimana* (171–88) dotika perečega vprašanja mešanih porok med katoličani in muslimani. Tako katoliška Cerkev kakor tudi islamska skupnost na takšne poroke ne gledata z naklonjenostjo. V nekaterih muslimanskih državah so poroke s katoličani strogo prepovedane in hudo sankcionirane. Po kanonskem pravu v navedenem primeru obstaja zadržek različne vere. Za spregled od zadržka mora katoliška stran dati zagotovilo, da bo vero ohranila in v njej vzgajala otroke. Muslimanska stran mora biti s tem seznanjena in mora to sprejeti, enako tudi vsebino krščanskega zakona v vseh razsežnostih. Zaradi slabih izkušenj s takšnimi porokami ima Cerkev odgovorno nalogo, da zakonce dobro pripravi in jih tudi pouči o vseh nevarnostih in težavah, ki lahko izidejo iz takšnega zakona, še posebno če bo par živel v miljeju s prevladujočo muslimansko kulturo.

P. dr. Tadej Strehovec OFM stopa z študijo *Aktualnost kan. 1055 ZCP v razpravah o »teoriji gender«* (189–201) na področje družine in njenega razumevanja v sodobni družbi. Omenjena teorija relativizira pomen spola, spolne identitete, spolne usmerjenosti in kot posledice

dica tega zakonske zveze, materinstva in očetovstva, to pa je v popolnem nasprotju s koncilskim pojmovanjem zakona in družine, se pravi: z naukom cerkvenega učiteljstva, ki ga vsebuje tudi kan. 1055 ZCP. Cerkev zato stoji pred novim izzivom, kako današnjemu človeku, ki je pod močnim vplivom protikršćanskih teorij in praks glede zakona in družine, osmisлити cerkveno poroko, družino, trajnost zakona, zvestobo, enost in nerazveznost ter rodnjo otrok, ki za normalen razvoj potrebujejo očeta in mamo.

Kot sklepni prispevek je v monografiji objavljena razsodba Rimske rote v zadevi ničnosti zakona – *coram Jaeger* z dne 1. marca 2012 (202–13). To je zakonska pravda iz Portorika, ki je bila zaradi psihičnih vzrokov pri tožencu ugotovljena na tretji instanci v Rimu za nično. Omenjeni toženec trpi za mejno osebno motnjo (*Borderline Personality Disorder*). Toženec je tožnico zlorabljal in bil do nje nasilen. Izvedenec psihiatrične stroke je predložil mnenje, v katerem utemelji njegovo nezmožnost za zakon iz psihičnih razlogov. Sodnik cerkvenega sodišča je v takšnih primerih zavezan pridobiti izvedensko mnenje stroke, da se podrobneje seznani, kaj neka bolezen ali anomalija pomeni za življenje neke osebe, kako težka je in v čem človeka onesposablja. Sodbe Rimske rote so objavljene v latinskem jeziku in jih uporabljajo cerkvena sodišča po krajevnih Cerkvah kot šolske in vzorčne

zglede, po katerih se sodišča lahko orientirajo in jih v svojih sodbah tudi citirajo.

Monografijo odlikuje pestrost tem in njihova interdisciplinarnost. Pozornega bralca tu in tam zmotijo netočni prevodi nekaterih povzetkov, zapletenost izražanja in sintaksa (predvsem v enem od člankov). Obravnavana področja, ki niso neposredno pravne narave, so z njo povezana, še posebno to velja za področja filozofije, moralke, etike in zgodovine. Prispevki vsebujejo povzeteke v slovenskem in v tujem jeziku, ključne besede, znanstveni aparat in ustrezno bibliografijo. Razprave so aktualne, saj krepijo medverski dialog in spodbujajo k razmišljanju in iskanju odgovorov na pereča vprašanja Cerkve in sodobne družbe. Opozarjajo na to, da pravni red nima namena sam v sebi, temveč je v službi v človeka in njegovega poslednjega cilja. Naslovnico knjige krasi kronogram, izdelal ga je upokojeni mariborski pomožni škof dr. Jožef Smej, ki na začetku knjige tudi razloži njegovo vsebino. Zbirka znanstvenih študij je zanimiva za vse, ki si želijo poglobiti znanje cerkvenega prava in poznavanje Cerkve. Bralec se bo strinjal z jubilantovimi besedami iz intervjuja, da je pravo nekaj pozitivnega, koristnega in potrebnega za urejeno življenje tako v družbi kakor v Cerkvi in je končno – kakor pove naslov – izraz ljubezni do bližnjega.

Andrej Saje

John O'Malley. *Prvi Jezuiti. [The First Jesuits].* Prev. Anamarija Beniger. Ljubljana: Založba Dravljje, 2010. 523 str. ISBN 9789616748094.

Knjiga Johna O'Malleya je vrhunsko znanstveno delo s področja zgodovine Cerkve v 16. stoletju. Objavljena je bila pri založbi Harvard in nedavno prevedena; vsestransko ne samo obdela začetke Družbe Jezusove od leta 1540 do leta 1565, ampak tudi osvetli vpliv renesančnega humanizma na razvoj redovne institucije. Študija se opira se na izjemno številne vire in na obsežno svetovno literaturo. Zato je sila primerna tudi za slovenski znanstvenoraziskovalni, strokovni in poljudnobraški prostor.

Potek študije sledi bistvenim elementom jezuitske ustanovne listine (*Formula Instituti*). Člani novega reda želijo drugim posredovati neposredno izkušnjo Boga; ta izkušnja vodi v spremembo srca oziroma poglobitev že navzoče duhovne občutljivosti (uvodno poglavje). Posredovanje te izkušnje je predvideno prek poudarka na pastoralnem delovanju in ne striktno na samostanskem življenju (poglavje 2). Avtorjeva študija pastoralnega delovanja knjigo razdeli na dve večji enoti: dela oziroma službe in kultura oziroma način delovanja. Vendar študija tudi pokaže, da se kljub zvestobi karizmi, ubesedeni v listini, prvi jezuiti posvetijo predvsem delu, ki v listini (še) ne igra bistvene vloge. Jezuiti namreč v manj kakor desetih letih po ustanovitvi že odpirajo šole. Ena od avtorjevih glavnih tez je, da je bila leta 1565 družba v bistvenih pogledih precej drugačna od tiste iz leta 1540 (36). O'Malley ob drugače kritičnem študiju normativnih dokumentov (kakor so omenjena ustanovna listina, konstitucije ipd.) tako pokaže na nujno kom-

ponento analize začetkov tega papeškega reda, to je: na metodologijo družbene zgodovine (*social history*). Kako drugače razumeti dejstvo, da je poučevanje v (prej drugače načrtovanih) kolegijih tako močno zaznamovalo prve jezuite (kakor odtlej »učiteljski red«) in s tem celotni novoveški način izobraževanja? Ali da namen prvih jezuitov ni bila neposredna institucionalna prenova Cerkve niti protireformacija? Ko avtor odgovarja na ta vprašanja, poudari tudi, da razvoj zgodnje Družbe Jezusove ni bil oprt zgolj na Ignacija Lojolskega niti na deset ustanoviteljev reda, ampak predvsem na delo Ignacija Lojolskega in njegovih tajnikov Jeronima Nadala in Juana de Polanca. Od kod torej takšni premiki, ki so zaznamovali ne le štiristo petdeset let Družbe Jezusove, ampak med drugim tudi znanost, izobraževanje in misijone?

Bistvena značilnost novega reda je poudarek na družbenopastoralnem delovanju (poglavja 3–5). Jezuitov kot redovnikov ne zaznamuje niti samotarsko niti samostansko življenje, ampak apostolsko delovanje. V večini služb so resda podobni uboštvnim redovom. Po besedah tajnika Nadala je zgled njihovega dela apostol Pavel. (Kot Ignacijev tajnik ima Nadal nalogo, razložiti jezuitsko identiteto hitro rastočemu redu.) Prvo področje del je služba božje besede (npr. pridiganje, kateheza, ljudski misijoni), drugo je zakramentalno in bogoslužno delo (spovedovanje, obhajanje, glasba in obredi), tretje pa dela usmiljenja (še posebno delo za spravo, nekoliko pa tudi delo z bolniki, zaporniki, prosti-tutkami in z Judi). Kar je novo pri jezuitih v okviru teh področij, sta silno povečanje obsega tradicionalno mendikantskih del in ponotranjenje motivacije, ki

izhaja iz naslednje novosti – iz duhovnih vaj. Jezuiti prek Ignacijevih *Duhovnih vaj* urijo sebe in druge v okušanju in razvoju imaginacije, ki vodi k nazoru, da je svet najprej dober, in zato v svojih službah poudarjajo (resda filozofski) pomen dela za skupno dobro.

Ključno v študiji je šesto poglavje, ki obravnava jezuitsko šolstvo. Čeprav so prvi jezuiti izhajali iz vrha akademske elite (izobraženi so bili na najboljših evropskih univerzah), šolstvo sprva ni bilo v načrtih novega reda. Toda avtor odkrije postopno, a bistveno vlogo kolegijev, ki so jih množično začeli ustanavljati šele po izkušnji prvih desetih let že opisanega ubožtvenega dela. Šole so postale tako pomembne, da Ignacijev tajnik Polanco (odgovoren za redakcijo konstitucij in za obširno Ignacijevo korespondenco) izjavi: »Za pomoč bližnjemu obstajata (samo) dve poti: šole in vse ostalo. Zato,« pravi Polanco, »mora vsak jezuit nositi breme šol.« (275) Ko so jezuiti začeli s kolegiji, so bili sami presenečeni, kako dobri so pri tem delu kljub mnogim začetnim polomijam. Šole so jezuitom zagotovile institucionalno obsežno možnost delovanja za skupno dobro prek del usmiljenja in udejanjanja novoprisvojenega humanističnega prepričanja. Po tem prepričanju šole vzgajajo ne le k moralno opravičljivim dejanjem, ampak k treznemu odločanju oziroma razločevanju.

Drugi del knjige (poglavja 7–9) spregovori o verski in teološki kulturi novega reda in o vlogi jezuitov v širši Cerkvi. Jezuiti kljub prednostni izbiri za tomiistično metodo težijo k preseganju zgolj spekulativnih študij. Avtor v prid tej tezi navaja Nadala, ko pravi, da si jezuiti želijo takšnih študij, ki združujejo spekulacijo s pobožnostjo in z duhovnim ra-

zumevanjem (329). Delovati želijo v Duhu, iz srca (v srce) in na praktičen način: »*spiritu, corde, practice*« (337). Jezuiti poleg tega uvajajo humanistični pristop k učenju retorike in s tem sposobnost prepričevanja in doseganja širšega občinstva. Pri tem O'Malley poudarja, da niti reforma Cerkve niti protireformacija nista bili prvotni namen novega reda. Šele z delovanjem Petra Kanizija v nemških deželah, kjer je Kanizija razširjenost protestantizma dodobra šokirala, se je družba namerno posvetila tudi protireformacijskemu gibanju katoliške Cerkve. Poglavje 8 v tem oziru pokaže, da se po Ignacijevem nasvetu jezuiti zavzemajo za pristop nevtralnosti, kadar so katoliki – ali verniki na splošno – razdeljeni v nasprotujoče si tabore. Ignacij svetuje tudi, naj Cerkve ne kritizirajo, saj naj bi (slepa) kritika (morebitnih) zlorab povzročila več škode kakor koristi. O'Malley takšno držo članov reda, še posebno v času težkih kritik in obsodb, ki so jih bili deležni na teološki fakulteti v Parizu ali pri raznih družbi nenaklonjenih škofih in kraljih. Sklepno poglavje namreč pokaže, da je bilo obdobje prvih deset let resda za družbo drugače sila cvetoče in brez nasprotovanj, a je naslednjih desetih let prineslo mnoge napetosti prav zaradi nasprotovanj, vendar pa naj bi jezuite to utrdilo, še posebno v izvajanju zaobljube pokorščine. Krize prvič v dejanjih in ne le normativno razodenejo, da/kako naj vrhovni predstojnik kot rešitev uporabi odpustitev člana iz reda. Kriza vodi Ignacija tudi k okrepljenemu poudarku ponižnosti in razpoložljivosti.

Kljub krizam je številčnost novega reda hitro naraščala. O'Malleyeva knjiga to pripiše mednarodnosti prve skupine jezuitov, njihovi prestižni izobrazbi in

močni intencionalnosti. Poleg tega je Ignacij živel dovolj dolgo za spodbudo in zgled članom novega reda, h katere identiteti sta bistveno prispevala tajnika Nadal in Polanco. Prvi jezuiti so bili privlačni tudi zaradi slovesa svojih misijonarjev (npr. Frančišek Ksaverij), zaradi kakovosti in brezplačnosti šol in zaradi novega sloga, ki spodbuja pogovor, duhovne vaje in razvoj posameznikovih talentov v okviru osebne svobode. Knjiga

Prvi jezuiti tako omogoči bralcu spoznati ne samo začetke in zgodovinski kontekst zgodnje Družbe Jezusove, ampak tudi njenega duha. Njen duh se opira na tomistično-aristotelsko srednjo pot razločevanja in vrlin, ki izhajajo iz uporabe človekovih darov za službo Bogu in bližnjemu, še posebno prek institucij, kakor je šolstvo.

Peter Rožič

Poročilo

Mednarodna konferenca o poklicni pastorali Varšava, 3. –6. Julij 2014

O d 3. do 6. julija 2014 je v Kulturnem centru patrov barnabitov, kjer ima sedež tudi varšavsko bogoslovje, potekala mednarodna konferenca o poklicni pastorali. Glavna tema kongresa so bile besede apostola Pavla: »To mislite v sebi, kar je tudi v Kristusu Jezusu.« (Flp 2,5) Mednarodne konference so se udeležili voditelji narodnih centrov za duhovne poklice iz osemnajstih evropskih držav. Iz Slovenije se je v imenu Slovenske škofovske konference kongresa udeležil dr. Stanislav Slatinek, voditelj centra za duhovne poklice (CDP) v mariborski nadškofiji in predsednik medškofijske komisije za duhovne poklice (MKDP). Kakor vsako leto so tudi letos prišli na konferenco opazovalci iz ZDA in so udeležencem poročali o ameriških projektih za poklicno pastoralo. Med navzočimi na konferenci je bilo več škofov iz Poljske, Češke, Španije in Italije. Mons. Marek Solarczyk, pomožni škof v škofiji Varšava – Praga, je na konferenci zastopal Poljsko škofovsko konferenco. Škof mons. Oskar Cantoni je konferenci predsedoval, saj že vrsto let v imenu Evropske škofovske konference (CCEE) predseduje združenju European Vocations, ki vsako leto organizira mednarodno konferenco o poklicni pastorali. Iz Vatikana se je konference udeležil tajnik kongregacije za semenišča in cerkvene šole, škof mons. Jorge Carlos Patron Wong.

Prvo predavanje je imel škof Marek Solarczyk. Kot strokovnjak in profesor zgodovine je orisal, kako je potekala vzgoja bogoslovcev v času komunistične Poljske od leta 1946 do leta 1989. Škof je posebej izpostavil tri zgodovinska dejstva. Najprej je na kratko predstavil zgodovino Poljske v času komunizma. Potem je opisal vzgojo in življenje bogoslovcev v tem obdobju. Vsa poljska bogoslovja so bila v tem času pod strogim nadzorom komunistične oblasti. Oblast si je prizadevala zmanjšati število bogoslovcev na minimum. Kandidatom so ponujali ugodnosti, samo če bi bili pripravljeni zapustiti bogoslovje. Med bogoslovci je bilo v tem času veliko agentov, ki so imeli stike s komunistično oblastjo. Dobre bogoslovce in duhovnike so zapirali in jih tudi mučili. Leta 1984 je bil ubit duhovnik Jerzy Popiełuszko. Da zaščitijo bogoslovce in duhovnike pred komunističnim nasiljem, so poljski škofje sklenili zapreti tista bogoslovja, v katerih so imeli komunisti največ vpliva. Namesto njih pa so ustanovili tajna bogoslovja, kamor so škofje pošiljali dobre fante, da jih komunistična oblast ne bi mogla doseči. Tako so lahko vzgajili veliko dobrih duhovnikov, ki še danes opravljajo duhovniško službo.

Škof mons. Jorge Carlos Patron Wong je udeležence konference pozdravil v imenu kongregacije za bogoslovja in cerkvene šole in poudaril, da je skrb Cerkve za duhovne poklice najpomembnejša skrb, h kateri smo vsi poklicani. Evropa se srečuje z mnogimi problemi. Mnogi verniki so opustili vero. Zato smo kristjani po-

klicani, da pričujemo s svojo vero. V središče našega življenja je treba postaviti Kristusa. Tudi pri delu za duhovne poklice je Kristus v središču. Zato je skrb za poklice kristocentrična.

Drugi dan konference je imel predavanje prof. Tadeusz Ruciniski, ki na varšavski univerzi predava pastoralko. Spregovoril je o tem, kako danes Bog kliče človeka. Najprej je spomnil na Jezusove besede: »Kdor ima ušesa, naj posluša.« (Mt 13,9) Svet je danes poln glasov. Ti glasovi so pogosto sovražni do Boga. Glas Boga se zato v tem svetu ne sliši. Svet ponuja svoje glasove, ki človeka omamijo in uspravajo. Zanimivo bi bilo vprašati ljudi na ulici o tem, kaj najraje poslušajo. Dejstvo je, da tisto, kar človek posluša, tudi sam postaja. Še posebno so mladi ljudje žrtve ponudb sveta. Predavatelj je poudaril, da so glasovi, ki jih svet ponuja, pogosto uperjeni proti Bogu, proti Cerkvi in proti kristjanom. Zato je papež Frančišek v svojih govorih večkrat omenil, da so danes najbolj preganjani kristjani. In kdor je proti kristjanom, je tudi proti življenju. Kar pa lahko razveseli, je dejstvo, da se sredi tega sveta oglašati tihi glas nove evangelizacije. Ta glas postaja vedno glasnejši. Predavatelj je ob tem spomnil na film Andreja Arsenjeviča Tarkovskega z naslovom Andrej Rublov (1966). To je zgodba o mladem dečku, ki je pomagal izdelati zvon. Takšno poslanstvo je tudi poslanstvo Cerkve: pomaga naj izdelati zvon, da bodo ljudje slišali glas Boga. Kristjan je dolžan, da je v tem svetu glas Boga. S krstom je prejel vero. Zato mora svojo vero živeti tako, da ljudem pomaga prepoznavati glas Boga, ki ga vsak človek nosi v svojem srcu. Tam nas Bog nagovarja, da bi mu sledili. Še posebno je glas Boga navzoč v molitvi in v češčenju. Njegov glas je drugačen, kakor so glasovi tega sveta. To je glas, ki pomirja, ki rešuje in odrešuje.

V popoldanskih urah je spregovoril še prof. Bartosz Adamczewski, ki predava Sveto pismo na varšavski univerzi. Svoje predavanje je naslovil s Pavlovimi besedami: »To mislite v sebi, kar je tudi v Kristusu Jezusu.« (Flp 2,5) Opisal je pretresljivo zgodbo Kajna in Abela. Kajn je poln sovraštva. V njem je greh, ki ga od znotraj razjeda. Sovraštvo je pogubno čustvo, ki tudi danes zastruplja ljudi. Statistični podatki potrjujejo, da je med ljudmi, še posebno med mladimi, veliko nasprotovanja, tekmovalnosti in sovraštva. To je grešno razpoloženje, s katerim bližnji uničuje bližnjega. Greh uničuje vse. Uničuje tistega, ki sovraži, pa tudi tistega, ki se sovraži. Uničuje tudi skupnost, srečo in življenje. Človek, ki popusti grehu, ostane sam. Edina rešitev, da se človek izvleče iz grešne zanke sovraštva, je podreditev svojega mišljenja mišljenju, ki je v Jezusu Kristusu. K temu je spodbujal že apostol Pavel v pismu Filipljanom. V Jezusu Kristusu je rešitev. Kdor se hoče rešiti, ne sme popustiti grehu sovraštva. Prof. Bartosz je ponudil v branje nekaj lepih odlomkov, ki se najdejo v Svetem pismu. Mnogi odlomki (zgodbe o Jakobu, o Izaku, o Jožefu) opisujejo stisko, ki jo tudi danes doživlja človek, in hkrati nakažejo rešitev, ki je v Jezusu Kristusu. To so zgodbe, ki razodevajo, kako Bog rešuje človeka. Zgodba o starozaveznem Jožefu je najbolj tipična zgodba o božji previdnosti.

Osrednje predavanje na konferenci je imel p. Stephan Langridge, direktor Centra za duhovne poklice v Angliji. Spregovoril je na temo, da je Kristus najboljše središče poklicne pastorale. V svojem predavanju je poudaril, da poklicna pastoralna ne more zdržati brez Kristusa. V Evropi se glede duhovnih poklicev srečujemo z mnogimi problemi.

Prvi problem je prehajanje kandidatov za duhovništvo iz ene vzgojne ustanove k drugi. Dejstvo je, da je Cerkev za takšne primere skrbno izdelala pravne norme, ki so skupne za vso Cerkev in jih je treba upoštevati. Ni prav, če je kandidat, ki hoče zamenjati vzgojno hišo, takoj sprejet. Prav tako ni prav, da ga nemudoma odslovimo. Tudi takšen kandidat lahko postane kamen, ki so ga zidarji zavrgli. To pomeni, da je treba vsak takšen primer skrbno reševati. Poklicno delo je zelo zahtevno. Potrebna je veliko potrpljenja in vztrajanja. Moramo se je posvetovati, razmišljati in moliti. S kandidatom se je treba temeljito pogovoriti. Takšen pristop lahko zares imenujemo nova evangelizacija. Pogosto se danes s kandidati ravna površinsko. Predavatelj je potem povedal zgodbo o mladem kandidatu, ki je v neki ustanovi prosil za sprejem. Ob vstopu ga predstojniki niso vprašali o njegovi veri in krepostih. Zanimalo jih je samo njegovo zdravje. Dejstvo je, da je danes bolj kakor telesno zdravje pomembna kandidatova notranja razpoložljivost. Zato je treba na novo postaviti lestvico vprašanj. Na prvem mestu mora biti vprašanje o kandidatu veri in kakšen je njegov odnos do Kristusa.

Drugi problem, ki ga zasledimo v Evropi, je ugotovitev, da so kandidati za duhovništvo pogosto usmerjeni zgolj v zunanje stvari. Velikokrat jih privlači samo to kar se vidi, to je: liturgija, kariera, denar. Težko je reči, da je to narobe. Vendar je zelo veliko vprašanje, ali v takšnem primeru res lahko govorimo o božjem klicu. Je kandidat, ki si želi kariere, resnično poklican za duhovništvo? Ga resnično kliče Kristus? Evangeliji poročajo, da je Kristus apostole poklical osebno. Zato je zelo pomembno, kako predstojniki presojujejo resnično poklicanost. Pomembno je, da kandidata spremljajo nekaj časa in da prepoznajo njegov notranji svet. Naloga predstojnikov je, da kandidatu pomagajo prepoznati, ali ga Bog resnično kliče v duhovništvo ali redovništvo. To se lahko preveri tudi tako, da se kandidat za nekaj časa pošlje v skupino, ki se ukvarja z razločevanjem poklicanosti, denimo skupina Samuel ali kaj podobnega.

Predavatelj je spomnil še na neki drug problem Evrope. Kandidati, ki pridejo v bogoslovje, naj bi bili praktični kristjani. Če niso praktični kristjani, bodo potrebovali veliko več časa, da se udomačijo v veri. Kandidati, ki niso praktični kristjani, so dejansko brez korenin in brez življenjske prakse. Dejstvo je, da se v času vzgoje v bogoslovju ali redovni ustanovi ne bodo dobro znašli. Čeprav imajo lahko veliko veselja do duhovniškega (ali redovnega) poklica, jim vse veselje ne bo nadomestilo tega, kar imenujemo praktična vernost. Samo veselje in želja po duhovništvu sta premalo. Za rast duhovnega poklica je pomembno, da je kandidat preizkušen vernik. Samo takrat bo redna vzgoja (v bogoslovju ali redovni ustanovi) uspešna. Problem sodobne družbe je prav to. V bogoslovja prihajajo kandidati, ki so brez verske prakse. Med njimi so tudi neverni. Zagotovo niso slabi fantje, vendar potrebujejo drugačen pristop. Ti fantje morajo preživeti nekaj let v skupnosti živih kristjanov. Nujno je, da takšen kandidat pridobi bistvene oziroma temeljne korenine za svojo vero. Potem ga ne bodo premotili viharji sveta. Na tem mestu je predavatelj poudaril, kako pomembno je, da ima vsako bogoslovje leto uvajanja novih kandidatov (*Dokumento informativo II periodo propedeutico*). V Cerkvi nam ne sme nikoli biti žal časa, ki ga ponudimo kandidatom, da utrdijo svoj poklic.

Veliko mladih kristjanov danes ugotavlja, da ponudbe sveta niso absolutne. Zato iščejo boljše ponudbe. Na tem mestu mora vstopiti Cerkev. V Angliji pogosto organizirajo polnočne maše, h katerim povabijo mlade ljudi, ki iščejo Boga. Mnogi so se ob tem spreobrnili ali prepoznali božji klic v duhovništvo. To so trenutki, ko lahko človek zasliši Boga. Spomnimo, kako je Kristus klical Petra. Bilo je zjutraj, ko je Peter šel loviti ribe. Po polnoči, ko ni ničesar ujel, ga je poklical Gospod. To je bil trenutek, ko je Peter odprl srce za Kristusa. Dotaknil se ga je Kristus.

Danes ni dovolj, če mladi rečejo, da nekaj vedo o Kristusu. Tudi hudič veliko ve o Kristusu. Kdor samo ve, kdo je Kristus, še nima v sebi Kristusovega klica. Pomembno je, da mlad človek v sebi nosi Kristusa. Potrebno je osebno spreobrnjenje, zavest svoje lastne grešnosti, rast v kreposti in ljubezen do bližnjega. Kdor nosi v sebi te tri dimenzije, je poklican od Kristusa. Edini odgovor, ki ga lahko ponudi kandidat, je odgovor apostola Tomaža: »Moj Gospod in moj Bog!« (Jn 20,28) Pomembna je izpoved vere, češčenje. Pomembna je molitev. Odgovor je molitev. Mladega kandidata ni mogoče poslati v knjigarno in mu reči, pojdi in si kupi knjigo o molitvi. Po tej poti ne bo nikoli postal pravi molivec. Treba ga je uvajati v molitveno življenje, treba je z njim moliti. Le tako se od teorije vstopi v prakso. Molitev je življenje učenca in učitelja. Kadar kandidat reče, da ne zna moliti, da ni obiskoval skupnosti vernikov, ki moli skupaj vsak dan, še posebno pred vsako sveto mašo, potem ga je treba poslati v takšno šolo molitve. Tam med verniki, ki molijo, naj vztraja vsaj eno leto. Le tako bo postal praktičen kristjan, praktičen molivec.

Udeleženci so ob sklepu konference izrazili veselje, da se v Evropi povezujejo narodni centri in komisije za duhovne poklice. Pri delu za poklice se sadovi ne vidijo takoj, zato je pogosto na delu pesimizem. Duhovniki in tisti, ki se že vrsto let ukvarjajo s poklicno pastoralo v Evropi, ugotavljajo, da nam je papež Frančišek lahko velik zgled. On nikoli ne kaže pesimizma. Še posebno kadar spregovori o duhovnih poklicih, vedno opisuje lepoto svete maše. Papež Frančišek je poln vere. To je zgled, ki ga danes potrebujejo vsi narodni centri za duhovne poklice. Delo za poklice je delo vere. Svet in ideologije pa nam večkrat vero ugašajo. Zato so organizatorji konference vse udeležence ponovno povabili k branju *cerkvenega dokumenta z naslovom Novi duhovni poklici za novo Evropo* (Cerkveni dokumenti 76). Ta dokument vsebuje temeljne smernice za poklicno pastoralo. To je dokument, ki hrani našo vero. Naslednja mednarodna konferenca o pastoralni duhovnih poklicev bo v Pragi od 6. do 9. julija 2015.

Stanislav Slatinek

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

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

Impressum

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



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

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

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



3 830031 150347

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Razprave

Inocent-Mária V. Szaniszló	<i>Resurrection of Singerism in our Czech and Slovak Post-Communist Society</i>
Jon Grošelj	<i>Nekateri poudarki katoliških družbenih okrožnic</i>
Simon Malmenvall	<i>Florentinski koncil (1438–1439)</i>
Ervin Budiselić	<i>Christian Witness for the 21st Century</i>
Stanislav Južnič	<i>Ukinitve teoloških študijev v Ljubljani</i>
Slavko Krajnc	<i>Liturgy and Mission</i>
Igor Bahovec	<i>Izzivi vatikanskega pripravljalnega dokumenta sinode o družini</i>
Igor Bahovec	<i>Sinoda o družini in stanje v Sloveniji</i>
Brigita Perše	<i>Prihodnja vloga duhovnikov in laikov v Cerkvi</i>
Elżbieta Osewska	<i>Grundsatzprogramm für die Katechese der Kirche in Polen</i>
Christian Gostečnik idr.	<i>Nove dimenzije analize</i>

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 74

2014 • 3

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

3

**Letnik 74
Leto 2014**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2014

ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

1. **Mirjam Filipič**, Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**, Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**, Brez časti, svobode in moči
4. **Brigita Perše**, Prihodnost župnije
5. **Mojca Bertancel**, Nedolžna žrtev
6. **Mateja Demšar**, Dar odpuščanja
7. **Loredana Peteani**, Narodi v luči Božjega ljudstva in njihovo poslanstvo

ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

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

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TEMA / THEME

- 359 Inocent-Mária V. Szaniszló, Resurrection of Singerism in our Czech and Slovak Post-Communist Society**
Obnova singerizma v češki in v slovaški postkomunistični družbi
- 373 Jon Grošelj, Nekateri poudarki katoliških družbenih okrožnic**
On the Main Issues in the Catholic Social Encyclicals
- 385 Simon Malmenvall, Florentinski koncil (1438–1439): uspehi in neuspehi reševanja uniatskega vprašanja**
The Council of Florence (1438–1439): Successes and Failures in Settling the Issue of East-West Union
- 399 Ervin Budiselić, Christian Witness for the 21st Century: Contemporary, yet Orthodox and Radical**
Krščansko pričevanje za 21. stoletje: sodobno, vendar pravoverno in radikalno
- 413 Stanislav Južnič, Ukinitev teoloških študijev v Ljubljani: ob dvestoletnici smrti njihovega direktorja Jožefa Gregorja Lenaca; ob dvestoletnici Družbe Jezusove**
Suppression of Theological Studies in Ljubljana: The Bicentenary of the Death of their Director Joseph Gregor Lenaz; the Bicentenary of the Restoration of the Society of Jesus
- 435 Slavko Krajnc, Liturgy and Mission**
Liturgija in misijonsko poslanstvo
- 449 Igor Bahovec, Izzivi vatikanskega pripravljalnega dokumenta sinode o družini: o pogledih na družino in o dinamiki sinodalnega dela**
Challenges of Vatican Preparatory Document of the Synod of Bishops on the Family: on the Views about the Family and the Work Dynamics of the Synod
- 461 Igor Bahovec, Sinoda o družini in stanje v Sloveniji: rezultati slovenskega vprašalnika in nekaterih drugih raziskav**
Synod on the Family and the Situation in Slovenia: Results of the Slovenian Questionnaire and of Some Other Surveys
- 479 Brigita Perše, Prihodnja vloga duhovnikov in laikov v Cerkvi, kakor jo vidijo duhovniki: raziskava na temelju ankete Cerkev v ljubljanski nadškofiji čez deset let**
Future Role of Clergy and Laity in the Church as Seen by Priests: An Investigation on the Basis of the Survey The Church in the Archdiocese of Ljubljana in Ten Years
- 495 Elżbieta Osewska, Grundsatzprogramm für die Katechese der Kirche in Polen vom 8. März 2010: Kontext und Ursachen**
Temeljni program kateheze katoliške Cerkve na Poljskem z dne 8. marca 2010: kontekst in razlogi

507 Christian Gostečnik, Robert Cvetek, Tanja Repič Slavič in Tanja Pate, Nove dimenzije analize

New Dimensions of Psychoanalysis

OCENE / REVIEWS

521 Stanislav Slatinek, Izgubljeni prstan (Maksimilijan Matjaž)

523 Jure Volčjak, ur., Ordinacijska protokola Goriške nadškofije 1750–1824 (Miha Šimac)

525 Leszek Kuk in Stanislaw Zimniak, ur., Il primate di Polonia Card. August Hlond di fronte ai grandi conflitti dell'epoca (Bogdan Kolar)

POROČILA / REPORTS

529 Mednarodni znanstveni simpozij Posameznik, skupnost in družba, Osaka, 28.–30. marec 2014 (Peter Rožič)

533 19. mednarodna konvencija ASN O narodnostnih študijah, New York, 24.–26. april 2014 (Peter Rožič)

537 1. regijska znanstvena konferenca ASEES in CESS Najnovejše o srednjeazijskih študijah, Astana, 22.–24. maj 2014 (Peter Rožič)

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

543 Navodila sodelavcem

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Igor BAHOVEC

doc. dr., za sociologijo religije PhD, Assist. Prof., Sociology of Religion
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
igor.bahovec@guest.arnes.si

Ervin BUDISELIĆ

mag. teol., doktorand Th.M., Doctoral Student
Biblijski institut Biblical Institute
Kušlanova 21, HR – 10000 Zagreb
ebudiselic@bizg.hr

Robert CVETEK

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

Christian GOSTEČNIK

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

Jon GROŠELJ

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

Stanislav JUŽNIČ

prof. dr., za zgodovino znanosti PhD, Prof., History of Science
Oddelek za zgodovino znanosti, Univerza v Oklahomi History of Science Department, University of Oklahoma
601 Elm, 625 Norman OK 73019-3106, ZDA
stanislav.juznic@kostel.si; stanislav.juznic-1@ou.edu

Bogdan KOLAR

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

Slavko KRAJNC

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

Simon MALMENVALL

mag. zgodovine; dipl. rusistike M.A. of History; B. A. Russian Studies
Pod hribom 68, SI – 1000 Ljubljana
malmenvall@gmail.com

Maksimilijan MATJAŽ

izr. prof., za biblični študij Nove zaveze PhD, Assoc. Prof., Biblical Studies – New Testament
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Slovenska ulica 17, SI – 2000 Maribor
maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si

Elzbieta OSEWSKA

izr. prof., za družinske študije PhD, Assoc. Prof., Family Studies
Wydział Studiów nad Rodziną, Institute of Family Studies,
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie Cardinal Stefan Wyszyński University
skr. pocztowa 144, ul. Baczyńskiego 9, PL – 05-092 Łomianki
osewska@wp.pl

Tanja PATE

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

Brigita PERŠE

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

Tanja REPIČ – SLAVIČ

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

Peter ROŽIČ

dr., podoktorski raziskovalec, politologija PhD, Postdoctoral Research Scholar, Political Science
 Santa Clara University, Department of Political Science
 500 El Camino Real Santa Clara, USA – California 95053
prozic@scu.edu

Inocent-Mária V. SZANISZLÓ

izr. prof. dr., za moralno teologijo PhD, Assoc. Prof., Moral Theology
 Teologická fakulta v Košiciach, Faculty of Theology in Košice,
 Katolícka univerzita v Ružomberku Catholic university of Ružomberok
 Hlavná 89, SK – 04121 Košice
vladimir.szaniszlo@ku.sk

Miha ŠIMAC

dr., asist. za zgodovino Cerkve Ph.D., Assist., Church History
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
miha.simac@teof.uni-lj.si

Razprave

Pregledni znanstveni članek (1.02)

Bogoslovni vestnik 74 (2014) 3, 359—372

UDK: 17.023.33

Besedilo prejeto: 1/2014; sprejeto: 8/2014

*Inocent-Mária V. Szaniszló***Resurrection of Singerism in our Czech and Slovak Post-Communist Society**

Abstract: In recent years, the thought of the Vienna-born Australian Peter Singer has had an increasing effect on several Czech and Slovak philosophers like David Černý or Peter Sýkora. In this paper we present some views and responses on Anglo-Saxon thinking close to Singer's speciesistic theory and his other views from the perspective of philosophical and theological ethics. We consider mainly the views of authors from the German-speaking area, who in their works discuss Singer's speciesistic theory. Germany is still struggling with the consequences of Nazism, the nightmare of the 20th century, which is closely linked precisely with this theory. The aim of the article is not to logically refute Singer's theory but to point out its shortcomings and highlight the reasons for its ethical unacceptability. In the end we turn the arguments towards those who would prefer to perform research on human embryos and human embryonic stem cells. In discussions on the value and the beginning of human life in Czech and Slovak societies diverse positions are taken on different levels, which are often influenced by different philosophical currents and different mentalities. However, these professionals should clearly prove that the human embryo is not a man or a human person and may therefore be freely killed and used for research.

Key words: bioethics research, history of life issues, embryonic stem cells, Peter Singer, speciesism

Povzetek: **Obnova singerizma v češki in v slovaški postkomunistični družbi**

V bližnji preteklosti se je vse bolj večal vpliv misli na Dunaju rojenega Avstralca Petra Singerja na mnoge češke in slovaške filozofe, kakor sta David Černý in Peter Sýkora. V tem članku predstavljamo nekaj odzivov in pogledov na anglosaško mišljenje, ki je blizu Singerjevi specistični teoriji in njegovim drugim pogledom na področju filozofske in teološke etike. V glavnem obravnavamo odzive avtorjev z nemško govorečega območja, ki v svojih delih ocenjujejo Singerjevo specistično teorijo. Nemčija se še vedno sooča s posledicami nacizma v 20. stoletju, ki je tesno povezan s to teorijo. Cilj tega članka ni logična zavrnitev Singerjeve teorije, ampak prikaz njenih slabosti in navajanje nekaj razlogov, zakaj ne more biti etično sprejemljiva. V sklepnem delu poskušamo obrniti argumente na tiste, ki bi želeli opravljati raziskave na človeških zarodkih in na človeških

zarodnih izvornih celicah. V razpravah o vrednosti in začetku človeškega življenja na Češkem in na Slovaškem so izražena različna stališča na različnih ravneh, ki so mnogokrat pod vplivom različnih filozofskih tokov in mišljenj. Ti profesionalci naj jasno pokažejo in dokažejo, da človeški zarodek ni človek oziroma človeška oseba in ga zato smejo ubiti ali uporabljati v raziskovalne namene.

Ključne besede: bioetične raziskave, zgodovina življenjskih vprašanj, izvirne zarodne celice, Peter Singer, specizem

If we want to talk about democracy, the importance of humanistic sciences and human rights of these days' Central Europe, we have to ask what is the position of the human being in this world and society, especially in relationship to other creatures. They also need an exact specification of their position in this world.

Recently, in our Czech and Slovak society, slowly but surely, people have been discussing the protection of human life and the need to adopt an attitude towards more and more accessible manipulation with germs of human life. In the name of treatment of some difficult treatable diseases or possibilities for further transmission of human life, there are on the other hand sought methods which defend these newly discovered bio-technical processes and which are often conducted in the name of humanity's bright tomorrows.

Controversies, which now move the philosophical and theological world, concern the problems that may seem unnecessary for some, because the answer is clear to him. On the other hand, somebody can have considerable difficulties dealing with this issue. Actually it is a problem frequently mentioned in the media, where we address dealing about the fact of the beginning, and therefore about actual human life - a person who deserves protection. The issue of protecting human life has become a problem to the extent that many times we cannot find a satisfactory answer for both views. In practice, however, it simply regards the fact that all bio-medical practices that are currently in use, should be in accordance with ethics and natural law. The general rule should be that any man in the stages of development should not be killed for therapeutic research; even if these might be important and beneficial. Each person's life should be protected by law. But the same law that protects life also allows this killing in special cases and under certain conditions for example: artificial abortion, artificial insemination, cloning, euthanasia, etc... If we argued that human life in some situation has lower or greater value, we would admit that this life and therefore man does not always have the same value and thus a potential human being can be deprived of life at any time without breaking the law. It is necessary to think deeply about this and to justify the argument which states that human life always has the same value from beginning to end. (Zálesová 2010, 8)

Similarly, in the Slovak daily, and especially in the professional press, there quite often occur discussions about this issue. We can consider these efforts as a positive trend. More recently, in professional journals, in the periodical journal of philosophy, the scientific and argumentative discussion at a philosophical level

between Peter Volek from the Faculty of Philosophy, Catholic University in Ružomberok and Peter Sýkora from the Faculty of Philosophy, University of St. Cyril and Methodius in Trnava has taken place concerning the topic of the need to protect human zygote. (Sýkora 2008, 804–16) In the final analysis, in 2008, by the Slovak Writers' Society, with the support of the Ministry of Culture, some Singer's articles were published (with the tagline »The most read professional book since Bertrand Russell«) showing interest in some parts of the Slovak public on his ideas. (Singer 2008) We would like to contribute a few remarks to the current philosophical debate and so expand from our philosophical-theological-ethical position on the horizons of the issue.

1. Problem of speciesism acceptability

Sýkora reproaches Volek for not accept a generally accepted understanding of human dignity in modern liberal-democratic societies of the Western type. (Sýkora 2008, 804) But against such an understanding of Western thought about these fundamental questions the Vatican instruction *Dignitas personae* was published. In article 35 we read: »Implementation of experimentation on human embryos means a crime against their dignity as human creatures, which are entitled to the same esteem as children already born and which we owe to each person. It is always a heavy moral offense.« (Congregation for the Doctrine of the Faith 2008) Sýkora, however further criticizes Volek for not allow killing of any human being just for one reason: that this is a member of the human race. This argument, as well as the concept of human dignity is considered as the speciesism attitude that recognizes the right to life only insofar as it suits his argumentation. (Sýkora 2008, 805)

In case of speciesism Sýkora argues already mentioned Peter Singer (and Ghiselin's concept of biological species from 1966) who clearly condemns this reserved philosophical position against such creatures that feel pain and show signs of intelligence. (805) Sýkora has already pointed out such a speciesism in his previous contribution (Sýkora 2006, 562–8), nevertheless, he does not defend Singer's speciesism theory itself but he wants to be morally consequent. (Sýkora 2008, 805) Thus, as it is similarly ethically unacceptable for any other categorization of people such as racism or nationalism, he rejects the killing of other intelligent creatures, not only humans. (Sýkora 2006, 562–8) But right at this point his argument does not show a clear attitude. As if he could not decide whether he is or he is not in favor with the specific speciesisms.

Since the speciesism theory, after its major Western European controversy has appeared with some delay in our Slovak space; let us at least scoop in history caused by Singer's argument in moral philosophy and theology in Slovakia.

2. Reflection of Singer ideas in the philosophical and theological ethics

Skepticism founded towards Singer's and similar speciesism arguments¹ (as they are supported at the end of 80s and early 90s for example by: Derek Parfit, H.-M. Sass, M. Lookwood, William K. Frankena and Joel Feinberg, Joseph Fletcher, Michael Tooley, and others) are already reflected in the articles, 16 years ago, vehemently opposing these theories. (Wildfeuer 1992, 201–211) Against these, mainly Anglo-Saxon views of biologists and philosophers of biology of the 20th century, we will try to give some opposition, coming from the various important moral theologians and philosophers who have dealt with these ideas.

Although Singer's speciesism theory from the mid-80s period is really out dated in media², it is interesting how at the end of the first decade of 21st century it again begins to be quoted. Also lecturers on the 3rd year of International days of ethics in Strasbourg who were dealing with the integration of ethical and philosophical values to biological and medical practice tried to take a strong negative position to Singer often during their lectures.³ Because Singer cares for the application which is called »preference utilitarianism« which is related only to a being which has its own particular interests. Because the intensity and extension of the concept »human« and »member of *homo sapiens*« is according to Singer different, he suggests the distinction between the concept of »human« between »person« and »member of *homo sapiens*«. Simply said, only living beings that are conscious about themselves may have the privilege of being preferred. Because only these can experience the joy or pain and so obtain their own preferences by themselves. In Singer's theory the preferences of persons are particularly important because they can impress more on the future than impersonal preferences. The preferences of persons are, in confrontation with the non-person, equally important for each individual, for example such as the preference »of not wanting to experience any pain«, because the preferences in this sense are understood as something what predetermines being. (Schlegel 2007, 420)

Of course this theory dramatically raises the doctrine of the sanctity of human life. Schlegel thinks that the speciesism theory harms even the animals themselves as a race, especially when we recall many theories of moral status of human and animal and with this associated obligations and rights. (154) Singer is trying to show the unjustified favor and domination of man as a deformation based on

¹ The term »speciesism« (a Slovak »druhizmus«) used first psychologist Richard Ryder from Oxford and Singer used it in his critical work *Experiments on animals* (Schlegel 2007, 154).

² Finally, the protests of paraplegic organization in West Germany, which led to discontinuation Singer lecture tour in West Germany (23. 06. 1989), have a strong response to this way of thinking (Schockenhoff 1993, 46). And not to mention other protests and the need for personal protection as a professor at Princeton University (Schlegel 2007, 12).

³ Compare Jean-Francois Mattei, a geneticist and former Health Minister and Chairman of today's French Red Cross in his brilliant lecture at the 3rd Conference year's international days ethics in Strasbourg March 25, 2009 as professor of philosophy Dominique Folscheid from University of Marne-la-Valle, France, at the same conference (<http://www.ethique-alsace.com,videoconferencefromthebeginningin2009>) (accessed 25. 3. 2009).

Christianity. He calls speciesism as a substantial part of unquestionable moral orthodoxy of European civilization. (Singer 1984, 122) In fact, his views seem as if in case when animals are used for experiments, also people who don't have a mind or do not realize themselves, could be used for the same purpose. So far, Singer has not come in his views. Nevertheless, he stresses that the pain in this world must be reduced, and so the pain of animals that do not note themselves (88) must be reduced, but on the other hand, he claims that membership of the human race, or to some other species cannot be a criterion for moral status of living beings. What makes the species different from each other or what is common in their moral status, are just some features which inherently belong to them. The Speciesism argument seems at first consideration, very attractive in a tolerant society. However, if the races or genders are used as a criterion for attribution, consideration or complete ignorance of the individual interests, through this approach social negotiation necessarily becomes racist or sexist. However, if the person has equal access to each species and acts the same way when he uses as a criterion the membership of species, he is speciesist. (Schlegel 2007, 154)

Eberhard Schockenhoff (professor of moral theology in Freiburg im Breisgau and Vice-President of the ethics committee of the German Government) notes that authors like Singer, stopped at the halfway because they extended the disputed demarcation line validity of moral rights only to animals and not also to the world of plants and wild. (Schockenhoff 1993, 74) Singer's theory is not new, but the way of its re-entry by utilitarian philosophers of the 20th century has become tenser, to the extreme. Of course, each extreme is an answer to the previous extreme. Reason of these extreme views was the reaction for extremely inappropriate animal abuse that was realized in various scientific experiments. Only in the UK in 80s, at least 4.5 million animals were killed owing these experiments. (Weber 1999, 161) Therefore, according to Singer to the preference of consumption and hobbies in eating animal meat and its cheap selling must not be given priority before the suffering and pain which these animals must experience for this human enjoyment. (Schlegel 2007, 422)

The highest extreme of this theory was Singer's provoking argument that handicapped children gain the right for life only several weeks after their birth when it is possible to surely presuppose their further development. As a result of this theory during these weeks, for example: parents of hemophilia child could have the right to abort the child, or even to kill, »exchange« for another healthy individual even if they just do not want to exceed the number of their wanted children, or alternatively, just want to make place for healthy children to the exclusion of a child with disabilities. According to the theory also by this they could adequately contribute to the final total amount of happiness. (Schockenhoff 1993, 46; 2009, 209; Singer 1984, 168; 183–4)

Killing such a man can be according to Singer compared with breaking the stone, because such an entity cannot get preference because it misses the ability to sentiment. (Schlegel 2007, 421) Also, abortion and *infanticidium* (thus ending the child's life through own parents) are *prima facie* morally equally considerable.

Head of the Institute of Medical Ethics at the 3rd Medical Faculty of Charles University, Marek Orko Vácha argues commenting on such speciesism by note that according to this theory, if you stood up for severely mentally disabled child at the expense of a dog (or chimpanzee – authors note), you would be a racist, who favors one creature at expense of the other species only on the basis of species competence. (Nezbeda and Uhlíř 2010)

Schockenhoff adds that subtle variations of this advocacy strategy are based on the fact that the human individual owns himself various values depending on how he is happy or successful, or how long and fruitful life is waiting for him. His moral evaluation also depends on the degree of his own satisfaction, on the intensity of his experience of happiness and on the expected duration of his existence. From this came his valuation in the society, which decides worthy would be the rejection to kill him. (Schockenhoff 1993, 209) Singer, however, according to Schockenhoff, before his arrival at Princeton University, substantially modified his own statements of this type in the book *Life and death*. (Singer 1998)

Schockenhoff continues, that is necessary to realize how such formulated ethics scares. If a human individual is not more human bearer of the inseparable rights, but it is solely assessed by the contribution to the total common good and a good future of society, we come to a helpless protest situation. But only until we illuminate the philosophical background which allows such a theory. (Schockenhoff 1993, 47) At the same time Schockenhoff adds that the same background also can be traced surprisingly well in many bioethics, based on completely opposite theories.

In the question whether human embryos, newborn or severely handicapped children own their inalienable right to life; there probably lies the fact that all ethics is based on deontological moral principle, such as: respect for autonomy or as a utilitarian consideration of interests with the goal of the highest possible escalation of luck does not play any role. Potentiality is not a novelty for Singer, and therefore, as an independent moral argument is irrelevant. This is, according to him shown on the potentiality in vitro. Thus, the experiments on human embryos, which don't have the ability of feelings are just the experiments realized for the benefit of persons who do have these skills. Singer takes temporarily negative opinion about cloning considering the risk of physical abnormalities. But still he requires global discussion and not the current political situation called *laissez-faire*. (Schlegel 2007, 154)

Singer, according to Schockenhoff, assigns the less importance to the respect of autonomy of human individual in confrontation with an utilitarian assessment of their »miserable« life or with the results of impact of their killing on others. Crucial assumptions, which may lead the human embryo or fetus, but also infants and young children in case of doubt to non-recognition of their right to life, remains in today's ethical theory of justification claiming these rights, still equally valid. Although it is not clearly justifiable, through already given moral principle, but it thanks for its acceptability, according to Schockenhoff, to far-reaching accep-

tances, which, even though intensive efforts *are not only denouncing and resisting of additional philosophical examination*. (Schockenhoff 1993, 53)

Right Singer's speciesism objection tries to patch this gap. Suggestive title of speciesism serves to such a goal, which has to condemn acts of exclusive status of man in space as racist prejudice against non-human world. Thus, it is still repeated the basic moral error of a partial set-aside, for which members of foreign nations or ethnic minorities in their own country are victims. Such speciesism is considered as an extension of racism and sexism, which extends the arrogance of white people and their dominion over the female tribe and non-human world. This vision requires the solution of non-discrimination theory, which changes a person's attitude to non-human world and it forces him to say goodbye to the illusion of his strengths and all clear forms of nature will recognize principally equally. Belonging to the human race (*homo sapiens*) is therefore not in any way the recognition of specific life chances of people (Singer 1982, 26), but Singer sees it in the freedom which needs to be given to animals as a continuation of the liberation process from racism and sexism, which started by the French revolution. Speciesism defends its completion made on the inhuman beings. (Schockenhoff 1993, 578)

This basic argument of nature philosophy inflames even more when we understand human persons as *the actual existence of empirically determined concept of personality*. This understanding of person follows that the recognition of the right to life, it is not affiliation to certain biological species, but the degree of consciousness, using of mind and ability to plan the future reached through the certain living species is only relevant. (Singer 1998, 135) Thus, for Singer the killing monkeys is much more serious transgression than the killing severely mentally handicapped person whom according to the following criteria we must take away the status of person. The practical implications of such theories subsequently lead to an improper procedure, which rejects all attempts at higher developed mammals, and vice versa they recognize the rights to carry out the experiments in some way disturbed man, irresponsible young children or mentally disabled people. (76) In these arguments, however, Sýkora does not mention and he speaks only about non-recognizing the word murder for the targeted killing healthy of an adult chimpanzee. (Sýkora 2008, 806)

Even in our country especially in the Czech translation known Helmut Weber, emeritus professor of moral theology from Trier, as well as Schockenhoff, vehemently protests against Singer's understanding of person and man. According to Weber there is an important objection that this way it affects the image of man, against all human reason, for the actual possession of mental faculties. (Weber 1999, 97) Weber adds that, according to, an almost unanimous view in philosophy as well as in theology, an actual possession of reason (mind) and freedom does not create the person but just the ability (talent) to have this possession. Otherwise those sleeping and people who have lost their consciousness, could not even be called man (this is getting somewhere to the Volek and Damschen-Schönecker argument). Weber acknowledges that the human race is both a person and man

through membership to the human race. At the same time the author adds that, according to Günter Virt from Vienna, Singer confuses person and personality. (Weber 1999, 97; Virt 1991, 95; 102)

Another well-known in Czech-Slovak area is an Austrian moralist Peschke. He adds: »Maybe for Peter Singer a healthy adult man has a greater value than the mouse (moreover, it is possible to add to his considerations – an education and study of individual person cost much more) certainly ›there exist some inhumane living beings, whose life is by all measures more valuable than the life of some people.« Singer does not want to make life of pigs and dogs so sacred that it will be impossible to redeem from the hopeless misery. However, this is also related to people in the same condition. It means that, according to the principle, substantially the same value of animal and human life can or may for both take a life for the same reason, for example: in case of heavy imbecility or senility. It is logical, but extremely grave consequence of the denial of a substantial difference between man and animal. These are open doors to very dangerous calculus: where should the boundary be between human life worthy and unworthy of living?« (Peschke 1999, 661)

On the following arguments Schockenhoff reacts by saying that if a person means to define that the various forms of life are independent to which family they belong, this option is undeniable. Thus, if this premise is true, we can consider a being of person and man as two human qualities, which do in fact agree in the majority of cases, but which we do not have to necessarily consider as simultaneously presentable, we will not have any convincing argument against Singer's shocking thesis.

Being a person in a moral sense and a man in a biological sense, on the basis of looking at man in such a way, will mean that two independent variables, which, in a random, common, intersecting area show on both sides the overlapping boundary areas, will now be defined in their mutual relations as a provocative equation: not all persons are people and not all people are persons. (Schockenhoff 1993, 49; Engelhardt 1986, 107) This is the result of Singer's thought process, who unlike the classic concept of people (»all people are born of the people«), in which being human and a person merges in identity, defines a new theory which can be by science called separation of being human and being of person.

Schockenhoff recognizes that the first argument of this equation is not new at all. Historical investigation of philosophical dictionary shows that we already had known the notion of person from the ancient art of acting (as a »task-role« or »mask«). But the Christian theological understanding of ideas about God and the Christological confession, have given to this concept further momentum. His transfer to the anthropology provides secondary access for the first time in which we can see the important contribution of Christian faith to the philosophical clarification of human being. Nevertheless neither demonstration of the doctrine of the Holy Trinity, the speculative theory of Christian dogma about angels, both presupposing the existence of persons who are not of the human race, prove gro-

undebreaking conclusion that follows from the second part of the equation: *that to some members of the human race who, like we have a human image, is denied the right to be a person.*

Would it be possible to deny the right to be a person to human embryos, newborns, children, mentally handicapped patients or patients in coma in an irreversible state of loss of consciousness, and thus exempt them from the protection zone of human dignity? According to Schockenhoff this is the main question of bioethics affected by Singer, which necessarily necessitates a clarification of its natural-implicit philosophical assumptions. (49)

Professor of philosophy Armin G. Wildfeuer from Cologne forfeits in the face of Singer's arguments to skepticism, and he intends to address the question whether it is really possible to define what the person is by not arbitrary and value-neutral way with the help of description. Experimental definition of the moral-practical concept, as a person or personal dignity, in such arguments put forward gets into believing that it is based on a theoretical means of reason and only secondly receive moral relevance. It has been previously expressed either in one of the famous counterargument against the Hume's is-ought problem said G.E Moore in 1903. (96)⁴

The final proof of the anti-border recognition of being the person may, according to Weber sound like this: »This argument (that a person is not constituted by the existence, but by the ability of understanding and consciousness) stands outside the general acceptance and in the basis it is superfluous for any further discussion. Nevertheless there can be the decisive objection to mention that it is not the actual possession of any ability which decides who is the person, but a biological belonging to humankind. Any other determining a person leads to the boundless wickedness.«⁵

Schockenhoff again stresses that there are many objections against the respect of human dignity in today's bioethical debate saying that it is just an empty formula, which can be filled up by any philosophical content and therefore cannot be entitled to have any general connection. As well as Peter Singer, also the philosopher of law, Norbert Hörster shows the proximity of the ideas of human dignity to the Jewish-Christian tradition. Both see in this concept only hidden Christian doctrine of man as God's image, which gives a special quasi legitimacy to the Christian image of man.

To this objection we mention the view of the Director of the Vienna Institute IMABE, which has been trying to establish a dialogue between medicine and ethics for 21 years, Prof. Johannes Bonelli and who evaluates Vatican instruction of Congregation for the Doctrine of the Faith *Dignitas Personae* as an important contribution to the culture of life. On the philosophical-anthropological perspective of human dignity, therefore the position of the inviolability of human dignity, which

⁴ »Of the many phrases about being clean is not possible to draw any sentence of duties, unless previously unnoticed here put the sentence on the obligation. It is a criticism of 'naturalistic fallacy'.« (Moore 1970) This argument refers to invalid direct conclusion.

⁵ This reasoning indicates Weber in arguing against euthanasia in general. (Weber 1999, 221)

is received by each individual as a person from the moment of fertilization to death, says: »Often such argument glues as religiously motivated and thus disqualified for civil debate. This criticism is all but not real and honest«. (Bonelli 2010)

Schockenhoff concluded that all the socio-philosophical and bioethical debate show us that the knowledge about unaccountability with human life is not to secure the heritage of the human ethos, but in every age must be regained and maintained. Social Darwinism and utilitarianism of the 20th century which has just finished, deny arguments that everyone is by himself an inalienable value. Singer's other similar arguments for euthanasia propaganda on social-Darwinist background in the interwar period are carefully analyzed by Schockenhoff in one of his previous works. (Schockenhoff 1991, 62–6)

Wildfeuer adds that such discussions about a person and human dignity as are presented by the modern utilitarians point to a particularly disturbing dependence of ethics on the current status of science, which raises unfounded impression that there »must be made permanent amputation for not to miss 'ethically' compliance with technological advances.«⁶

Wildfeuer further notes that the issue of human dignity and being a person is not primarily theoretical, but practical problems, therefore, is less a question of metaphysics than of ethics. Prejudice of speciesism forgets why in the traditional non-utilitarian ethics we attribute the person or human dignity to all members of the human race, because, as correctly noted already J. Simon and W. Kluxen between 1986 and 1989 »not belonging to the biological family gives rise to a moral recognition, but this belonging is criterion which we must recognize if we want to remain in accordance with universality of respect for human beings, similarly as we don't make moral recognition of a subject depending on certain qualifications, but assigning them as man to man«. (Schockenhoff 2005, 92)

It remains problematic owing the fact that the consequences of such treatment of human life resulting from the current-made quality of a person are contrary to the fundamental moral experience. Explanation and not refutation is not a critical problem of philosophical ethics. Submitted speciesism theory, especially in their utilitarian variant, based on assumptions that are at least philosophically problematic and therefore recall for caution in handling issues with life and death.

Ludger Honnefelder, a philosophy professor from Bonn, says: »If you do not consider a person the essence (substance), but only a bundle of attributes, as it happens from Hume to Singer, we must consider their existence as dependent on the timeliness of these attributes and the potentiality development of such attributes must only be regarded as fiction. Nothing, however, compels us to hold such metaphysics. Let the identity in time be manifested in psychological continuity, but still permit also good reasons to confirm this identity in continuity as Lock and his followers think. The potentiality is not the evidence for the personality only if we assume is in actual continuity and nothing else«. (92; Honnefelder 1994)

⁶ Thus presents Wildfeuer's view Jean-Pierre Wils, professor of ethics and philosophy from Nijmegen, Holland. (Wildfeuer 1992, 201–11)

As Wildfeuer again adds doubt if expected basis of ethics which seems appropriate as the solution of border issues of life and death, can be really achieved with the help of a qualitative concept of a person and through the introduction or preference of some allegedly proven characteristics of man, since the basic concepts and differences have been based on multiple thetically (selfdefining, self-governing, dogmatically) and they miss conclusive argumentative evidence. Altogether, there is a reassessment of the ethical perspective, but only if it is valid that the moral subject is determined for a given value in relation to each other, but the values themselves are identified by their aims or goods in relation to assessing the moral entity. Strategy of distinction between man and the person is, moreover, correctly labeled as »uneconomic«, whereas »personality is a sufficient criterion for the protection of life, but the lack of personality is not sufficient reason to repeal the commandment – thou shall not kill«.

With Kant's theory of persons as a reason in themselves, Wildfeuer concludes that the belonging to the species *Homo sapiens* (the genus finite rational beings), is not the reason for the recognition and attribution of personality, but only an indication for empirical methods of non-researchable place of unconditional recognition. For this reason, the logic of reasoning proceeds as follows: embryos, fetuses, patients in coma and disability of any kind are necessarily included in the concept of person. (Schockenhoff 2005, 94)

On December 13, 2008 Schockenhoff, during his lecture *Ausverkauf der Menschenwürde?* (Sale of human dignity?), at the symposium *Leben am Prüfstand* (Life in test) at the Theological faculty of the University of Karl Franzens in Graz, on the question whether one can distinguish between man and the person within the meaning of J. Locke answered, that in any way. Otherwise, a university professor was more a person than a manual worker. In his re-processed book »Ethics of life« he tries to criticize the personal status of animals given by Singer. In this context, the note of Jürgen Koller sounds interesting: he adds that despite Singer's attempts to reject so-called »speciestic« special position of man in a nature, he uses exclusively human characteristics to determine the concept of persons to animals and he does it without any critical verification mainly on the cognitive-theoretical possibility and admissibility of such extrapolation. (Koller 2008, 343; Schockenhoff 1991, 565.)

To Sýkora's rejection of moral appeal from Volek to protect every human zygote, we could go back in another contribution and from the moral and philosophical perspective. Protecting each zygote even from that which the development of an embryo is evolutionary impossible is not only Volek's view, but also the opinion of most people who see life as sacred from its beginning to its end. From the beginning it needs to be reckoned with as a personal, individual life. (Weber 1999, 101) This philosophical direction has recently been called the ontological personalism and its most important argument is potentiality (»if there is something of which there may be a free adult being, then I have to behave as if it really was live creature«).⁷ At the same time it is also the unanimous opinion of the new instruc-

⁷ Vácha says: »For all parties would simply be good if the human fetus in the wombat one point the sat

tion *Dignitas personae* expressed also in the message of Pope Benedict XVI. during the celebration of World Peace Day, January 1, 2009.⁸

Also Sýkora's opinion that those cases in which we try to save a huge amount of zygotes, not nested in the uterus yet and which die, requires the other form of debate, this time more from the perspective of the natural moral law. Vácha answers the question: »How then looking at the possibility of using frozen embryos for scientific research?« Answers: »I think it cannot be destroyed or used for research. We do not know ethically clear solutions how to dispose with frozen embryos. It might finally actually be better to destroy them, because there is not the same end like the other end. This is exactly the argument of people working with embryonic stem cells: Indeed, we already have the germ, so why not use it for research? But the first fault was that the embryos were created at all. One precludes the other.« (Nezbeda and Uhlíř 2010)

3. What is a human zygote – biologic material, animal or Man?

Although we are not in a position to precisely prove whether the human zygote is a human being, a person, or a man (just because of ex. inability of making an agreement about the meaning of these terms), we are not at a disadvantage over those who also do not know with certainty the contrary and cannot prove that this organism is not human, person or human being.

The question is could (should?) be read as follows: If someone wants to make experiments on embryos and embryonic cells, is not him who should convince others and give proofs that they are not human? For whom is the burden of proof? Legal clarification on the consequences of actual qualitative concepts of a person requires such a response.

Positive attitude towards a human zygote or how Sýkora and Volek say, ethical care attitude appears to be less fatal and more meaningful. Although Sýkora sees this attitude as a whole tutiorism and a whole argumentation evaluates as tautological. (Sýkora 2006, 562–8) Maybe it is really a »far-reaching implications for scientific research on embryonic stem cells«. (Sýkora 2008, 804) All these moral concerns in negotiations is really bringing us to the conclusion that if we are not sure whether this is an evolving human being, or not, so we can act with full responsibility.

Singer's view on the concept of the human person after the birth of man, can be cited from his sources: »A being who is aware of herself as a distant entity with past and future ... Just being who you aware this is able to have desires in relation

down, wiped sweat from his forehead, began to think cognitive, felt pain and was capable of moral decisions. But it is all continuous.« On the ontological personalism again says: »here reflects in part the Christian philosophy an his concept of an immortal soul, which is inherent in man only, and thus catapulting him to a qualitatively higher planeth like an animals. When lime tree is undercut, will be chopped down and dies, or the dog dies so thus it ends. But not so for humans.« (Nezbeda and Uhlíř 2010)

⁸ Pope called the destruction of unborn children the elimination of the poorest.

to their own future ... If such a man without his consent take life as it is crossing its wishes with regard to the future. But if we kill a slug, or child day, so we wish not cross any kind such as snails, or newborns are not able to have such a desire ...» (Singer 1984, 109) Also one of his critics and followers continued in part: »Interest in the survival of such living entity that has an explicit desire to continue in your life.« (Hörster 2002, 74)

4. Conclusion

The problem of understanding the human person and the dignity of belonging is also extremely important to many philosophers and theologians from the ranks of the Catholic Church. The Proof of this is one of the main statements which resonated in public in autumn of 2010: »The embryo does not develop to the man, but as a man«. (Algermissen 2010) Schlegel called Singer's preferential utilitarianism »view from nowhere« (*Blick von der Nirgendwo*). This view, seen as a moral method for universality is already in substance logically problematic. Utilitarian focusing on the good to be useful makes it impossible to guarantee universal rights such as human rights and at the same time satisfying the descriptive or moral anachronism. Especially when misusing preferential utilitarianism, as well as any other theory, there is a danger that fundamental limits (such as ethos of human rights) will not be recognized, therefore, that in this calculation is everything possible. (Schlegel 2007, 423) Human rights law in a globalized world is gaining importance as a common consensus. (427)

In this chapter, we wanted to show views of many prominent European philosophers and theologians in assessing Singer's utilitarian speciesism. Without trying to guide mathematically our philosophical and ethical thinking, we came to the important understanding of the human interface itself. We got right to the same limit of philosophical thought that the conference »Religions – the threat, or hope for our society?«, on the occasion of 83rd Social week of France, signaled a philosopher, a moral theologian and member of the national consultative ethics committee of France, Professor Xavier Lacroix in his contribution »Religion and society in the face of science and ethical dilemmas.«, as a threshold at which we have no philosophical wonder does not help, he identified right to a true understanding of the importance of man. Only if we face up to the unknown, we can exceed the threshold of understanding of the meaning of man, concluded Lacroix. (Szániszló 2009, 100–5)

With this chapter we have tried to highlight the continuing problem of assessing attitudes and respect for human life, in the sequence of Singer's ideas of preference utilitarianism and understanding of the human person. Of course we will try to continue to be open to different arguments because the world's scientific forums are before our Slovak Christian ethics and philosophers at least couple years (especially in discussions and analysis). It will also be emphasized enough, and incorporated the arguments of other philosophers and theologians (e.g. Marian Machínek from Olsztyn, Robert Spaemann from Munich, Alexander Fridrich

Lohner from Regensburg and especially Alexander Schlegel and others). In fact the game is nothing less than finding answers to questions about the meaning of human creation, the universe.

References

- Algermissen, Heinz Joseph.** 2010. Embryo entwickelt sich ‚als Mensch, nicht zum Menschen‘. Kath.net. <http://www.kath.net/detail.php?id=29136> (accessed 28. 11. 2010).
- Benedikt XVI.** 2009. Botschaft seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. zur Feier des Weltfriedenstag, 1. Januar: Die Armut bekämpfen, den Frieden schaffen. Kath.net. <http://www.kath.net/detail.php?id=21580> (accessed 27. 12. 2008).
- Bonelli, Johannes.** 2010. Kompromissloses Ja zum Leben. Kath.net. <http://www.kath.net/detail.php?id=21610> (accessed 27. 12. 2010).
- Congregation for the Doctrine of the Faith.** 2008. *Dignitas personae*. Instruction from December 8. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081212_sintesi-dignitas-personae_en.html (accessed 27. 12. 2008).
- Engelhardt, H. Tristram.** 1986. *The Foundations of Bioethics*. New York: Oxford University Press.
- Honnfelder, Ludger.** 1994. Person und Menschenwürde: Zum Verhältnis von Metaphysik und Ethik bei der Begründung sittlicher Werte. In: Walter Poldinger and Wolfgang Wagner, eds. *Ethik in der Psychiatrie*, 22–39. Berlin: Springer.
- Hörster, Norbert.** 1998. *Sterbehilfe im säkularen Staat*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (2nd edition 2002. *Ethik des Embryonenschutzes*. Stuttgart: Reclam).
- Koller, Jürgen.** 2008. Personalität und Tierethik. *Ethica* 16:333–346.
- Moore, George Edward.** 1970. *Principia Ethica*. Stuttgart: Reclam.
- Nezbeda, Ondřej, and Martin Uhlíř.** 2010. Epidemie dnešní doby: Rozšířená verze rozhovoru s Markem Váchou o dětech ze zkumavky, morálce a pobytu v trapistickém klášteře. *Respekt*. <http://respekt.ihted.cz/rozhovory/c1-48363870-epidemie-dnesni-doby-rozsirena-verze> (accessed 29. 11. 2010).
- Peschke, Karl-Heinz.** 1999. *Křesťanská etika*. Trans. Marek Skovajsa. Praha: Vyšehrad.
- Schlegel, Alexander.** 2007. *Die Identität der Person: Eine Auseinandersetzung mit Peter Singer*. Fribourg: Academic Press.
- Schockenhoff, Eberhard.** 1991. *Sterbehilfe und Menschenwürde: Begleitung zu einem eigenen Tod*. Regensburg: Pustet.
- . 1993. *Ethik des Lebens*. Mainz: Matthias Grünewald. 2nd Edition, *Ethik des Lebens: Grundlagen und neue Herausforderungen*. Freiburg: Herder, 2009.
- Schockenhoff, Eberhard, ed.** 2005. *Medizinische Ethik im Wandel: Grundlagen-Konkretionen-Perspektiven*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Singer, Peter.** 1982. *Befreiung der Tiere*. München: Hirthammer.
- . 1984. *Praktische Ethik*. Stuttgart: Ditzingen Reclam.
- . 1998. *Leben und Tod: Der Zusammenbruch der traditionellen Ethik*. Erlangen: Fischer.
- . 2008. *Spisy o etickom žití*. Trans. Iveta Viskupová. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov.
- Sýkora Peter.** 2006. Treba život každej ľudskej zygoty bezpodmienečne chrániť? *Filozofia* 61, no. 7:562–568.
- . 2008. Prečo život každej ľudskej zygoty netreba bezpodmienečne chrániť? *Filozofia* 63, no. 9:804–16.
- Szanišl, Inocent-Mária V.** 2009. Sú náboženstvá ohrozením, alebo nádejou pre dnešný svet? *Duchovný pastier: Revue pre teológiu a duchovný život*, no. 2:100–5.
- Virt, Günter.** 1991. Das Menschenleben an seinem Beginn. In: Johannes Gründel, ed. *Leben aus christlicher Verantwortung: Ein Grundkurs der Moral*. Vol. 3, 95–102. Düsseldorf: Patmos.
- Weber, Helmut.** 1999. *Spezielle Moraltheologie*. Graz: Styria.
- Wildfeuer, Armin G.** 1992. ‚Person‘ und ‚Mensch‘: Anmerkung zu einer folgenreichen Unterscheidung in der aktuellen Diskussion um Leben und Tod. *Arzt und Christ* 38: 201–11. New Edition in: Eberhard Schockenhoff, ed. 2005. *Medizinische Ethik im Wandel: Grundlagen-Konkretionen-Perspektiven*, 86–96. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Zálesová, Dagmar.** 2010. Prečo treba zygotu chrániť: Vývoj argumentov pre ochranu a proti vedeckému použitiu zygoty v Slovenskom vedeckom prostredí (s prílohou k diskusií Sýkora-Volek). Master's Thesis. Catholic University of Ružomberok, Theological Faculty in Košice.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
Bogoslovni vestnik 74 (2014) 3, 373—383
 UDK: 272-732.2-284
 Besedilo prejeto: 5/2014; sprejeto: 8/2014

Jon Grošelj

Nekateri poudarki katoliških družbenih okrožnic

Povzetek: Okrožnica *Rerum novarum* (1891) pomeni prvi korak v razvoju katoliškega družbenega nauka. Neposredno se dotakne družbenoekonomskih problemov takratnega časa in se odločno postavi v bran pogosto kratenim delavskim pravicam. S številnimi poznejšimi okrožnicami je družbeni nauk Cerkve postal pomemben glas družbene pravičnosti, solidarnosti in odgovornega podjetništva. Katoliške družbene okrožnice izražajo kritiko izkoriščevalskih ekonomskih razmerij in se zavzemajo za sistem, ki temelji na spoštovanju človekovega dostojanstva in njegovih pravic, k temu pa sodi tudi pravica do pravične plače in do zasebne lastnine. Družbenoekonomski nauk okrožnic okvirno določajo štirje tematski sklopi: pravična plača, zasebna lastnina, delavska združenja in vloga države v zagotavljanju temeljnih socialnih pravic. Članek želi pokazati, da misel družbenih okrožnic pomeni pomemben idejni vir pri presoji različnih družbenoekonomskih ideologij, in izpostavlja potrebo po trajnostnem razvoju in po vključujočih ekonomskih razmerjih.

Ključne besede: okrožnice, družbeni nauk Cerkve, pravična plača, delavska združenja, zasebna lastnina, vloga države

Abstract: **On the Main Issues in the Catholic Social Encyclicals**

The encyclical *Rerum novarum* (1891) laid the foundations for the development of the Catholic social teaching. It addressed the socio-economic problems of that time and decisively defended the workers' rights and their human dignity. With a number of subsequent social encyclicals following the *Rerum novarum*, the Catholic social teaching has become an important voice of social justice, solidarity and socially responsible entrepreneurship. Social encyclicals express a critique of exploitative economic relations and argue for a system that fosters rights of fair wage and of private property. The socio-economic doctrine of the encyclicals can in general be divided into four main areas: fair wages, private property, labour unions, and the role of state in the distribution of social wealth. This paper seeks to demonstrate that social encyclicals represent an important conceptual source in the assessment of various socio-economic ideologies and highlight the need for a sustainable development and inclusive economic relations.

Key words: encyclicals, Catholic social teaching, just wage, labour unions, private property, the role of state

1. Uvod

Katoliške družbene okrožnice so pomemben idejni vir pri kritični refleksiji političnoekonomskih ideologij. Vendar pa njihov primarni namen ni presojanje posamezne ekonomske teorije, temveč njene *etičnosti* v družbeni praksi. Pomembno je vzpostavljane metapozicije, ki posamezne ekonomske pojave upošteva v luči krščanske antropologije in tega, kako je v tem sistemu spoštovano človeško dostojanstvo – še posebno najbolj zapostavljenih. Pri katoliškem družbenem nauku je bistven pravzaprav »antropološki obrat«, ki ima temelj že v biblični tradiciji in v poznejšem učenju Cerkve.

Lahko bi rekli, da okrožnice razglašajo naslednji postulat: ekonomija mora služiti človeku in ne kriteriju koristnosti. Vsak ekonomski sistem mora biti torej presojan prek tega »antropološkega kriterija«. Kot zgled lahko izpostavimo zasebno lastnino, ki je v katoliškem družbenem nauku resda pomembna pravica, vendar je po potrebi tudi v službi družbene namembnosti. Okrožnice (kot bogat idejni vir) ne naznanjajo apriornega zavračanja ali podpore bodisi prostotržnega bodisi socialističnega modela ekonomije, temveč bolj zagovarjajo tretjo pot, ki izpostavlja solidarnost in dostojanstvo človeške osebe.

Vendar pa s poudarjanjem obeh temeljnih načel – solidarnosti in subsidiarnosti – katoliški družbeni nauk podpira tudi potrebno suverenost »primarnih družbenih struktur« (npr. družine), torej ni smiselno (pravično), vse omejiti na upravno-politično raven države. To odpira prostor interpretacijam, ki vidijo državo zgolj v vlogi zagotavljanja pravnega okvira in temeljnih varnostnih nalog, a to prispeva k dejstvu, da se katoliški družbeni nauk pogosto dojema s stališča podpore ekonomskega liberalizma in šibke vloge države. Okrožnice vloge države (v zagotavljanju socialnih pravic) ne odpravljajo in jasno priznavajo njeno potrebnost. V nadaljevanju so ta vprašanja (na temelju družbenih okrožnic) podrobneje obravnavana.

Prelomno točko v katoliškem učenju pomeni okrožnica *Rerum novarum*. V okrožnici je predstavljen poizkus redefinicije odnosa do modernega sveta in oblikovanja temeljev politične teologije. Leon XIII. se namreč ni več oklepal srednjeveškega družbenega reda niti ni poizkušal premagati novega veka, temveč se ga je trudil sooblikovati in spremeniti na bolje. *Rerum novarum* ne poziva le k solidarnosti, temveč k družbeni rekonstrukciji in k sožitju. Niebuhr je menil, da je Leonov pontifikat z omenjeno okrožnico dvignil Cerkev iz izolacije in iz njene odmaknjenosti od porajajočih se družbenih problemov (1951, 138). Misner pa je poudaril: novost okrožnice je v tem, da prinaša prvi poizkus vzpostavljenih sil starega reda, ki naj se soočijo s problemom delavskega razreda (1991, 214).

2. Pravična plača

Rerum novarum poudari pomen plače, ki ne sme biti določena zgolj tržno, ampak mora delodajalec izplačati takšno, ki lahko preživi delavca in njegovo družino, torej plačo, ki zadovolji materialne potrebe. Treba je namreč upoštevati »na-

ravno pravičnost, ki je nad svobodno voljo pogodbenikov in je prvotnejša, namreč da mora biti plača dovolj velika za preživljanje delavca, ki je varčen in primerneга značaja» (Juhant in Valenčič 1994, 57).

Štirideset let pozneje je papež Pij XI. izdal okrožnico *Quadragesimo anno*. To je bil čas ameriške gospodarske depresije, ki je zahodno kapitalistično gospodarstvo pahnila v večletno krčenje in stagnacijo. Hkrati so se v tem času porajale tudi globoke politične in družbene spremembe. Na vrata sta (kot posledica gospodarske brezizhodnosti) v Evropi vse bolj trkala nacionalsocializem in komunizem.

Quadragesimo anno pri vprašanju pravične plače izhaja iz izhodišča *Rerum novarum*, ki pa jo dopolni z nekaterimi pojasnitvami. Poudari, da morajo biti pri določanju višine plače upoštevane (ekonomske) okoliščine. Zato opomni, da je »treba gledati tudi na položaj podjetja in podjetnika. Nepravično bi bilo namreč zahtevati takšno čezmerno plačo, ki jo podjetje ne more prenašati, ne da bi propadlo in potegnilo v nesrečo tudi delavstvo.« (86) Pomembna novost obravnavane okrožnice je ravno v večjem upoštevanju tržnih okoliščin.

Nepravično bi bilo *ad hoc* zviševati in zniževati plačo, če bi bila cilj le osebna korist lastnika kapitala oziroma če bi bilo takšno ravnanje v neskladju z zmožnostmi, saj mora biti plača določena tako, da omogoči največjemu možnemu številu ljudi delo, ki se z njim lahko tudi preživljajo. Plačne meje torej ne smejo ogroziti skupne blaginje, saj velja, da bi bilo preveliko nihanje delavskih plač v nasprotju z družbeno pravičnostjo in blagostanjem (87). Takšno nenadno mezdnó nihanje bi moglo ogroziti tudi družbeno stabilnost.

Janez Pavel II. je v svoji leta 1981 izdani okrožnici *Laborem exercens* pravično plačo presojal v kontekstu socialnih pravic, ki bi jih moral imeti delavec. Kot pravice okrožnica med drugim navede: delno kritje delavčevih morebitnih zdravstvenih stroškov, dostopnost zdravniške oskrbe, pravica do počitka in dopusta, pravica do pravične pokojnine in do nezgodnega zavarovanja (500).

Nekateri ekonomisti opozarjajo pred postavljanjem sistemsko visokih socialnih zahtev, saj se to lahko izrazi v dražji delovni sili, posledica pa je manjše zaposlovanje novih delavcev (Woods 2005, 57). Na mestu je opozorilo okrožnice *Quadragesimo anno*, da se mora pravična plača prilagajati zmožnosti delodajalca, ker zakonsko določena minimalna plača lahko povzroči višjo brezposelnost. Okrožnica priznava vlogo različnih dejavnikov, ki jih je treba pri določitvi plače upoštevati, pravico do dela mora namreč imeti čim večje število ljudi.

Woods je menil, da bi bilo za dolgoročno vzdržnost pravične plače treba upoštevati mejno produktivnost dela, na podlagi katere se lahko bolj natančno ugotovita vrednost dela in primerna mezdná raven (59). Ryan se s tem ni strinjal in je dvomil, da obstaja metoda, s katero bi primerjali – na primer – učinkovitost delavca v avtomobilski industriji in cestnega pometača (2009, 245).

Reisman je v delu *Capitalism* razložil produkcijsko teorijo plač (1996, 621). Ta teorija pravi, da (ob predpostavki fiksne količine denarja v obtoku) enakomerno zviševanje plač vseh ekonomskih subjektov ni možno. Tedaj rast življenjskega stan-

darda ni več odvisna izključno od mezdne stopnje, temveč jo določa s kupno močjo zaslužena plača, ki je sorazmerna s produktivnostjo dela, to pa vpliva na ponudbo potrošniških dobrin (630). Večja produktivnost dela vodi do relativno nižje ravni cen neke določene dobrine (v odnosu do plače).

Opozoril je tudi na pomen dolgoročne koncentracije kapitala, ki poveča produktivnost dela in kot posledica tega zviša raven mezd. Menil je, da je bila za koncentracijo kapitala in za razrast inovacij (v Združenih državah) odgovorna manjša vloga socialne države (653). Po njegovem prerazdeljevanje dohodka škodi interesu delavcev in družbe, saj takšna politika onemogoča koncentracijo kapitala in razrast inovacij.

Reisman je poudaril, da so izboljšave možnosti dela, ki jih predlaga zakonodaja, nepotrebne, ker je vsaka izboljšava tudi v interesu delodajalca, kadar to poveča produktivnost dela (2003, 48). Izpostavil je tudi, da prosti trg »določi ravno pravi ravnotežje varnosti na delovnem mestu. /.../ To se kaže tudi v tem, da so delavci pripravljeni spreminjati relativni nivo varnosti delovnega mesta v odnosu do realnih mezd.« (50)

Togost delovne zakonodaje po Reismanovem mnenju ovira tržne procese in povzroča dražjo delovno silo, zato vodi v višjo brezposelnost. Prav prostotržni sistem s tehnološkimi inovacijami naj bi znatno povečal produktivnost ameriškega gospodarstva in privedel do višjega življenjskega standarda povprečnega ameriškega delavca (1996, 662–663). Woods je menil, da bi morale biti spremembe, ki bi vsakemu delavcu zagotovile pravično plačo, osredotočene predvsem na odstranitev naložbenih ovir in davkov na kapital in dobiček (2005, 67).

Benedikt XVI. je v okrožnici *Caritas in veritate* spodbujal nastop bolj mobilne delovne sile in zapisal, da je ta sila »obrodila tudi dobre sadove, saj spodbuja proizvodnjo novih dobrin in menjava med različnimi kulturami« (2009, 46). Vsekakor pa je opozoril na možne slabe posledice, saj »so se pojavile oblike psihološke nestabilnosti, težave z usklajevanjem lastnih življenjskih načrtov. /.../. Dolgotrajna izključitev iz dela ali podaljšana odvisnost od družbene oziroma zasebne pomoči ogroža človekovo svobodo in ustvarjalnost ter njegove družinske in družbene odnose.« (51)

V isti okrožnici je poudaril pomen delilne pravičnosti, ki mora nadgrajevati menjalno, saj brez »notranje solidarnosti in vzajemnega zaupanja trg ne more v polnosti opravljati svoje gospodarske dejavnosti. Danes se je prav to zaupanje izgubilo, izguba zaupanja pa je huda izguba.« (66) Eden od temeljev trga mora biti skupno dobro, ki pa ni zgolj domena gospodarskega delovanja, temveč tudi političnega.

Skupno dobro namreč ne sme biti utemeljeno le s prostim trgom, na katerem je človek omejen na vlogo zasledovalca racionalnih koristi in dobička, zapostavljeni pa so problemi, ki so poznani kot moralni hazard (npr. izkoriščanje, pohlep, korupcija). Reisman, denimo, ni upošteval problema čezmernega prisvajanja kapitala, ki si ga privoščijo lastniki, pa tudi povečevanja dohodkovne in premoženjske neenakosti v družbi ne. Prav tako objektivni zakon prostega trga predpostavlja, da

se subjekt odloča izključno na podlagi ekonomskega motiva, a to po Peschevem mnenju ne drži (2000, 131).

Janez Pavel II. je v okrožnici *Laborem exercens* posvaril pred izključno materialističnim dožemanjem družbenoekonomske stvarnosti in zapisal, da je takšno pristopanje k temu problemu »vsebovalo osnovno zmoto, ki bi jo lahko imenovali zmoto ekonomizma, zmoto, ki na človeka gleda izključno pod vidikom njegove gospodarske namenskosti. To osnovno miselno zmoto moremo in moramo označiti tudi za zmoto materializma, kolikor ekonomizem neposredno ali posredno vsebuje prepričanje o prvenstvu in prednosti materialnega, medtem ko to, kar je duhovnega in osebno-stnega (človekovo delovanje, moralne in podobne vrednote), neposredno ali posredno podreja materialni stvarnosti.« (Juhant in Valenčič 1994, 489–490)

Številni ekonomisti poudarjajo potrebo po večji regulaciji svetovnega finančnega kapitala in po večjemu prerazdeljevanju dohodka in kapitala od peščice najbogatejših k revnim množicam sveta. Piketty je v svojem delu *Capital in the Twenty-First Century* izpostavil, da bi moral biti prav kapital (na svetovni ravni) bolj obdavčen in reguliran (2014, 515). V nasprotnem primeru se nam obeta scenarij poglabljanja prepada med revnimi in bogatimi.

Papež Frančišek je med tistimi, ki vse glasneje kličejo k ukrepanju in vzpostavljanju nove svetovne ekonomije: temeljila naj bi na principu solidarnost. Opozarja pred povečevanjem svetovne neenakosti, saj »dohodek manjšine raste eksponentno, medtem ko se od večine manjša. To neravnovesje je rezultat ideologij, ki podpirajo absolutno avtonomijo trgov in finančnih spekulacij ter zanikajo pravico držav do nadzora, kljub temu da so ravno one zadolžene za zagotavljanje skupnega dobrega. Vzpostavljena je nova, nevidna in na trenutke virtualna tiranija [finančnega kapitala, op. a.], ki enostransko vzpostavlja svoja lastna pravila in zakone.« (Frančišek 2013)

3. Zasebna lastnina

Rerum novarum poudarja pomen zasebne lastnine, ki je osrednjega pomena za človekovo svobodno razpolaganje z ustvarjenim premoženjem, saj je »imeti stvari v zasebni lasti pravica, ki jo ima človek po naravi« (Juhant in Valenčič 1994, 41). Državno lastništvo proizvodnih sredstev bi namreč oropalo lastnike upravičene zasebne lastnine, izkrivilo vlogo države in ustvarilo zmedo v neki skupnosti, kajti če »hočejo socialisti spremeniti privatno lastnino v skupno last in jo dati v skupno uporabo, s tem le še poslabšujejo položaj vseh mezdnih delavcev. Če namreč enkrat ukinemo svobodno razpolaganje s plačo, oropamo delavce vsakršnega upanja in možnosti, da bi si povečali družinsko premoženje in si zagotovili druge ugodnosti.« (56) Okrožnica se torej zavzema za družbenoekonomski red, ki se mora izogniti pa-stem tako *laissez-faire* kapitalizma kakor zasebni lastnini skeptičnega socializma.

Quadragesimo anno nadaljuje Leonova izhodišča. Pri lastninski pravici poudari pozitivni pomen zasebne lastnine, hkrati pa svari pred individualizmom, ki ga

absolutno pojmovanje te pravice lahko povzroči. Po drugi strani pa more tudi zanikanje osebne narave lastninske pravice povzročiti kolektivizem, ki je lastnost komunizma. Pij je v okrožnici opozoril pred preveč absolutnim in hkrati relativnim dojemanjem pravice do zasebne lastnine.

Ista okrožnica opredeli tudi dvojno naravo lastnine, ki je individualna in socialna, pri tem pa opozarja: ko kdo »zanika ali oslabi socialni in javni značaj lastninske pravice, zaide v tako zvani individualizem /.../, če pa kdo zanika ali oslabi zasebni in individualni značaj iste pravice, zaide v kolektivizem. Kdor nima tega pred očmi, drvi naravnost med čeri moralnega, pravnega in socialnega modernizma.« (79) V obdobju sholastike je že Akvinski opredelil vlogo, ki jo ima zasebna lastnina: ta lastnina namreč omogoča učinkovitejše gospodarjenje.

Leta 1991, v času globokih političnih sprememb v Vzhodni Evropi, okrožnica *Centesimus annus* nadaljuje kritiko socialističnega sistema in rešitev, ki jih je ta sistem ponujal kot odgovor na delavsko vprašanje. Glede zasebne lastnine okrožnica povzema tradicijo prejšnjih. Eden od njenih pomenov je določanje nove oblike lastnine, »ki ni nič manj važna kakor posest zemlje. To je posest znanja, tehnike in odprtih možnosti. Bogastvo industrijskih držav temelji v veliko večji meri na tej obliki lastnine kakor na naravnih virih.« (585)

Zasebna lastnina je torej pomembni temelj družbenega in ekonomskega življenja posameznika, poudarjena pa je tudi njena socialna narava, pri tem pa »zasebna lastnina ali neka posest zunanjih dobrin zagotavljata vsakomur nujno potrebno področje za osebno ali družinsko samostojnost, treba je nanju gledati kot na razširitev človeške svobode. Zasebna lastnina pa ima po svoji naravi tudi socialno razsežnost, ki je utemeljena v načelu o skupnosti določenih dobrin.« (584)

Lastnina naj bi bila tudi produkt dela, ki je oplemenitil človeku dano zemljo. V okrožnici je poudarjeno, da je človeško delo kot »proizvodni dejavnik duhovnega in gmotnega bogastva vedno važnejše /.../. Delo je danes bolj kot kadarkoli prej delo z drugimi za druge.« (585) Poudarjen je solidarnostni vidik dela, ki vodi v skupno blaginjo, ta pa temelji na svobodnem in pravičnem gospodarstvu.

4. Delavska združenja

Leon VIII. je v *Rerum novarum* orisal družbeno stanje konec 19. stoletja, ko se Lje skokovito »razvila industrija in nova pota je ubrala tehnika, zato se je spremenilo medsebojno razmerje med gospodarji in delavci. Bogastvo se kopiči v rokah maloštevilne peščice, velika množica pa trpi pomanjkanje. Kakor se je okrepila delavska samozavest, tako je zrasel tudi čut za njihovo povezanost, poleg tega pa propada nravnost – in vse to je povzročilo izbruh družbene napetosti.« (39)

Okrožnica je opredelila pomen – na krščanskih vrednotah ustvarjenih – delavskih združenj oziroma sindikatov, ki so pomemben člen ščitenja delavskih pravic. Temeljijo na naravnem pravu in na svobodni pravici do združevanja, zato jih je treba »organizirati in voditi, da bodo najprimernejše orodje in najbolj pripravno

sredstvo za uresničevanje tega, za kar so postavljena, namreč da posamezniki prek njih dosežejo kar največ telesnih, duhovnih in premoženjskih dobrin» (61).

Poudarjanje pomena združevanja delavcev je pomembno vplivalo na celotno industrijsko stvarnost in na snovanje katoliškega delavskega gibanja. Za nekatere je bila *Rerum novarum* najostrejša obsodba krutega kapitalizma, ki jo je postavila konservativna avtoriteta, kakor je Cerkev.

Quadragesimo anno dodatno poudari pravice delavcev. Družbena struktura mora stati na temeljih najučinkovitejšega družbenega delovanja, delavcem pa mora biti zagotovljen dohodek, ki jim omogoča normalno preživetje. Ker so za ustvarjanje podjetniškega in družbenega bogastva ključni prav delavci, je Pij poudaril pomen pravične razdelitve kapitala tako med delavce kakor med lastnike. Lastnikom mora biti omogočeno normalno gospodarjenje, kapital pa naj se porazdeljuje tako, da ni oškodovana splošna blaginja družbe, kajti »po tem zakonu socialne pravičnosti ne sme en razred drugega izključevati od deleža dobrin. Proti temu zakonu greši torej razred bogatih, ki je v svojem bogastvu tako rekoč brez skrbi, a misli, da je pravi red tisti, ki daje vse njemu, delavcem pa nič.« (83)

Okrožnica, drugače odločno v obrambi delavskih pravic, zavrne prevratniški način borbe delavcev za njihove pravice, saj se »razred proletarcev, ki je razdražen zaradi krivic in se le preveč nagiblje k temu, da bi, četudi na zli način, izvojeval in maščeval samo svojo pravico, ki se je zaveda ter lasti vse sebi, češ da je vse delo njegovih rok« (83). Pij je jasno opozoril na problem nasilne emancipacije delavstva proti lastnikom kapitala, ki lahko vodi v družbeno krivičnost in v kršenje pravice do zasebne lastnine.

Za doseganje družbene pravičnosti si je treba »z vsemi silami prizadevati, da se bo vsaj v bodoče pridobljeno bogastvo nabiralo le po pravičnem razmerju pri tistih, ki so bogati, in se v zadostnem obilju raztekalo med nje, ki delajo /.../, da bodo torej z varčnostjo množili družinsko imovino, povečano umno upravljali« (84).

V *Centesimus annus* je izpostavljena nujnost sindikalnih združenj, ki branijo delavčeve pravice. Ta združenja se trudijo, da bi delavcem izborila vsaj minimalno pravično plačo, hkrati pa so tudi kraj, kjer se »mora uveljaviti delavčeva osebnost. Prispevali naj bi tudi k temu, da bi razvili pristno delavsko kulturo in delavcem omogočili polno človeško udeleženo na življenju podjetja.« (574)

Okrožnica opozarja na kršitve delavskih pravic in na gospodarsko nazadovanje, ki je prispevalo k zatonu totalitarnih sistemov 20. stoletja. Janez Pavel II. je v okrožnici poudaril, da pri tem »ne gre samo za tehnično vprašanje, temveč še bolj za posledice kršitve človekovih pravic do gospodarske pobude, lastnine in svobode na gospodarskem področju« (579). Omenjeni razlogi so vplivali na to, da so totalitarni družbeni sistemi doživeli notranji (strukturni) in ne od zunaj povzročeni propad.

Danes postaja človek sam »odločilni proizvodni dejavnik, to pomeni njegova znanstvena sposobnost, sposobnost za solidarno organizacijo in zmožnost, da znanja in zadovoljuje potrebe drugih« (586). Ekonomski sistem mora biti zato ute-

meljen na človeku in na njegovih potrebah, prav tako pa na svobodnem tržišču, ki »je najučinkovitejše sredstvo za naložbo virov in zadovoljitev potreb« (587).

Benedikt XVI. je v *Caritas in veritate* zapisal, da je ločevanje na profitna in ne-profitna podjetja nekaj, kar se že in se bo še bolj spreminjalo. Menil je, da to razlikovanje »ne more več predstavljati celotne resničnosti niti učinkovito usmerjati prihodnosti. V zadnjih desetletjih se je zelo razširilo obsežno vmesno območje med tema vrstama podjetij.« (2009, 89)

Podjetja, ki so zmožna služiti skupnemu dobremu, bodo morala imeti vse večjo vlogo. Če bi hoteli priti »do gospodarstva, ki bi v bližnji prihodnosti znalo služiti skupnemu dobremu narodov in vsega sveta, je potrebno upoštevati širši pomen podjetništva« (77). To je takšno podjetništvo, ki je zmožno povezovanja dobičkonosnosti s humanitarnimi in obče koristnimi nameni.

Dobiček mora prispevati k večji blaginji vseh vpletenih in ne sme biti rezultat odtujitve prevelikega dela presežne vrednosti, ki jo ustvari delavec. Dobiček ni vrednota sam po sebi in je koristen samo, »če je kot sredstvo naravnano k cilju, ki je smiseln tako za proizvodnjo kakor za uporabo. Zasledovanje dobička zaradi nje-ga samega na račun slabega izdelka in brez želje po skupnem dobrem kot zadnjem smotru tvega, da bo uničevalo bogastvo in ustvarjalo revščino.« (39)

Caritas in veritate prav tako svari pred tveganimi finančnimi naložbami, kadar za njimi tiči neodgovorno upravljanje podjetniških sredstev, zato je treba »preprečiti, da bi se finančna sredstva uporabljala za tvegane naložbe in da bi podlegli skušnjavi podleganja za kratkotrajnim dobičkom, zanemarili pa dolgoročno delovanje podjetja, njegovo vlogo v realni ekonomiji in primerno ter usklajeno delovanje pospeševanja gospodarskih pobud tudi v državah, potrebnih razvoja« (75).

Dobiček ima vlogo realnega stanja in poslovanja podjetja, vendar ne sme biti edino merilo uspešnosti, saj mora podjetje hkrati graditi tudi na dostojanstvu in na pravicah zaposlenih, katerih upoštevanje poleg naravnih dejavnikov dolgoročno vpliva na njegovo uspešnost. Podjetje torej ne sme biti zgolj družba kapitala, temveč »občestvo ljudi, katerih cilj je osvoboditev in celovit napredek človeštva« (Juhant in Valenčič 1994, 595).

Vprašanje danes ne sme biti več samo produkcija zadostne količine dobrin, temveč tudi »kakovost izdelanih in potrošnih dobrin, kakovost zahtevanih uslug, kakovost okolja in življenja nasploh« (589). Trajno gospodarstvo je samo prvina človekove svobode in mu mora biti podrejeno. Človeku mora omogočati, da se preživlja, nikakor pa mu ne sme biti človek podrejen.

Delavska združenja imajo danes pomembno vlogo, hkrati pa se kaže problem prevelikega poseganja v tržna razmerja in politizacija njihovega smotra. Minimalna dogovorjena plača lahko povzroči brezposelnost tistih, ki niso člani sindikata in morajo delo iskati drugje, tam pa se (zaradi večjega povpraševanja po delu) plače lahko znižajo.

Reynolds je opozoril na to, da lahko sindikati delavca dolgoročno pravzaprav celo osiromašijo, saj onemogočajo strukturne spremembe in preusmerjanje go-

spodarstva v druge panoge (1987, 46). Izjema so zelo dobičkonosne in hitro rastoče gospodarske panoge, v katerih zahteve sindikalne minimalne plače praviloma ne bi povzročile takšnih posledic (Woods 2005, 74). Delavska združenja, ki bi delovala na temelju prostovoljstva in opozarjala na kršitve delavskih pravic, ne bi čezmerno posegala v tržna razmerja in v določanje pravične plače (Hazlitt 2007, 141).

5. Vloga države

Rerum novarum poudari pomen, ki ga ima država: ustvarjati mora pravni red, varovati zasebno lastnino in skrbeti za potrebe revnih. Predvsem pa mora poseči vmes, ko je to potrebno, da »obrzda hujskače ter obvaruje nrvnost delavcev pred pogubnimi teorijami, zakonite gospodarje pa pred nevarnostjo ropa« (Juhant in Valenčič 1994, 54–55). Seveda pa mora biti oblast države omejena.

V *Quadragesimo anno* je opredeljena vloga države, ki mora igrati vlogo prerazdeljevalca družbenih dobrin. Javna oblast ima pri tem dolžnost, da v »luči naravnega in božjega zakona natančneje določiti, kaj je pri rabi dobrin njim, ki imajo posest, dovoljeno in kaj jim je prepovedano, da se upoštevajo zahteve obče blaginje« (80).

Oblast države mora biti omejena in v sozvočju z načeli naravnega prava, ki »mora vedno ostati nedotaknjeno in neprekršeno in ga tudi država ne sme odpraviti, zakaj človek je prej kot država /.../. Zato je modri papež izrekel, da državi tudi ni dovoljeno, da tako rekoč izčrpa zasebno imetje z nesorazmernimi davki in bremenimi.« (80) Če je cilj oblasti splošno blagostanje, je tudi njeno delovanje v korist državljanov in ni v nasprotju z naravnim pravom, saj država ne »odpravlja zasebne posesti, ampak jo štiti, ne slabi zasebne lastnine, ampak jo krepi« (81).

Centesimus annus opredeli vlogo države (čeprav papež priznava vlogo in prednosti tržnih sil in mehanizmov): braniti mora skupne dobrine (npr. naravno in človeško okolje), ki jih izključno tržni mehanizmi ne morejo ohraniti. Skrbeti mora za razmere, ki sploh omogočajo človekovo (tudi ekonomsko) uresničevanje. Mišljene so predvsem pravne (protimonopolna, davčno spodbudna vloga), socialne (skrb za najšibkejše) in obrambne vloge države. To so torej tiste dobrine, s katerimi se ne sme trgovati in niso zgolj blago (592).

Okrožnica nadalje svari pred pretirano državno vlogo, če »neposredno posega in jemlje družbi njeno odgovornost, povzroča izgubo človeške energije in napihovanje državnega aparata, ki ga vodi bolj birokratska logika kakor prizadevanje, da bi prejemnikom služili« (599). Ista okrožnica nadalje ločuje med posredno in neposredno vlogo države. Posredno skrbi za institucionalno okolje, ki mora biti spodbudno za gospodarski razvoj, medtem ko neposredno vzpostavlja sistemsko skrb za najšibkejše (socialno državo).

V *Caritas in veritate* je Benedikt XVI. zapisal, da bi bilo smiselno vlogo politične oblasti ponovno premisliti, saj se »tudi po zaslugi sedanje gospodarske krize, ki

državne politične oblasti naravnost sili k odpravljanju napak in nepravilnega delovanja – zdi bolj stvarno prevrednotenje njihove vloge in moči, ki ju bo treba zopet modro pretehtati in na novo ovrednotiti, da se bodo tudi z novimi vzorci vodenja pripravljene soočiti z izzivi sedanjega sveta» (2009, 44).

Omenjena je napredna ideja političnega povezovanja na svetovni ravni, ki je zaradi informacijske in gospodarske povezanosti sveta vse bolj aktualna. Takšno vlogo bi lahko imela svetovna politična oblast, ki bi se učinkoviteje soočala z ekonomskimi krizami svetovnih razsežnosti, vendar pa bi moralo njen položaj urejati pravo (122). Sodelovanje in odgovornost naj bosta sestavni del prepletenega svetovnega sistema.

Okrožnica poudarja, da mora biti vloga politične oblasti v vsakem primeru ohranjena, pri tem pa je država pomembna zato, ker zagotavlja pravni in institucionalni okvir (77). Benedikt XVI. je zavrnil smernice, ki vodijo v slabljenje socialne varnosti zgolj zaradi zahtev mednarodne in ekonomske konkurenčnosti, saj morajo »sistemi socialne varnosti in socialne podpore /.../ trdo delati za resnično družbeno pravičnost znotraj zelo spremenjenih družbenih sil; v prihodnosti pa bodo morali še bolj« (45).

6. Sklep

Katoliške družbene okrožnice so vse pomembnejši glas proti nastopu ekonomizma, kakor ga je opredelil Janez Pavel II., ekonomizma namreč, ki v praksi pomeni nadvlado ekonomije v razmerju do drugih družbenih sfer, na primer religije. Okrožnice vzpostavljajo družbeno etiko na postulatu absolutnega dostojanstva posameznika in njegovih temeljnih pravic.

Vendar to nikakor ni relativizacija političnoekonomskih konceptov in idej, ki so se razvijali skozi zgodovino. Zasebna lastnina ima pomembno vlogo pri udejanjanju posameznikove svobode, prav tako je politična oblast poklicana k uresničevanju sistemskih rešitev in socialne mreže, ki ščiti najšibkejše člane družbe. Nadalje je poudarjena vloga zasebne podjetniške pobude, ki pomembno prispeva k ekonomski blaginji družbe, a pri tem okrožnice opozarjajo na socialno razsežnost podjetniškega in profitnega sektorja družbe.

Solidarnost ne sme biti zgolj stvar socialne države, temveč se mora izražati tudi v samoiniciativnem humanitarnem delovanju posameznikov in v solidarnih medčloveških razmerjih. Premoženje, dobiček in podjetniško delovanje so moralnoteološko sami po sebi nevtralni fenomeni, ključen pa je odnos do njih in odgovorno ravnanje z njimi.

V splošnem je možno izpostaviti nekaj ključnih poudarkov, ki nastopajo v družbenih okrožnicah in sooblikujejo katoliško družbeno učenje. Med njimi so: splošna namembnost dobrin, moralna prednost skupnega dobrega pred posameznikovimi koristmi, dolžnost oblasti, da poskrbi za ekonomsko najšibkejše člane družbe, solidarnost, subsidiarnost, spoštovanje zasebne lastnine, plača, ki omogoča preži-

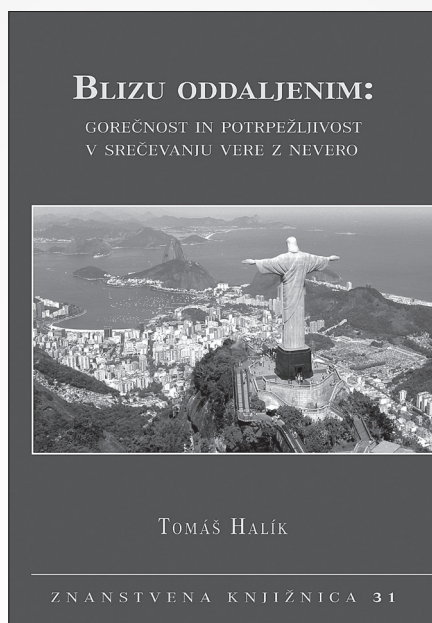
vetje in varčevanje, dostojanstvo vsakega človeka, pomoč nerazvitim državam in še marsikaj.

Sporočilo okrožnic je danes pravzaprav tako pomembno, kakor je bilo v obdobju izida *Rerum novarum*. Globalno gledano, so danes množice še vedno vpete v nepravična ali izkoriščevalska ekonomska razmerja, in to ne samo v nerazvitih državah, v katerih pogosto ne obstajajo trdni pravni okviri. Tudi v razvitem svetu je »fleksibilnost delovne sile« velikokrat le krinka za delovna razmerja, ki zlorablajo človeško dostojanstvo. Primat ekonomije nad družbenimi sferami ni le opis iz marksističnih učbenikov, temveč vsakodnevna stvarnost sveta, v katerem finančni kapital vse bolj obvladuje družbene odnose.

Vrednote družbenih okrožnic bi morale biti bolj upošteevane v poslovni in v ekonomski stvarnosti, to pa bi verjetno tudi pomenilo večjo varnost pred ekonomsko-finančnimi krizami. V današnjem svetovnem kontekstu so vse bolj pomembna sporočila, ki razglašajo temeljno resnico: ljudje morajo biti vedno obravnavani kot cilj sam na sebi in nikoli kot sredstvo.

Reference

- Benedikt XVI.** 2009. *Ljubezen v resnici* [*Caritas in veritate*]. Okrožnica. Ljubljana: Družina.
- Frančišek.** 2013. Govor novim veleposlanikom pri Svetem sedežu. Vatikan, 13. 5. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/may/documents/papa-francesco_20130516_nuovi-ambasciatori.html (pridobljeno 5. 6. 2014).
- Gavin, Joseph B.** 1997. Catholic Social Teaching: 1891–1975. *Promotio Iustitiae*, št. 66. http://www.sjweb.info/documents/sjs/pj/docs_pdf/PJ66.ENG.pdf (pridobljeno 12. 3. 2014).
- Hazlitt, Henry.** 2007. *Economics in One Lesson*. New York: Three Rivers Press.
- Juhant, Janez, in Rafko Valenčič, ur.** 1994. *Družbeni nauk cerkve*. Celje: Mohorjeva družba.
- Misner, Paul.** 1991. *Social Catholicism in Europe*. New York: Crossroad.
- Niebuhr, Richard H.** 1951. *Christ and Culture*. New York: Harper and Row.
- Pesch, Heinrich.** 2000. *Liberalism, Socialism and Christian Social Order*. Lewiston: Edwin Mellen Press.
- Piketty, Thomas.** 2014. *Capital in the Twenty-First Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Reisman, George.** 1996. *Capitalism*. Ottawa: Jameson Books.
- . 2003. The Free Market and Job Safety. *Mises Daily*, 20. 1. http://mises.org/freemarket_detail.aspx?control=436 (pridobljeno 12. 3. 2014).
- Reynolds, Morgan O.** 1987. *Making America Poorer: The Cost of Labor Law*. Washington: Cato Institute.
- Ryan, John A.** 2009. *A Living Wage*. Washington: Bibliolife.
- Woods, Thomas E.** 2005. *The Church and the Market: A Catholic Defense of the Free Economy*. Lanham: Lexington Books.



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

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

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

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)

Bogoslovni vestnik 74 (2014) 3, 385—397

UDK: 27-732.3"1438/1449"

Besedilo prejeto: 5/2014; sprejeto: 9/2014

Simon Malmenvall

Florentinski koncil (1438–1439): uspehi in neuspehi reševanja uniatskega vprašanja

Povzetek: Florentinski koncil velja s katoliškega zornega kota za sedemnajstega od enaindvajsetih vesoljnih (ekumenskih) cerkvenih zborov. V času moralne in pravne krize papeštva se je usmeril k dokončni ukinitvi razkola (shizme) med katoliško in pravoslavno Cerkvijo, ki sta bili uradno ločeni od leta 1054 dalje. Na koncilu, sklenjenem z zmago katoliških stališč in z okrepitvijo vloge papeža, so dosegli združitev (unijo) pravoslavnih cerkvenih struktur s katoliško Cerkvijo. Kljub velikim pričakovanjem unija dejansko nikoli ni zaživela, saj se ji je pravoslavna stran že kmalu po povratku v domovino odpovedala. Zasedanja v Firencah so potekala pod vplivom politične šibkosti bizantinskega cesarstva zaradi prodiranja osmanskih Turkov in ob naklonjenosti nekaterih bizantinskih intelektualnih krogov do tedanje zahodne (pretežno) sholastične teologije.

Ključne besede: florentinski koncil, unija, uniatstvo, papeštvo, humanizem, Bizanc

Abstract: **The Council of Florence (1438–1439): Successes and Failures in Settling the Issue of East-West Union**

The Council of Florence is considered – from the Catholic point of view – the seventeenth of the twenty-one general (ecumenical) councils. As it was held at a time when the institute of papacy was undermined by a crisis both moral and that of its legal system, the main objective of the council was to eradicate the break between East and West, which was the result of the Great Schism of 1054, for good. The council, at the end of which the Catholic arguments emerged victorious and the role of papacy was strengthened, saw creating a union between the Orthodox Church structures and the Catholic Church. Expectations were quite high, yet the days of the union were already numbered since the Orthodox party renounced it shortly after arriving back home. The Council of Florence was influenced by two important factors: by the political weakness of the Byzantine Empire caused by the expansion of the Ottoman Turks and by the affinity some of the Byzantine intellectual elite had with the Western (mainly) scholastic theology of the time.

Key words: Council of Florence, East-West union, papacy, humanism, Byzantium

1. Izhodišče

Članek je zastavljen kot obravnava glavnih cerkvenopolitičnih dogodkov in teoloških tokov, bistvenih za razumevanje florentinskega koncila (1438–1439), s katoliškega zornega kota sedemnajstega ekumenskega cerkvenega zbora.¹ Osrednji izid florentinskega koncila je bil uradni zaključek skoraj štiristoletne shizme med zahodnim in vzhodnim delom nekoč pravno enotne Cerkve. V povezavi s skoraj sočasnim zasedanjem v Baslu in v Ferrari (1431–1449) je privedel tako do konsolidacije instituta papeštva kakor tudi začasne sprave med katoliško (v bizantinskih virih »latinsko«) Cerkvijo na eni strani in pravoslavno (v zahodnih virih »grško«) Cerkvijo² skupaj s posameznimi orientalnimi, tako imenovanimi predkalcedonskimi Cerkvami na drugi strani. Navezujoč se na nekatere poglede sodobnega zgodovinopisja, je dinamika florentinskega koncila pogojena z medsebojnim učinkovanjem intelektualnega in političnega konteksta poznega Bizanca³ – poglaviti idejni razlog za cerkveno združitev je tako prepoznan v naraščanju zanimanja dela bizantinske cerkvene elite za zahodno (pretežno sholastično) teologijo, poglaviti pragmatični razlog pa v bizantinskem iskanju vojaške pomoči katoliškega Zahoda pri obrambi pred Osmanskimi Turki (Bryer 2008, 856; 862–864; Gregory 2010, 374; 386–389). Omenjeni interpretativni okvir se nekoliko razlikuje od podarkov starejšega zgodovinopisja, ki se je bolj osredotočalo na večstoletno kontinuiteto prizadevanja za dosego sprave (Geanakoplos 1959, 324–327; Meyendorff 1983, 93–97). Za raziskovanje s florentinskim koncilom neposredno povezanega intelektualnega in političnega dogajanja je potrebno upoštevati tri najbolj izčrpne vire:⁴ uradno katoliško zbirko poročil o razpravah in dekretov v obliki papeških bul z naslovom *Acta Graeca Concilii Florentini*, napisano v grščini, z dodanim latinskim prevodom, latinsko pričevanje v obliki dialoga, ki ga je sestavil papeški odvetnik Andrej iz florentinske cerkve Santa Croce, in v grščini napisane spomine bizantinske strani izpod peresa Silvestra Siropulusa, enega od udeležencev koncila in glavnega stolnega duhovnika konstantinopelske sv. Sofije (Geanakoplos 1959, 326; 336).

¹ Latinski odlomki iz razprav in sklepov tega koncila, ki jih je prevedel avtor, so vzeti iz drugega dela 2. zvezka znanstvenokritične izdaje virov za enaindvajset ekumenskih cerkvenih zborov v uredništvu Fredericka Lauritzena: *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta: editio critica – The General Councils of Latin Christendom: from Basel to Lateran V (1431–1517)*. Način navajanja sledi razporedi v omenjeni izdaji (ime koncila, zasedanje, datum v oklepaju, vrstica), na primer *Concilium Florentinum*, Sessio VI (6. iul. 1439), 990. Kjer so v uporabljenih latinskih odlomkih deli biblijskih besedil, je njihov slovenski prevod narejen po latinski različici vira.

² Izraza katoliški in pravoslavni sta rabljena glede na ustaljeno moderno pojmovanje, čeprav sta s teološkega gledišča to sinonima; v obeh je zajeta tako pravovernost/ortodoksost kakor vesoljnost/katoliškost (Meyendorff 1983, 97–99; 212–213; Luttrell 2008, 853; Ostrogorski 1961, 67–8).

³ Splošno poznani, toda anahronistični izraz Bizanc je skupaj z njegovimi izpeljankami rabljen zaradi večje razumljivosti. Bizantinski cesarji in konstantinopelski patriarhi so sebe sicer označevali za rimske, bizantinska država pa je v očeh njene posvetne in cerkvene elite veljala za nadaljevanje rimskega cesarstva kot krščanski svetovni imperij.

⁴ Za podrobnejšo seznanitev gl. doslej najboljše znanstvenokritično obdelavo virov, ki se nanašajo na florentinski koncil: Pontificium institutum orientalium studiorum, ur., *Concilium Florentinum. Documenta et scriptores*, zv. 1–11 (1940–1976).

2. Ozadje koncila

Kljub razkolu med vzhodno in zahodno Cerkvijo leta 1054 se je enotnost krščanskega sveta ponovno vzpostavila kar trikrat. Prvič je bila unija sklenjena leta 1274 na koncilu v Lyonu, s katoliškega zornega kota štirinajstem vesoljnem cerkvenem zboru, ko se je nad njo še posebno navduševal bizantinski cesar Mihael VIII. Paleolog (1259–1282). Naslednja unija je bila dogovorjena leta 1369 in je nastala s sporazumom med papežem Urbanom V. (1362–1370) in cesarjem Janezom V. Paleologom (1341–1376) v Rimu. Tretjič in zadnjič sta se Cerkvi združili leta 1439 na koncilu v Ferrari in v Firencah, ko je svečano izjavo o uniji v imenu »grške« strani podpisal cesar Janez VIII. Paleolog (1425–1448), v imenu »latinske« pa papež Evgen IV. (1431–1447). Skupne značilnosti vseh treh sklenitev unije so: začasnost oziroma kratkotrajnost, saj se ji je vsakič uprla večina bizantinske duhovščine z družbeno vplivnim meništvom na čelu, ki je spodbujalo ljudske nemire in tako naposled doseglo zavrnitev združitve; uklonitev pravoslavne strani katoliškim zahtevam, naposled vselej prepoznanih za pravoverne; odločilna vloga cerkvene in posvetne bizantinske intelektualne elite, ki je bila zaradi svojega povezovalnega duha in simpatij do zahodne (pretežno sholastične) teologije nazorska opora pri oblikovanju kompromisne pravovernosti; pragmatično iskanje vojaške pomoči na Zahodu v boju zoper močno oslajeno cesarstvo ogrožajočih islamskih osmanskih Turkov. V bizantinskih očeh je bila prav unija nujni pogoj za uresničitev papeževega poziva k poenotenju zahodnih vladarjev, nad katerimi je imel duhovno avtoriteto, in za organizacijo splošne križarske vojne proti muslimanskim »nevernikom«, s tem pa za rešitev propadajočega krščanskega cesarstva na Vzhodu. Posebnost florentinskega koncila je bila v številčni skoraj izenačenosti (simbolni enakovernosti) obeh delegacij in v temeljitih teoloških razpravah, ki so onemogočale hitro sprejemanje rešitev (Ostrogorski 1961, 496; 499–500; 506; 515–517; Gregory 2010, 374; 386–389; Geanakoplos 1955, 324–326; McGuckin 2011, 22; Lauritzen 2013, 1164–1165; Angold 2006, 66–70; Meyendorff 1983, 91).

Medsebojno izobčenje iz občestva pravovernih je temeljilo na razlikah pri intelektualnem razlaganju in liturgičnem izražanju skupne vere, izvirajočem še iz pozne antike (Chadwick 2005, 7; 12–13; Meyendorff 1983, 91). Te razlike so do začetka 2. tisočletja prerasle v doktrinarno neskladje, predvsem pri dveh zahtevnih tematikah. Prva je zadevala spremenjeno formulacijo o izhajanju Svetega Duha v nicejsko-carigrajski veroizpovedi. Pravoslavna stran je ohranjala prvotno omembo o izhajanju Svetega Duha izključno iz Boga Očeta in ob različnih priložnostih poudarjala načelo o posredniški vlogi Sina (»iz Očeta preko Sina«), katoliška pa je zagovarjala hkratno izhajanje »iz Očeta in Sina«, zaradi česar je uradno od leta 1014, od papeža Benedikta VIII. (1012–1024) dalje v veroizpoved vključevala dodatek »in Sina« (*ex Patre Filioque procedit*). Druga tematika je veljala določanju pristojnosti rimskega škofa zunaj njemu neposredno podrejenega kanoničnega ozemlja. Pravoslavna stran je zastopala stališče o zgolj častnem prvenstvu rimskega škofa kot naslednika apostola Petra (»prvega med enakimi«) in o sinodalnem načelu v odnosu do vseh škofov (»očetov«), ki naj se kot nadzorniki nekega določenega

cerkvenega ozemlja zbirajo okrog petih osrednjih patriarhov, hierarhov petih najuglednejših cerkvenih središč – Rima, Konstantinopla, Aleksandrije, Antiohije in Jeruzalema. Pentarhija, teorija o petih patriarhatih, se je dopolnjevala s povzdigovanjem prvih sedmih ekumenskih koncilov, po pravoslavnem prepričanju najpomembnejših dogodkov v zgodovini Cerkve, ki so na pobudo vzhodnorimskega cesarja ob navzočnosti škofov iz vseh predelov tedanjega krščanskega sveta soglasno opredelili nauk Cerkve. Katoliška stran je v nasprotju s tem zastopala stališče o realnem monarhičnem prvenstvu rimskega škofa, ki naj z urejevanjem doktrinarnih in organizacijskih zadev celotne Cerkve po zgledu Petrove vodilne vloge med apostoli in neodvisno od mnenja posvetnih oblastnikov postane zagotovilo cerkvene piramidalno zasnovane enotnosti (McGuckin 2011, 20–21; Geanakoplos 1955, 325–327; Lauritzen 2013, 1164–1165; Chadwick 2005, 246–249; Minnich 2008, 80; Meyendorff 1983, 91–92; 95; 97; 99).

Čeprav je v 14. in v 15. stoletju bizantinska država doživljala pospešen upad politične moči in izgubljala svoja lastna ozemlja, se je v tem obdobju znotraj njenih tako starih kakor novih meja večalo zanimanje za ponovno branje poganskih filozofov (predvsem Platona) in za sistematizacijo antičnega znanja. Skupaj s tem so se zaradi uspešnega prodiranja zahodnih sil, v prvi vrsti Benetk in Genove, ki so na nekdanjih bizantinskih obalah ustvarile skupek manjših »latinskih« držav in trgovskih kolonij, okrepile kulturne vezi med pretežno pravoslavnim jugovzhodnim Sredozemljem in zahodnimi središči, zlasti tistimi na Apeninskem polotoku. Vse več bizantinskih učenjakov se je namreč odločalo za potovanja na Zahod, kjer so nekateri od njih delovali kot profesorji na tamkajšnjih univerzah in kot prinašalci še nepoznatih antičnih del, z zahodne smeri pa so v Bizanc prihajali tisti, ki so se zanimali za zbiranje in preučevanje na Vzhodu ohranjenih antičnih, večinoma v grščini napisanih tekstov. Medsebojno spoznavanje na ravni kulture elit so pospeševali tudi dominikanski samostani in samostani manjših bratov, postavljeni v neposredni bližini bizantinskih pokrajin ali znotraj zahodnih trgovskih kolonij na območju cesarstva. Začetki humanističnega gibanja so bili tako v marsičem odvisni od mednarodnopolitičnega stanja v jugovzhodnem Sredozemlju in od nastavkov, ki so se najprej pokazali na »grških« tleh. Del tedanjih cerkvenih in posvetnih učenjakov, nekakšnih bizantinskih humanistov, zagovornikov tesnejših vezi med pogansko mislijo in krščanstvom (npr. sinkretična filozofija Gemista Pletona, enega od udeležencev florentinskega koncila), je občudoval tudi jasnost katoliške sholastične teologije. Slednja je bila dojeta kot popravek v tedanjem Bizancu prevladujoče mistične in do razuma nezaupljive meniške teologije, domnevno izkrivljajoče pravo krščansko sporočilo. V tem krogu sta med drugim delovala nicejski škof Besarion in kijevski metropolit Izidor, udeleženca florentinskega koncila, odločna zagovornika unije in prihodnja kardinala. Širjenje kroga »latinski« Cerkvi naklonjenih pravoslavnih učenjakov ni povzročilo le boljšega poznavanja katoliškega načina razmišljanja, temveč je istočasno poglobilo spore znotraj pravoslavne visoke duhovščine in se tako dolgoročno izteklo v najpomembnejšo oviro za uresničenje sklenjene florentinske unije. Bizantinski uniati, ki jih je imela nasprotna stran za izdajalce, se namreč prav zaradi cerkvene neenotnosti na domačih tleh niso mogli

zoperstaviti večinski konservativni pravoslavni struji (Tatakis 2001, 195–197; 238–40; Luttrell 2008, 796; 798–799; 801; 803–804; 808–810; Angold 2006, 66–70; Geanakoplos 1955, 326–327; Gregory 2011, 388–389; Lauritzen 2013, 1166; Bryer 2008, 862; 864; Minnich 2008, 59; 79; Gill 1959, 19–20).

Najpomembnejše gonilo sodelovanja med krščanskim Vzhodom in Zahodom je bilo v 15. stoletju – kljub izjavam o zaželeni ponovni cerkveni enotnosti – povsem politično: bizantinska stran je z unije želela doseči zahodno vojaško pomoč proti vse uspešnejši osmanski državi, papeška stran pa je unijo dojemala tako z vidika dejanskega nadzora nad pravoslavnimi kakor z vidika okrepitve papeževe vloge znotraj katolištva, ki je tedaj preživljalo splošno krizo. Med letoma 1377 in 1417 se je namreč katoliška Cerkev spoprijemala s tako imenovano zahodno shizmo, ko so se na Petrovem prestolu vrstili papeži in protipapeži. Zmedo istočasne vladanja treh papežev je z izvolitvijo novega rimskega škofa Martina V. (1417–1431) resda presegel koncil v Konstanci (1415–1418), s katoliškega zornega kota petnajsti vesoljni cerkveni zbor, ki pa mu ni uspelo utišati vse glasnejših zahtev po reformi instituta papeštva in Cerkve kot celote. V okviru reformnih prizadevanj in ob zavedanju, da je večdesetletno shizmo presegel prav cerkveni zbor, se je izoblikovalo vplivno konciliaristično gibanje. Opiralo se je na dekret *Haec sancta* (1415) iz Konstancie, ki je jamstvo za enotnost Cerkve pripisovalo odločitvam udeležencev cerkvenega zbora. Bilo je zgrajeno na prepričanju o ključni vlogi koncila pri vodenju Cerkve, na nujnosti rednih koncilskih zasedanj – s tem bi se okrepil vpliv škofov, pa tudi pritisk posvetnih vladarjev – in na njegovi nadrejenosti papežu tudi glede poseganja v cerkveno učiteljstvo. Spopad med papeško in konciliaristično strujo je imel dve posledici. Leta 1437 je papež Evgen IV. zaradi večinskega nepriznavanja monarhičnega načela papeštva prekinil zasedanje šestnajstega ekumenskega koncila v Baslu (1431–1449) in vse njegove morebitne nadaljnje sklepe že vnaprej razglasil za neveljavne. Papež je v Ferrari odprl nov koncil, na katerem naj bi se začela pogajanja o uniji z »grško« Cerkvijo. Pravoslavna stran je v kontekstu zahodnih razprav o povečanju moči koncila laže prisluhnila tako katoliškim kakor svojim lastnim pozivom po enotnosti, čeprav pri tem ni podprla konciliaristične struje, ki jo je vabila na svoje vzporedno zasedanje v Baslu, ampak se je odločila za dogovarjanje s papeško stranjo oziroma za prihod v Italijo. Pri tem se je po eni strani dosledno držala načela o častnem prvenstvu Petrovega naslednika in o petih patriarhatih (brez rimskega patriarha bi bila enotnost nemogoča), po drugi strani pa ji je Italija ustrezala zaradi večje geografske bližine. Izbor italijanskega mesta je bil koristen tudi za papeža: zaradi oddaljenosti od ozemelj onstran Alp, kjer so posvetni oblastniki v iskanju politične moči po večini izkazovali podporo konciliaristom, se je izognil vmešavanju necerkvenih veljakov (Geanakoplos 1955, 325; 328–329; Gregory 2010, 388; Chadwick 2005, 255–257; 261–262; Bryer 2008, 862–863; Angold 2006, 72; Black 2008, 67–72; 79; Gill 1959, 15; 17; 55–56; 84).

3. Koncil

Zasedanje florentinskega koncila je potekalo med 9. aprilom 1438 in 6. julijem 1439, do začetka leta 1439 je bilo v Ferrari, a se je nato (od 26. februarja 1439 dalje) zaradi izbruha kuge nadaljevalo v Firencah, v dominikanski cerkvi Santa Maria Novella. Začetek zasedanja pomeni naznanilo koncila kot ekumenskega, konec pa slovesna razglasitev unije z izdajo dekreta *Laetentur celi*, v katerem je mogoče že na začetku zaslediti misel, da naj bi bila unija dokaz delovanja Boga in ne kakršnihkoli političnih potreb.

»Naj se veseli nebo [*Laetentur celi*] in raduje zemlja (Ps 95,11). Posredi je namreč porušena stena, ki je ločevala zahodno in vzhodno Cerkev in mir in sprava sta se vrnila po *vogelnem kamnu Kristusu, ki je iz dvojega naredil eno* (2 Ef 20, 2, 14), po nadvse močni vezi ljubezni in miru, ki je združila obe steni in podelila nerazvezljivo in nerazdeljivo enotnost.« (*Concilium Florentinum*, Sessio VI (6. iul. 1439), 990–999)

»To so enostavno božja dela, ne nekaj, kar bi narekovala človeška krhkost; zato naj bodo sprejeta z izredno častjo in pospremljena z božjimi hvalnicami.« (*Concilium Florentinum*, Sessio VI (6. iul. 1439), 1041–1045)

Dekret je v grškem jeziku in v imenu pravoslavnega sveta prebral škof Besarion, v latinščini in imenu »latinske« Cerkve pa kardinal Giuliano Cesarini. Največji delež razprav na koncilskih zasedanjih je obsegalo obravnavanje vprašanja o izhajanju Svetega Duha (kontroverza *Filioque*), pri čemer je bila naposled sprejeta deklarativno kompromisna rešitev, sicer precej bližja katoliškemu pojmovanju: dodatek »iz Očeta in Sina« je bil sprejet kot veljaven in biblično-teološko utemeljen, starejša in hkrati sočasna vzhodna formulacija (»iz Očeta«) pa je bila dopuščena kot drugačen in dopolnjujoč način predlaganja iste vsebine. Katoliška različica veroizpovedi naj tako v nasprotju s pravoslavnimi predsodki ne bi zanikala Očeta kot prvega (monarhičnega) vzroka bivanja Svete Trojice, pravoslavna različica veroizpovedi pa naj v nasprotju s katoliškimi predsodki ne bi zanikala enega bistva vseh treh oseb Troedinega Boga.

»V imenu Svete Trojice, Očeta, Sina in Svetega Duha potemtakem s potrditvijo tega svetega vesoljnega florentinskega koncila določamo [mi – papež], naj v to resnico vere, ki naj tako koristi vsem, verujejo in ji pritrdijo vsi kristjani. Resnica vere je ta, da je Sveti Duh večno izhajajoč iz Očeta in Sina in ima svoje bistvo in svojo bit istočasno od Očeta in Sina in iz obeh večno izhaja po enem počelu in enem delovanju. Razgllašamo, da je to enako tistemu, kar pravijo sveti učitelji in očetje, in sicer, da Duh izhaja iz Očeta preko Sina.« (*Concilium Florentinum*, Sessio VI (6. iul. 1439), 1113–1127)

Slovesna razglasitev unije ob sklepu florentinskega koncila po pravici velja za zgodovinsko prelomno, in to zaradi soglasja vseh štirih vzhodnih patriarhatov, ki so se prvič po letu 787 (drugi nicejski koncil) prek svojih predstavnikov sestali z zahodno stranjo, kot posledica tega pa koncilu zagotovili dejansko ekumensko naravo. Obravnavani koncil je tako kljub uradnemu enostranskemu preklicu unije

leta 1484 v Konstantinoplu pomenil glas tudi celotne – tedaj za kratek čas že nekdanje – pravoslavne Cerkve. Koncilsko dogajanje je poleg tega učinkovalo kot obsežna kulturna izmenjava: razgrete razprave je namreč spremljalo nujno spoznavanje stališč, predsodkov in načinov razmišljanja nasprotne strani, pa tudi prenašanje nekaterih na Zahodu še neznanih del poganskih avtorjev – zlasti Platona in Aristotela ter vzhodnih cerkvenih očetov –, ki je prispevalo k nadaljnjemu razcvetu humanističnega gibanja. Pri tem se je po koncu koncila med drugim izkazal nekdanji nicejski škof kardinal Besarion, ki je svojo bogato rokopisno zbirko zapustil beneški knjižnici.⁵

Že na samem začetku, še pred otvoritvijo zasedanja v Ferrari, je nastopila nevarnost, da prizadevanje za enotnost ne bo obrodilo sadov. Na dan je izbruhnila težava medsebojnega nepoznavanja – vsaka stran je drugo videla kot tujo. Nastal je resen spor protokolarne narave, ki je razkril globino kulturnih razlik med Vzhodom in Zahodom, saj je konstantinopelski patriarh odločno zavrnil zahteve papeških odposlancev, naj ob slavnostnem vhodu v Ferraro pred papežem poklekne in mu poljubi stopala. Patriarh, čigar grožnja z odhodom je naposled prevladala, je rimskemu škofu ponudil bratski objem, izpričujoč zgodnje krščansko in pozneje pravoslavno razumevanje naslednika sv. Petra kot prvega patriarha med drugače enakovrednimi člani škofovskega zbora. Izvor tovrstne tako protokolarne kakor teološke spornosti je bil v drugačnem odnosu do cerkvenih reform oziroma v drugačnem razmerju med tradicijo in »inovacijo«. Če se je za katoliško Cerkev iz stoletja v stoletje kakršnakoli sprememba – tudi na področju praviloma stabilne opredelitve veroizpovedi – vedno bolj povezovala s papeževo voljo, so pravoslavni škofje in teologi poudarjali »stalni« značaj Cerkve, ki naj temelji na Svetem pismu, na delih cerkvenih očetov in na sklepih sedmih ekumenskih koncilov. Nekaj podobnega se je zgodilo tudi glede mesta sedežev v ferrarski stolnici ob zadnjih pripravah na zasedanje: »latinska« stran je zahtevala postavitev papeškega prestola na sredino cerkve, »grška« pa prestol izključno za cesarja, saj je bil po njenem prepričanju oziroma zgledu sedmih ekumenskih koncilov pobudnik in usmerjevalec koncilov nihče drug kakor le cesar. Spor se je rešil s popustitvijo »Latincem« – postavljena sta bila resda dva prestola, a je bil papežev višji od cesarjevega. Istovrstna diskretna neenakovrednost med papežem in cesarjem se je izrazila pri podpisu razglasitve o uniji, na kateri sta slovesni dokument v imenu svojih delegacij res podpisala oba, a papež kot prvopodpisani (Geanakoplos 1959, 329–330; 334; Chadwick 2005, 264; Siecienski 2010, 151–152; 169; Gill 1959, 98–100).

Drugačen odnos do cerkvenih reform je bil nasploh glavna ovira pri iskanju skupnega jezika. Ključna utemeljitev pravoslavne strani se je opirala na dobesedno nespremenljivost odlokov sedmih ekumenskih koncilov in del cerkvenih očetov, pri tem pa se je najtežavnejši dodatek »in Sina« kazal kot prelomitev zvestobe krščanski resnici, ki jo je bila Cerkev dolžna ohranjati. Ker sta se Janez VIII. Paleolog in konstantinopelski patriarh zbala, da bo prav vztrajanje pri nespremenljivosti

⁵ Splošna predstavitev rezultatov florentinskega koncila, v katero je zajeto sedem odlomkov iz dekreta Laetentur celi, je povzeta po: Lauritzen 2013, 1164–1166; Geanakoplos 1955, 331; 335; Black 2008, 72; Chadwick 2005, 266; 270; Siecienski 2010, 163; Gill 1959, 109; 120–121; 198–199.

nicejsko-carigrajske veroizpovedi preprečilo sklenitev predvsem s političnega vidika potrebne unije, sta kot tedaj vodilni osebnosti pravoslavnega sveta v svojih lastnih vrstah podprla kompromisom in zahodni teologiji naklonjeno strujo, katere glasniki so prevzeli katoliško razumevanje tradicije. Ta struja naj bi bila naravnana k vedno globljemu pojasnjevanju nespremenljivih resnic, odvisnih od »prave« vsebine in ne od »pravih« (vselej istih) besed. To dejanje je resda prineslo kratkoročni uspeh sklenjene unije, a je hkrati poglobilo razdor znotraj bizantinske visoke duhovščine, dolgoročno pa zmago konservativne oziroma meniške struje, ki je ves čas poudarjala pretkanost »Latincev«, izkoriščevalcev bizantinske politične šibkosti, in naivnost uniato. Med kompromisnimi uniati sta bila najbolj dejavna nicejski škof Besarion in laiški aristotelski učenjak Georgij Sholarij (prihodnji konstantinopelski patriarh Genadij), ki sta vse bolj pritrjevala glavnima katoliškima govornikoma, kardinalu Cesariniju in rodoškemu škofu Andreju. Na drugi strani se je kot vnet zagovornik konservativne drže najbolj izpostavil efeški škof Mark Evgenik, ki je svoje upiranje uniji prignal do konca, saj drugače od vseh preostalih udeležencev koncila ni prispeval podpisa pod dekret *Laetentur celi* (Chadwick 2005, 264; 266; 268; 270; Siecienski 2010, 152–153; Gill 1959, 114–115; 145; 149; 151–152; 161–162; Meyendorff 1983, 112; Minnich 2005, 59; 78–79; Angold 2006, 73–74).

Beganje v neskončnem labirintu argumentov in protiargumentov pri ključnem doktrinarjem vprašanju (izhajanje Svetega Duha) je razkrilo izrazito odstopanje na pojmovni ravni. Čeprav sta obe delegaciji ponavljali svojo privrženost istim virom, to je koncilom in razlagam cerkvenih očetov, ki sta jih imeli za svete in niti najmanj protislovne, se omenjeno odstopanje glede legitimnosti katoliškega dodatka *Filioque* še zdaleč ni natančno razrešilo, temveč le prikrilo. Katoliška teologija je bila s svojim – v primerjavi z grško tradicijo – filozofsko manj pretanjenim latinskim izrazoslovjem osredotočena na istovetnost bistva Svete Trojice – Sveti Duh naj bi bil z Očetom in Sinom eno in zato tudi iz njiju izhajajoč –, pravoslavna teologija pa je izpostavila razlikovanje med isto bitjo (ena »uzija«) in posebnostjo/samostojnostjo bistva oseb (tri »hipostaze«) Trojice. Pri tem je prepoznavala njeno počelo, ki naj bi bil edinole Oče, iz katerega potem nujno izhajata preostali dve osebi: Sveti Duh naj bi tako izhajal iz Očeta in bil posredovan prek Sina. Težava pri iskanju skupnih odgovorov ni bila le strogo teološko vezana, ampak je bilo v igri tudi iskanje osebnega prestiža. »Latinski« razpravljalci bi z opustitvijo dodatka *Filioque* prikrito priznali večstoletno zmoto Zahoda in to bi prineslo okrnitev ugleda instituta papeštva. Po drugi strani pa pravoslavni niso hoteli opustiti spomina na zahodnjaško zasmehovanje in preganjanje vzhodnih liturgičnih dejanj – skrb za varovanje identitete, strah pred »latinizacijo« – in tudi ne zavedanja o povezanosti katolištva s tedanjo gospodarsko in politično močjo »latinskih« držav vzhodnega Sredozemlja, ki so poleg osmanske nevarnosti ogrožale obstoj Bizanca. Ne glede na vsebinske razlike in zgodovinske zamere se je bizantinska delegacija na pritisk politično vse bolj oslabilenega cesarja odločila za pragmatični pristop. Zaradi osmanske nevarnosti in katoliške intelektualne prednosti pri sistematičnem zagovarjanju stališč je bila pripravljena sprejeti unijo, kakor so jo narekovali za

deklarativno kompromisne formulacije dovzetni »Latinci«. Katoliška zmaga na florentinskem koncilu je bila dvojna: nekdanj največji nasprotnik zahodnega razumevanja instituta papeštva je postal (vnovič) pokoren rimskemu škofu, ki je odtlej (vnovič) bedel nad vsemi pravovernimi kristjani, saj je bil v slavnostnem besedilu o sklenitvi unije izrecno omenjen kot vrhovni predstojnik vzhodne in zahodne Cerkve in »učitelj vseh kristjanov«; papež Evgen IV. je s končanim dejansko ekumenskim koncilom prizadejal usoden udarec konciliarističnemu gibanju in tako simbolno povečal svoj ugled v evropski mednarodni politiki. Če je katoliška stran slavila dvojno zmago, se je morala pravoslavna soočiti z dvojnim porazom: sprejetje unije je v danih razmerah pomenilo simbolno uklonitev katoliškim zahtevam, kakor se je – med drugim – očitno izkazalo pri sklepni liturgiji, pri kateri so v skladu z rimskim obredom maševali izključno »Latinci«; tako zelo pričakovana vojaška pomoč proti islamskim osvajalcem pa se je kmalu izkazala za neuresničeno in na posled nesmiselno, saj je bizantinska prestolnica že petnajst let po koncu florentinskega koncila (1453) padla v osmanske roke. Čeprav je papež Pij II. (1458–1464) med letoma 1459 in 1460 v Mantovi sklical srečanje evropskih vladarjev, da bi se pod njegovo taktirko dogovorili za evropsko križarsko vojno proti osmanskemu imperiju in s tem za obnovo Bizanca, »Grki« izdatnejših zahodnih sil niso nikoli dočakali (Geanakoplos 1955, 331–333; Black 2008, 72; 75; Chadwick 2005, 259–260; 269–270; Gill 1959, 191–194; 232; 241–243; 296; Siecienski 2010, 162; 170; Meyendorff 1983, 110–111; Angold 2006, 73–75).

Katoliški Cerkvi so k ugodnemu razpletu pripomogli različni dejavniki. Poleg cesarjevih političnih ciljev in »latinske« filozofske prepričljivosti se je morala pravoslavna delegacija spopadati s slabimi materialni razmerami, ki so klicale po čimprejšnjem koncu koncilskih zasedanj. Papež je imel namreč finančne težave, zato je denar za oskrbo in nastanitev tako zahodnih kakor vzhodnih gostov prihajal z zamudo, »Grki« pa so ob tem postajali čedalje bolj domotožni in manj zavzeti pri razpravah. Pasivnost Bizantincev se je dodatno okrepila s smrtjo (dne 10. junija 1439) njihovega cerkvenega voditelja patriarha Jožefa II., ki je bil pokopan v cerkvi Santa Maria Novella. Papežu se je začasna rešitev ponudila ob prenosu zasedanj iz Ferrare v Firence, kjer so mu finančno pomoč (predvsem ugodna posojila) izkazali Medičejci. Prenos v Firence tako ni bil le odgovor na izbruh kuge, temveč tudi stvarna papeževa potreba, ki je hkrati upoštevala želje florentinske elite – zasedanje ekumenskega koncila je bilo za Firence v slehernem oziru velikanski politični prestiž. Srečevanje z bizantinskimi izobraženci, seznanitev z njihovimi (zlasti platonističnimi) knjigami in možnost pridobitve novih učiteljev (med njimi se je posebej izkazal Gemist Pleton) je navdušilo vzpenjajoče se skupine humanistov, tako da je florentinska država avgusta 1439 z Bizancem sklenila ugoden trgovski sporazum, ki je nastal kot potrditev bizantinske zahvale za izkazano gostoljubje (Geanakoplos 1955, 334; Gill 1955, 169–170; 174–177; 184–185; 187–188; 267; 271–272; Chadwick 2005, 263; 267; 269; Siecienski 2010, 155; 164).

4. Po koncilu

Florentinski koncil je vplival tudi na nekatere manjše samostojne vzhodnokršćanske skupnosti, ki drugače zaradi nepriznavanja ekumenskega koncila v Kalcedonu (451) niso sodile pod jurisdikcijo katerega od petih patriarhatov, a so od sredine 15. stoletja dalje deklarativno priznale papežev nadoblast. V tem okviru je rimska Cerkev unijo najprej sklenila z delom armenske Cerkve, s katero se je povezala prek manjših bratov genovske kolonije Kafa na krimskem polotoku. Armenska in katoliška delegacija sta dne 22. novembra 1439 z izdajo bule *Exultate Deo* v Firencah dosegli združitev obeh Cerkva oziroma priključitev Armencev katolištvu. Omenjena bula se zaradi zagovarjanja smiselnosti katoliškega gledišča podrobno ukvarja z zgodovino doktrinarnih razlik med rimsko in armensko Cerkvijo. V ospredje sta postavljeni Kristusova dvojna narava, kakor je bila sprejeta na ekumenskem koncilu v Kalcedonu, in opredelitev sedmih zakramentov. Slovesno podpisani buli je sledilo papežev pismo, poslano armenskemu škofu Gregoriju v Lvovu; v pismu ga je pozval, naj z osebnim odgovorom potrdi sklenjeno unijo, h kateri so na florentinskem zasedanju že pristopili odposlanci z njegovega cerkvenega ozemlja (Gill 1959, 305–309; Chadwick 2005, 272–273).

»Kajti že pred veliko izgubo enotnosti z Grki je narode in jezike mnogo dlje težila neenotnost z Armenci. Danes pa je armensko ljudstvo, ki je v velikem številu razširjeno po južnih in vzhodnih deželah, v tej isti veri in ljubezni vzpostavilo vez z apostolskim sedežem.« (*Concilium Florentinum*, Sessio VIII (22. nov. 1439), 1535–1542)

»Kot prvo torej določamo, da je potrebno v skladu z milostjo resnice izpovedovati ta sveti simbol [vere], ki je bil razglašen s strani sto petdesetih škofov na ekumenskem koncilu v Konstantinoplu, skupaj z dodatkom »Filioque«.« (*Concilium Florentinum*, Sessio VIII (22. nov. 1439), 1609–1614)

»Kot drugo izročamo opredelitev četrtega koncila, in sicer kalcedonskega, ki je bila pozneje obnovljena na petem in šestem vesoljnem zboru, da je Kristus ena oseba z dvema naravama.« (*Concilium Florentinum*, Sessio VIII (22. nov. 1439), 1656–1661)

»Kot tretje izročamo opredelitev o dveh Kristusovih voljah in dveh delovanjih, kakor je določil omenjeni šesti koncil.« (*Concilium Florentinum*, Sessio VIII (22. nov. 1439), 1779–1782)

»Kot peto dajemo kratek obrazec, po katerem naj se ravna tako sedanji kot prihodnji nauk Armencev o resnici zakramentov Cerkve. Po novem zakonu je določeno, da je zakramentov sedem: krst, potrditev [birma], evharistija, pokora, poslednje maziljenje, duhovniško posvečenje in poroka. Vse to se zelo razlikuje od zakramentov starega zakona.« (*Concilium Florentinum*, Sessio VIII (22. nov. 1439), 1912–1921)

Vzpostavitvi uniatskih Armencev je sledila sklenitev unije z egiptovskimi (toda ne etiopskimi) Kopti, ki jih je vodil kairski patriarh Janez. To dejanje je slovesno razglasila bula *Cantate Domino*, izdana dne 4. februarja 1442 v Rimu. V njej največ

prostora zavzema poudarjanje pravilnosti verovanja rimske Cerkve glede Svete Trojice (Gill 1959, 323–325).

»Sveti Duh, kar je in kar poseduje, ima od Očeta in hkrati Sina. Oče in Sin nista dve počeli Svetega Duha, pač pa je Sveti Duh enega počela, kakor tudi Oče in Sin in Sveti Duh niso ustvarjeni po treh počelih, ampak enem. Kdor koli torej preklinja ali zavrača ali izobčuje, kar je v nasprotju in neskladju s Kristusovim telesom, to je Cerkvijo, samega sebe obsoja za nasprotnika in tujca.« (*Concilium Florentinum*, Sessio XI (4. feb. 1442), 3362–3372)

»Potrebno je trdno verjeti, izpovedovati in razglášati, da ne more nihče, ki je izven katoliške Cerkve, ne le pogan, ampak tudi jud ali heretik ali shizmatik, postati deležen večnega življenja, temveč je kot tak zapisan *odhodu v večni ogenj, ki je pripravljen od hudiča in njegovih angelov* (prim. Mt 25,41).« (*Concilium Florentinum*, Sessio XI (4. feb. 1442), 3650–3655)

Po koncu florentinskega koncila v ožjem smislu so bila obnovljena koncilna zasedanja, ki so od februarja 1443 dalje potekala v rimski lateranski baziliki. Nadaljevanje uradno še vedno trajajočega cerkvenega zbora je bilo zasnovano kot dokončna pomiritev konciliarističnega spora in kot širitev uniatskih prizadevanj. Naslednja, že četrta unija se je uresničila dne 30. septembra 1444, ko se je katoliški Cerkvi pridružila skupina nekdanjih monofizitov, sirskih kristjanov iz Mezopotamije (Gill 1959, 333–337).

Florentinska unija, ki je zaradi visoke simbolne vrednosti in obsežnosti teoretično na novo pridobljenega ozemlja predstavljala velikansko zmago »Latincev«, kljub vznesenim formulacijam ni nikoli zaživela. Ko se je uniatska delegacija vrnila v Konstantinopol, ji sklepov ekumenskega koncila ni uspelo predstaviti kot obojestransko katoliško-pravoslavno korist, saj bizantinska konservativna večina nikakor ni mogla sprejeti ključne novosti, to je besedne spremembe nicejsko-carigrajske veroizpovedi, s katero naj bi bil pod papeževim diktatom povzročen padec v herezijo. Uniate, ki so pretežno pripadali delu najvišjega klera in posvetne aristokracije, so v prestolnici pričakali nezaupljivi cerkveni dostojanstveniki in menihi. Prav menihi so bili pobudniki množičnih ljudskih manifestacij proti združitvi Cerkva, črpajočih svojo moč iz ustaljenih predsodkov do katolištva. Cesar Janez VIII. Paleolog, ki bi kot vrhovni urejevalec posvetnih in cerkvenih zadev lahko zasukal tok dogodkov, se zaradi potrtosti po smrti svoje žene ni bil pripravljen izpostavljati s posredovanjem v prid uniatskim stališčem in je konservativcem puščal prosto pot. Tako odtegnitev podpore posvetne oblasti privržencem unije kakor tudi večinsko »protilatinsko« razpoloženje na domačih tleh – že ob vrnitvi delegacije iz Firenc se je duhovščina sv. Sofije protestno odrekla opravljanju liturgije, pri kateri bi se molilo za papeža – sta zagovornike čistosti pravoslavlja spodbudila k intenzivnemu ustnemu in pisnemu izražanju svojih pogledov. »Protilatinsko« razpoloženje se je stekalo v prikazovanje združitve kot izdajalskega delovanja, katoliške zahteve pa so prikazovali kot do vzhodne tradicije nespoštljivo papeževo samovoljo, preračunljivo storjeno v času, ko je Bizanc potreboval zahodno vojaško pomoč. Propagandna dejavnost nasprotnikov unije, za katero je bil posebej goreč na florentin-

skem koncilu neomajni efeški škof Mark Evgenik, je skupaj s prestopom nekaterih uniátov na pravoslavno stran, z naravnostjo k čustvenemu nagovarjanju teološko nepodkovanih množic in s pomanjkanjem karizmatičnih osebnosti na uniatski strani dosegla hiter uspeh. Prerekanje o uniátstvu je v prid konservativcem dokončno obrnil padec Konstantinopla pod osmansko žezlo. Prevlada islamskega orožja je po eni strani povsem razrušila mnenje o politični smiselnosti unije, po drugi strani pa je tako pri ljudstvu kakor pri duhovščini na globlji duhovni ravni izzvenela kot božja kazen za uradno podreditev »latinskim zmotam« (Gill 1959, 349–353; 355–356; 389–390; 396–397; 402; 406; Meyendorff 1983, 112; Siecienski 2010, 171; Geanakoplos 1955, 335; Chadwick 2005, 271–272; Minnich 2008, 19; Luttrell 2008, 803–804; 808; Angold 2006, 76–78).

Za najtrši odpor proti sklepom florentinskega koncila se je odločila Moskovska velika kneževina pod Vasilijem II. (1425–1462). Vasilij II. je kijevskega metropolita Izidorja, glasnika unije in vrhovnega cerkvenega dostojanstvenika pravoslavnih vernikov na ozemlju Moskovske Rusije in Poljske-Litve, obtožil herezije in ga dal za eno leto (1441–1442) zapreti v Čudovski samostan. Leta 1448 je veliki knez storil še drznejše dejanje: brez soglasja Konstantinopla, pod katerega je v cerkvenem oziru sodilo ozemlje Rutencev (kakor so v zahodnih/latinskih virih imenovali pravoslavne Vzhodne Slované), je na čelo novoustanovljene metropolije Moskve in vse Rusije postavil domačega meniha Jona. Vasilijeva poteza ni bila zgolj izraz načelnega nasprotovanja »izdajalski« uniji, ki je opustila stoletja zakoreninjene pravoslavne predstave, ampak tudi premišljen simbolni korak v kontekstu mednarodne politike. S samovoljnim imenovanjem metropolita je dokazal moč »pravoverne« Moskovske Rusije nasproti tako politično oslavljenemu kot versko nezanesljivemu Bizancu (unija je namreč kljub večinskemu nasprotovanju uradno ostala v veljavi vse do leta 1484) in si prilastil pravico do zaščite vseh pravoslavnih Vzhodnih Slovanov. To je pomenilo nadaljevanje napetih odnosov s sosednjo katoliško velesilo Poljsko-Litvo, ki si je prizadevala združiti to pravoslavno prebivalstvo pod svoje politično okrilje in ga podrediti rimski cerkveni jurisdikciji. Da bi se poljski kralj Kazimir IV. (1447–1492) izognil še večjim napetostim, je leta 1451 priznal dva samostojna vzhodnoslovanska metropolitska sedeža: pravoslavno Moskvo na severu in uradno (dejansko le občasno) uniatski Kijev na jugu znotraj poljsko-litovske države, ki se je Rimu resnično podredil šele leta 1596 z unijo v Brest-Litovsku. Florentinska unija se je tako med večjimi pravoslavni skupnostmi dolgoročno uresničila le za južno polovico Vzhodnih Slovanov (Gill 1959, 358–362; 410; Alef 1961, 389–393; 395–396; 401; Siecienski 2010, 171).

5. Sklep

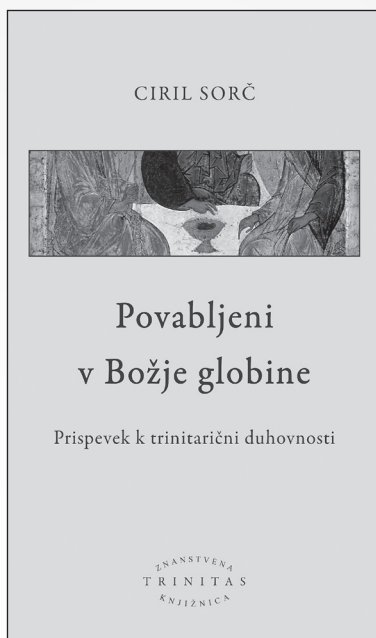
Kljub uradno celo trikrat doseženi združitvi med nekdanjo enotno katoliško in pravoslavno Cerkvijo je uniatsko vprašanje tudi po florentinskem ekumenskem koncilu ostalo nerešeno. Na neuspeh teoretično obetavnega procesa približevanja je odločilno vplival pravoslavni (»grški«) preklic dogovora z rimsko Cerkvi-

jo, da preide pod vrhovno oblast rimskega škofa. Ta odločitev, iz katere je sledilo zgolj katoliško priznavanje unije, je bila s pravoslavnega zornega kota razumljena kot odgovor na katoliško izsiljevanje pravoslavnih med hudo politično krizo bizantinskega cesarstva, s katoliškega stališča pa dojeta kot dokaz o nadaljevanju shizmatičnih teženj Vzhoda. Pri tem je bila ključna razdeljenost bizantinske visoke duhovščine na manjšinsko uniatsko in večinsko konservativno pravoslavno strujo. Konservativna stran je z reakcijo na zahodno podcenjevanje ugleda pravoslavne kulture, ki se je kazalo v poudarjanju nadrejenosti »latinskih« miselnih okvirov in liturgičnih praks, tudi prevladala.

Čeprav florentinski koncil ni zadovoljil prvotnega uniatstva, to je več stoletij trajajoče želje po združitvi razdruženih Cerkva, se je po njem očitno izkazalo, kakšen pomen nosi unija v praksi. Postalo je očitno, da je rešitev uniatskega vprašanja nič drugega kakor sprejetje »latinske« doktrine z načeloma zaščitnimi organizacijskimi in liturgičnimi posebnostmi vzhodnih Cerkva. Uniatstvo je potemtakem postalo zmaga katolištva – pridružitve vzhodnih Cerkva katoliški Cerkvi in ne združitve »dveh ali več teles« v eno.

Reference

- Alef, Gustave.** 1961. Muscovy and the Council of Florence. *Slavic Review* 20, št. 3 (oktober): 389–401.
- Angold, Michael.** 2006. Byzantium and the West 1204–1453. V: *The Cambridge History of Christianity*. Zv. 5, 53–78. Michael Angold, ur. Cambridge: Cambridge University Press.
- Black, Anthony.** 2008. Popes and Councils. V: *The New Cambridge Medieval History*. Zv. 7, 65–86. David Abulafia idr., ur. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bryer, Anthony.** 2008. The Roman Orthodox World (1393–1492). V: *The Cambridge History of the Byzantine Empire, c. 500–1492*, 852–880 Jonathan Shepard, ur. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chadwick, Henry.** 2005. *East and West: The Making of a Rift in the Church; From Apostolic Times until the Council of Florence*. Oxford: Oxford University Press.
- Geanakoplos, Deno N.** 1955. The Council of Florence (1438–1439) and the Problem of Union between the Greek and Latin Churches. *Church History* 24, št. 4 (december): 324–346.
- Gill, Joseph.** 1959. *The Council of Florence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gregory, Timothy E.** 2010. *A History of Byzantium*. Chichester: Wiley Blackwell.
- Lauritzen, Frederick, idr., ur.** 2013. *The General Councils of Latin Christendom: from Basel to Lateran V (1431–1517)*. V: Giuseppe Alberigo idr., ur. *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta*. Editio critica. Zv. 2/II. Turnhout: Brepols.
- Luttrell, Anthony.** 2008. The Latin East. V: *The New Cambridge Medieval History*. Zv. 7, 796–811. David Abulafia idr., ur. Cambridge: Cambridge University Press.
- McGuckin, John A.** 2011. *The Orthodox Church: An Introduction to its History, Doctrine, and Spiritual Culture*. Chichester: Wiley Blackwell.
- Meyendorff, John.** 1983. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press Series.
- Minnich, Nelson H.** 2008. *Councils of the Catholic Reformation: Pisa I (1409) to Trent (1545 – 1563)*. Aldershot: Ashgate Variorum Series.
- Ostrogorski, Georgij.** 1961. *Zgodovina Bizanca*. Prev. Jože in Milena Zupančič. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Pontificium institutum orientalium studiorum, ur.** 1940–1976. *Concilium Florentinum: Documenta et scriptores*. Zv. 1–11. Rim: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum.
- Siecienski, Edward.** 2010. *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*. New York: Oxford University Press.
- Tatakis, Vasilios.** 2001. *Bizantinska srednjeveška misel*. Prev. Vesna Velkovrh Bukilica. Celje: Mohorjeva družba.



Ciril Sorč

**Povabljeni v božje globine:
prispevek k trinitarični duhovnosti**

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

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

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

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)
Bogoslovni vestnik 74 (2014) 3, 399—412
 UDK: 27-3"20"
 Besedilo prejeto: 5/2014; sprejeto: 9/2014

Ervin Budiselić

Christian Witness for the 21st Century: Contemporary, yet Orthodox and Radical

Abstract: Christianity is a religion of witness, and in our contemporary world Christian witness is faced with secularist and postmodernist societies that do not accept religious claims as valid and normative. Hence, the purpose of this article is to analyze how and in what way the exclusivist claims of Christian religion can and should be proclaimed in the societies that reject the *ultimate truth* and consider more relevant concepts as relativism, pluralism and others. The article compares some aspects of the New Testament concept of witness, which has the message and the messenger at its centre, with the approach defined as a *socio-theological* one, which puts the recipients of the witness at its centre. Based on this comparison the article concludes that although Christian witness must be offered in the form of a contemporary and respectful dialogue, the radicalism of Christian message cannot be avoided if we want our witness to remain orthodox.

Key words: Christian witness, socio-theological approach, dialogue, pluralism, rationalism, kingdom of God, lordship of Jesus Christ

Povzetek: **Krščansko pričevanje za 21. stoletje: sodobno, vendar pravoverno in radikalno**

Krščanstvo je verstvo pričevanja in v sodobnem svetu se krščansko pričevanje srečuje s sekularističnimi in postmodernimi družbami, ki ne sprejemajo verskih trditev in zahtev kot veljavnih in normativnih. Zato ta članek skuša razčleniti, kako naj bi razglašali izključnostne trditve in zahteve krščanske vere v družbah, ki zavračajo *dokončno resnico* in se jim zdijo pomembnejši pojmi kot relativizem, pluralizem ipd. Članek primerja nekatere vidike novozaveznega pojma pričevanja, ki ima v središču sporočilo in oznanjevalca, s pristopom, ki ga lahko označimo kot *socialno-teološkega* in ki v svoje središče postavlja prejemnike pričevanja. Na osnovi te primerjave pride do sklepa, da je sicer treba nuditi krščansko pričevanje v obliki sodobnega in spoštljivega dialoga, vendar se ne moremo odpovedati radikalnosti krščanskega sporočila, če želimo, da pričevanje ostane pravoverno.

Ključne besede: krščansko pričevanje, socialno-teološki pristop, dialog, pluralizem, racionalizem, Božje kraljestvo, gospostvo Jezusa Kristusa

1. Introduction

Is it possible to deduce from the Bible or more precisely the New Testament certain principles which Christians should use in their witness for Christ? The question is challenging because the Bible is not a unison book, does not discuss particular topics in systematic ways, and does not give an answer to every question that we tend to ask. Therefore, to argue for something as *biblical*, we have to function under certain limitations and recognize: a) the diversity of biblical record about any given topic; b) that these diversities can be understood and interpreted in many ways; c) biblical »silence« on many issues, which can be understood in two ways: things that God did not reveal or said are not important for us, and therefore, we should not take into the consideration; or we may try somehow to supplement missing data using our freedom to think and rationalize about such issues in order to supplement missing information. The second equally important question is can the contemporary Church develop practice of witness that would be appreciated by the pluralistic, postmodern and secular societies of today, and yet faithful to the biblical record? This challenge is valid because, as Andrea Riccardi says, believers need to have the courage to look beyond their borders and reach toward others without discarding one's roots. They need to be faithful to them, yet be on the spiritual adventure of encountering others (Riccardi 2013).

The purpose of this article is to establish and affirm some aspects of the New Testament's approach to the concept of witness in comparison to what we will call a *socio-theological approach* to Christian witnessing which aims to proclaim Christian witness to the world with the agenda to be as much as possible relevant to modern recipients. Today's discourse about witnessing concerns above all pluralism, modernism and postmodernism, the importance of dialogue, secularism, the relationship between the gospel and culture or church and society, etc. Although some traces of these topics can be found in the Bible, for the most part the Bible is not so outspoken about these and similar issues. The major difference between these two approaches is in their emphasis. Predominately, but not exclusively, when the New Testament speaks about witness, the main focus is on the *messengers and their message*: what, how and in what way they need to *give* their witness. On the other hand, a *socio-theological* approach predominately, but not exclusively, is concerned with the *recipients* and how they will hear and understand Christian witness. Hence, this change of focus from *messenger* to *recipient* naturally produces different approaches, vocabulary, categories and methodologies. According to this second approach, if someone wants to testify for Christ, he or she must pay great attention to the recipient's cultures, ideas, worldviews, current situations, trends in societies, and so on. However, although the Church and Christians need to pay close attention to both ends of the story, in this article it would be argued that a *socio-theological* approach has a tendency to neglect or even distort New Testament teaching about Christian witness for Christ.

For this matter, in the first part of the article, we will give some introductory notes regarding the topic of witness, and in the second part, we will select seve-

ral problematic areas that are present in today's discourse about witnessing, and compare how the socio-theological approach and the New Testament address them. Based on this comparison we will see the areas in which these two »models« overlap, but also more or less differ. Finally, the article will end with the concluding remarks.

2. Different understandings of mission and witness

Through the history of Christianity, the nature of Christian mission was variously understood, implemented and accomplished. In a sense, Christian history is a story of successes and failures, but also a story of searching for proper ways to share one's faith with others. A good survey of some modern approaches to mission in the last 100 years comes from the book *Witnessing to Christ Today* which speaks about the World Missionary Conference held in Edinburgh in 1910 where Christians from major Protestant denominations and missionary societies gathered together to discuss the nature of Christian missions. The dominant theory of Christian mission of that time was »fulfillment theory« according to which missionary task was to humbly enquire and identify »points of contact« in non-Christian religions and using them to draw adherents of other faiths toward the full revelation of truth found in Christ. This theory continued to be dominant during the first half of the twentieth century (Daryl and Kim 2010, 35).

In 1938 Dutch missiologist Hendrik Kraemer argued that searching for »points of contact« is a misguided effort since God's revelation in Jesus Christ was absolutely *sui generis* and could not be related to other religions. Precisely because the revelation of Christ directly contradicted all human religious life and wisdom, there cannot be continuity from non-Christian religions to Christianity (36). Although Kraemer emphasized discontinuity between God's revelation and salvation in Jesus Christ and non-Christian religious traditions, he allowed space for continuity and fulfillment »when these are kept within the framework of God's gracious self-disclosure in Christ« (Netland 2001, 42).

Finally, the World Council of Churches (WCC) in 1988 organized the fiftieth anniversary of the International Missionary Council's conference in Tambaram with the main theme of dialogue in the pluralistic context. Daryl Balia and Kirsteen Kim point out that when the idea of interfaith dialogue was introduced in the early 1970s, it was a controversial subject matter because proponents of such approach insisted that any motive to convert the dialogue partner of another religion is unacceptable. Furthermore, »the dialogue partner is to be treated with respect and should be received with openness. Any claim for superiority by Christians is considered an impediment for the practice of dialogue. Interpreted this way, many feared dialogue was a way of compromising their Christian faith, and thought that it rendered Christian mission meaningless« (Daryl and Kim 2010, 37). An additional problem was so called »pluralistic theology« which affirmed the salvific validity of different religions, and proponents of this theology were fierce advocates

for a dialogical approach to other religions. In conclusion, Balia and Kim observe that some Christians confused dialogue with pluralistic theology and therefore they consider dialogue as a threat. However, while they do not support pluralistic theology, they claim that the plurality of religions has to be accepted as a fact of life, and this demands a dialogical way of witnessing. In their own words »Christians must treat people of any faith and no faith with genuine respect in their act of witnessing to the gospel« (38–9).

3. Socio-theological and the New Testament approach to Christian witnessing: a comparison

This brief and selective survey shows that throughout the Church history Christians understood differently their task of witnessing. If previously in the Middle age European societies were God-centered, with the occurrence of the Enlightenment, God was slowly but surely taken out of the picture, while man was put in the center. It is no wonder that this shift affected ways in which people understood the activity of Christian witness. Where previously the emphasis was on God, his messengers and his message, today a great deal of attention is given to the recipients, their circumstances, surroundings, and how they will hear and understand God's message. That does not mean that a *socio-theological* approach cannot be faithful to some New Testament aspects of witnessing, but due to its starting point – man and his current situation in society – there is a tendency to discuss predominately how Christian witnessing must be accommodated and conformed to today's intellectual agenda. Hence, the big challenge for Christians is how to reach others who are different from them, yet remain faithful to its roots – how to be present and relevant, yet keep its distinctiveness.

Since our aim is to show in what ways these two approaches complement and differ from each other, we will present some of the most important and dominant ideas that are connected with a *socio-theological* approach, and then discuss how some New Testament aspects of witness these same ideas. This survey on both sides will be selective and not comprehensive, yet it can serve as a good introduction to further study of this topic.

3.1 Socio-theological approach to witnessing

A *socio-theological* approach came into existence and was developed as a result of two things: the previous failures and mistakes in Christian mission, and the current philosophy of postmodernism. Grace Davie claims that missionary enterprise in Europe has been seen primarily as a form of cultural oppression profoundly damaging to »native« beliefs and civilizations, and for that matter criticized by secular-liberals as something that profoundly disturbs native beliefs and cultures (Davie 2001, 468). On that same note Thias Kgotla observes that the communication process is in danger if the messenger is preoccupied only with his/her message since »the messenger needs much more than a knowledge of

the message he/she is conveying. One needs an increased awareness of one's environment, as well as of the audience, before one can communicate effectively. Communicators need to be liberated from their cultural captivities in order to interact with people of other cultures in a 'neutral zone'« (Kgatla 1994, 71).

This sensitivity about one's environment and audience goes very well with the philosophy of postmodernism which affects the way Christian churches do their mission and work. According to Daryl and Kim, several influential theological trends reveal close affinities with postmodernism. Instead of putting much emphasis on doctrinal questions, newer theological thinking and practice leans towards focus on practice and experience. Furthermore, in the last few decades the church in the West has undergone a significant shift towards »softer« Christianity, which emphasizes life and ethics rather than faith and doctrine. Also in some traditional Protestant churches there is a tendency to downplay, ignore or even reject the traditional concept of eternal damnation in hell, to focus less on proclamation and more on coexistence and dialogue. A traditional exclusivist position becomes more and more abandoned in favor of inclusive or even pluralist notions of the relation between Christianity and other religions and worldviews (Daryl and Kim 2010, 75). This change is the best seen in the fact that more and more speech about Christian witness includes reference to pluralism and postmodernism, secularism, rational arguments, and dialogue which we will consider now.

3.1.1 Postmodernism and Pluralism

While modernity is characterized by belief in the power of rationality and scientific ingenuity to solve human problems, postmodernism is characterized by a crisis of authority, and a profound suspicion of all *a priori* claims to truth and knowledge. Hence, in postmodernism »everybody has a voice; there is not necessarily any 'right' or 'wrong' voice; it all depends on the point of view. Thus everybody contributes, and everybody is free to pick what is preferred from the patchwork of many voices; eclecticism is fundamental to postmodernities« (Daryl and Kim 2010, 65). In such scheme, the Christian's claim about *ultimate truth* based on God's revelation in Jesus Christ and their attempts to persuade others can be seen as an expression of disrespectful arrogance, and understood as an imposition of someone's viewpoints on others, and for that matter, as an invasion of an inviolate privacy (77–8).

The natural outgrowth of postmodernism is pluralism. Since there is no ultimate truth, pluralism is not an option but necessity. In such a scheme, Christian truth at best can be viewed as one of many »truths«, but not the ultimate one. Hence, the ideology of pluralism denies the authority of Christian claims and confines its authority to the private and subjective spheres of life. Christianity can be truth for individuals in their private life, but universal validity can have only those ideas and truths which are established by scientific standards. Accordingly, all religious beliefs are just private preferences and nothing more (Gelwick 2000, 40). It must be noted that there is a difference between *pluralism* and *plurality*. Plurality speaks about the existence of many cultures while pluralism rules out a priori the possibility of a particular religion having a universal truth (41).

3.1.2 Secularism

Closely connected with postmodernism and pluralism is the idea of secularism. Domenic Marbaniang explains that secularism emerged in the West when people chose to rely on human reason rather than on religion for the knowledge of the truth. This confidence in human reason, capabilities and progress brought all spheres of human life under the dominance of reason, which eventually produced the removal of the dominance or influence of religion upon education, society and state (Marbaniang 2011, 11). Peter L. Berger and Thomas Luckmann define secularism as »a loss of influence of religious institutions on society as well as the loss of credibility of religious interpretations on people's consciousness« (Berger and Luckmann 1995, 36). Anđelko Domazet reminds that secularism combines three different claims: secularization as differentiation of secular areas from religious institutions and norms, secularization as weakening of religious beliefs and practices, and secularization as marginalization of religion into private domain of life (Domazet 2006, 277).

3.1.3 Rational arguments

According to Kirsteen Kim, theologians often lament that the Enlightenment, which ushered in what is referred to as »modernity«, has led us toward emphasis on the material or empirical, and the relegation of the »spiritual« to the realm of speculation. Religion is opinion at best, but fact and truth must be established based on physical scientific research (Kim 2006, 334). In the same manner Domazet observes that since the Enlightenment rationalism strongly shapes the worldview of Western culture; human reason and not God's revelation is the ultimate authority for determination of the truth. Again, truth becomes only that which can be experimentally and empirically attested and confirmed (Domazet 2006, 275). This means that rationalism as »human philosophy that glorifies man's reasoning ability to understand truths and obtain knowledge over and above sensory experiences and divine revelation« (Lindsey 2005, 69) is fundamentally opposite to Christianity since for every sphere of human life such as ethics, morality or religion, human reason is that final arbiter which defines what is good or bad, right or wrong.

All that leads us to the question whether Christianity can offer a witness about God that will be acceptable to modern rational men? Of course Christianity has some rational elements (if we define »rational« according to the Enlightenment thinkers), and to a certain point it can present its arguments according to this scheme, but fundamentally, Christianity is a result of God's revelation, and as such, it is not acceptable to a modern »rational« man.

3.1.4 Dialogue

In a society which is postmodern and secular, where people recognize only arguments which are rational and scientific, it is unavoidable that religion and religious claims are considered as problematic. This position affects Christian witness because if Christian witness wants to be heard by people, it needs to be adjusted to the current mental or intellectual paradigm. So the big challenge is how much

Christian witness can be adjusted to the »ears of modern men«, and yet remain faithful to its roots.

Speaking about the issue of cross-cultural witness, Kgatla claims that »persons wishing to convey a message to other cultures must learn before they can tell, and listen before they can speak. They need not only to know the exact meaning of the message for their audience, but also to understand the world in which the message must be communicated« (Kgatla 1994, 71–2). The document »Christian Witness in a Multi-Religious World« made by the Pontifical Council for Interreligious Dialogue (PCID), the World Council of Churches (WCC) and the World Evangelical Alliance brings into focus two interesting things: first, the document invites Christians to learn about and understand others' beliefs and practices, and to acknowledge and appreciate what is true and good in them. Criticism can be offered but this should be made in a spirit of mutual respect. Secondly, there is a tension between dialogue and evangelism, and dialogue and mission, due to the issue of inter-religious conversion. While most pluralistic theologians either minimize or question the validity of inter-religious conversion, the issue is still relevant because Christianity consider itself as the only true religion. About this issue the document says that »while everyone has a right to invite others to an understanding of their faith, it should not be exercised by violating others' rights and religious sensibilities.«

Although the need for respectful dialogue is always important, Richard V. Peace goes one step further and claims that religious people in their discussion bring an agenda of conversion to the conversation. Hence, their conversation can be well intentioned, but it is manipulative, or at least it is felt that way. He sees the problem in the following: »Who wants to talk to someone who thinks you need to be converted?« Therefore, he argues for conversation that will meet the needs of people who are searching for a genuine spirituality that is faithful to core Christianity and non-coercive. Such conversation should involve conversion of not just one but both conversation partners because »[t]his is what gives richness to this kind of conversation. There is no dominant partner; there are two or more individuals seeking growth and change (conversion). The imperialism of so much evangelism is done away with and replaced by the openness of all to the reality, power, and transformation of God« (Peace 2002, 255–6).

Balia and Kim argue that »dialogue means witnessing to our deepest convictions, whilst listening to those of our neighbors in a two-way exchange.« Furthermore, they agree with the statement which says that »witness does not preclude dialogue but invites it, and that dialogue does not preclude witness but extends and deepens it« (Balia and Kim 2010, 46–7). Speaking of that same subject, Jan van Butselaar explains that witness must have its place in a dialogue because its absence would diminish the credibility of dialogue, and witness can no longer be realized in the absence of dialogue. The matrix is simple: »If we are not prepared to listen to what people of other faiths have to say to us, how can we expect them to listen to what we have to say to them« (Butselaar 1985, 403). Butselaar concludes that the proclamation of the gospel is no longer a triumphalistic activity since Christians have learned that »to live the life of Jesus Christ means first liste-

ning and seeking to understand the faith and perspectives of their neighbors» (Butselaar 1985, 401).

3.2 New Testament aspects of witnessing

In the previous section we have presented *socio-theological approach* which was defined as an approach which in the activity of witnessing is predominately concerned with recipients. We have seen several of its features such as *pluralism*, *post-modernity* and *secularism* which undoubtedly are our reality, and we cannot ignore them because they shape our contemporary societies. Although this approach has good and positive characteristics and brings valid corrections to some mistakes previously done in the Christian mission, it is suggested that leaning too much on the side of recipients can weaken the cutting edge of Christian witness. In its core, Christianity is exclusive, possessive and even sectarian, because it claims that Jesus is *the only* way toward God, and presents itself as the keeper of the ultimate revelation of God in Jesus which is the Christ. Hence, no matter how much we try to be respectful toward others and their beliefs, careful and sensitive to others' religious feelings, or find something good and positive in other religions and belief systems, we cannot escape from the radicalism of God's revelation in Jesus Christ.

In this part of the article our intention is to present particular New Testament aspects of witnessing which are much more concerned with the message and messenger which God sends to the people than with the people's hearing of the message. We will see that the idea of the kingdom of God is diametrically opposed to secularism, and the proclamation of Jesus as Messiah, Christ and Lord is opposite to ideas that promote pluralism and to the philosophy of postmodernism. We will also see that the New Testament idea of witness includes the demonstration of the Spirit in power and not just rational arguments. Finally, we will affirm dialogue as valid way of witnessing as long as it does not exclude the radicalism of Christian message.

3.2.1 Kingdom of God as opposed to secularism

Is there any agreement between the philosophy of secularism and the kingdom of God? No there is not. While secularism claims that the world, society and people belong to the sphere of rational, scientific, and that Christianity (together with all other religion) has its place in the private domain of individual, God's vision for this world is that the whole world is created by him and belongs to him. God does not recognize the dichotomy between »God« and the »world« that secularism claims. It is no wonder that the first and the last books in the Bible, at the very beginning and the very end, contain the report about creation of the world. In Genesis 1–2 we have a report about the first creation of the world, and in Revelation 20–22 we have a report about the second creation where God destroys the old heaven and earth and creates a new one. This clearly shows that God has not changed his plan: it is his world and he will save and restore it. Since we live in the midst of this grand-narrative, we need to look backward and forward in order to keep our focus on God's vision for this world:

The community now looks backward, as in a mirror, to find itself in the biblical narrative and to compare the life of the community today with the life of the primitive community. The community also looks forward to the eschatological future for an eschatological verification of its present moral life and aspirations /.../ Mission, then, properly understood, is a witness – enabled by the Holy Spirit and supported by the Word of God – to that vision, a vision for the reality of the Kingdom in the world without hope (Parushev 2004, 29).

Speaking about the kingdom of God, N. T. Wright says that the basis of the Christian message is the large story which speaks about God's relationship with this world. Accordingly, this story claims that »/.../ the world is basically God's world, and it's a good world, but it's gone wrong, and evil has infected it in all sorts of ways which modernism really didn't want to take account of and which postmodernity has partly seen but then has wallowed in because it's got no answer. Because the answer is that God the Creator has rescued the world from evil and is rescuing it from evil. That's why we need the death and resurrection of Jesus at the center of every Christian retelling, and every Christian challenge. God's condemnation of evil — God takes evil exceedingly seriously — but then God's launch of new creation at Easter, when Jesus comes out of the tomb, not only to announce new creation but to embody it in himself.« (Wright 2005)

In his speech Wright also uses the language of »empire« claiming that the message about the kingdom of God or »an empire of God« as he calls it, was a direct challenge to Roman empire: it conveyed dangerous language, dangerous both politically and philosophically, because past or modern empires do not like that. Since this world belongs to God, and since he has already started with *re-creation* of it, the secularist notion that Christian God belongs to the sphere of privacy is in direct collision with the teaching of the Bible.

3.2.2 Gospel which proclaims Jesus as the Lord of everything as opposed to postmodernism and pluralism

Can we make the Gospel message to be non offensive to our modern hearers? Hardly, because no matter what world-view or philosophy is »on the throne«, the Gospel message will always be offensive and provocative – in a positive way of course. Two things are important to recognize: first, as Michael A. Milton claims, God has always made himself known in *pluralistic setting* which he defines as »plurality of beliefs and ideas and even the customs and cultures that are derived from those ideas.« So that is not something new, and this pluralistic setting is not a problem per se. Today, as in the past, God »...stands in judgment over the other pseudo gods, false religions, and harmful thoughts of this present evil age and who calls for human beings to escape the coming judgment on those religions and find the abundant life and eternal life that comes from trusting in Jesus Christ.« But the problem comes when in the name of pluralism people affirm validity of every religion with the notion that »all spiritual paths leads to the same sacred ground« (Milton 2006, 5; 7).

Second, it is important to recognize that the Gospel message in its original context was as equally challenging as it should be today. N. T. Wright challenges the notion that the first-century pagan world was, so to speak, »ready for Christianity«. On the contrary, the Gospel message offered a challenge to the pagan world in many ways. First, paganism constantly identified God with objects or forces within creation itself. Contrary to them, the apostle Paul with his Gospel message stood against the divinization of creation and against the multiplicity of gods with the news of the one true God. Second, the Gospel message challenged paganism at the level of cult. With many gods of every sort and for every purpose, the Gospel message directly challenged all of that, claiming that Jesus crucified and resurrected is the final truth and the only way for salvation and the restoration of creation. Third, Wright claims that by using the title *kyrios* for Jesus, Paul directly challenged *Kaisar* who bears the same title. In other words, when Paul said »Jesus is Lord« that meant that Caesar is not. If Jesus is the Lord of the world, that meant that all false gods are dethroned and all powers of the world are confronted with the one who is the true Lord of all. Fourth, Christianity viewed paganism as a self-destructive mode of being human, and offered a genuine way of being human through new life in Jesus by the Spirit. Fifth, against the essentially ahistorical worldview of paganism and against the »golden age« dreams of some philosophers of history, Christianity offered to its hearers a story in which the whole cosmos is *going somewhere*. The creation has a beginning and an end. And finally, the Gospel offered an implicit challenge to the major pagan philosophies of the Roman world such as Stoicism and Epicureanism (Wright 1997, 86–94).

3.2.3 Witness in the Spirit and power as opposed to merely rational arguments

Since we live in a time where »truth« is that which is scientifically and rationally explained, the question is can Christian witness successfully meet such criteria? Profoundly, Reinhold Niebuhr claims that Christianity is found in a situation where the scientific world view has achieved tremendous triumphs in the technical conquest of nature and gained prestige, so that it seems that modern Christianity is capable of survival only if reduces its worldview to dimensions which would make it seem compatible with the scientific attitudes of modern men. However, the fact remains that »the essentials of the Christian faith cannot be proved, as one proves either scientific propositions or metaphysical theories« (Niebuhr 1953, 840). Parush R. Parushev agrees with Niebuhr claiming that thus far attempts to communicate the Christian worldview on purely epistemological grounds have failed. So when the Church stands on epistemological grounds alone, the Church is always on the losing side. That does not mean that faith cannot be expressed, or communicated, or argued in rational terms (Parushev 2004, 25), but obviously something more is needed. About that »something more« speaks Kim who argues that witnessing based on facts, rationality and logical reasoning is no longer seen as a way to know God. What is needed is a generation that is full of the experience of Spirit and the Spirit, because the Spirit leads to the Son, who reveals the Father. Accordingly, the churches that are growing today are finding new methods of evangelism that relate to people's spiritual experience (Kim 2006, 339–40).

What sets apart Judaism and Christianity from all other religion is the claim that God is always active in human history. Hence, the salvation accomplished by Jesus Christ or the announcement of the coming of the kingdom of God, are not just nice historical events, but also present realities. On that line is the statement from Francois Durrwell who says that Christians are people who attest claims that Jesus makes for himself, but Christians also proclaim that what is being establish in the world by the strength of this attestation: the Lordship of Christ (Durrwell 1980, 122). This idea that Christian testimony includes not only proclamation of some past events, nor only announcement of the events that will happen in the future, but in conjunction with all that, it includes speech about present reality being manifested and established in our midst, is probably the most neglected or overlooked aspect of Christian testimony. Christian testimony includes proclamation not only about what God *has done* or *will do*, but also about what *he is doing*.

When Jesus started his ministry, one of the first things he said was that »the kingdom of God has come«, and if we accept the doctrine of inaugurated eschatology, that implies that the kingdom of God in that moment was a present reality. The announcement of the kingdom means the announcement of God's reign and his lordship, and that reality cannot be completely confined to the area of invisible inner spirituality. In Matthew 12:28 Jesus clearly announced the relationship between him, the Spirit of God, the kingdom of God and exorcisms, and in Luke 10:9 Jesus said »and heal those in it who are sick, and say to them, 'The kingdom of God has come near to you'.« The connection between the announcements of the kingdom's coming and healing is, I presume, obvious.

The story continues in the book of Acts where in 1:8 Jesus declares that prerequisite for being a witness includes the reception of the *Spirit* and Spirit's *power*. According to Gonzalo Haya-Prats, the Holy Spirit in the book of Acts is always the source of the message, the divine power that enables believers to proclaim the Gospel, while to the concept of »power« (*dynamis*), Luke exclusively ascribes extraordinary phenomena such as healing, exorcism or any other superhuman phenomena that can be perceived by the senses (Haya-Prats 2011, 33–4). If Haya-Prats is right, that implies that witness in conjunction to the past and future dimensions includes testimony about what God is doing in the present. Several examples: in Acts 2, the coming of the Spirit (2:1–13) is the occasion for Peter to proclaim the Gospel message (2:14–36). In chap. 3–4 the healing of the crippled man (3:1–10) is another occasion for testimony about Jesus (3:11–26). In chapter 4 Peter uses that same healing event as an opportunity before Sanhedrin to testify about Jesus. And the same pattern is more or less present in Acts 4:23–35; 5:12–29, chap 6 and 7; 8:4–8; 9,32–35; 11:19–21; 13:4–12; 14:1–3; 14:8–21 and 19:8–20. The question is can we take book of Acts and some other parts of the New Testament as a model for our witnessing today? Different answers are possible, but I agree with the ascertainment of A. B. Simpson who lamented that mainline Protestantism »has lost her faith /.../ in the supernatural signs and workings of the Holy Ghost, she has lost the signs also, and the result is that she is compelled to produce conviction upon the minds of the heathen

very largely by purely rational and moral considerations and influences« (McGee 2001, 154).

3.2.4 Witnessing as oppose to merely dialogue

When we oppose witness against dialogue, the idea is not to claim that dialogue should not be a part of Christian witness, but dialogue must be used as a means of witness. Otherwise, it is more than likely – useless. Richard V. Peace reminds us that during the first century Christians sought to share their faith in Jesus, and their talk about Jesus to others was to be a »witness«. But what is interesting is the fact that the Greek word »witness« (root μαρτυρέω) is the word from which the English word »martyr« is derived, which shows that at various times in history it was dangerous to testify about Christian faith (Peace 2002, 256). Accordingly, is it too radical to conclude that only when Christian witness in a form of dialogue is ready to suffer martyrdom, only then a dialogue is valid and acceptable? As long as dialogue is nothing more than just politically correct way of speech in a pluralistic and postmodern society, such heavy emphasis on dialogue is out of the place.

Isaac C. Rottenberg raises that same issue when he discusses the relationship between witness and dialogue: »Why not just use the word 'dialogue'? Edwin Newman, in a recent TV commentary, called it 'one of the most boring words to come along in years . . . a word that is bunk.' According to Newman, dialogue means only that people are talking with each other. In Christian ecumenical circles, where the term is frequently invoked, it is often stressed that 'dialogue' carries a broader meaning. Sometimes, in order to make the point that we are talking about 'talk plus,' the term 'faithful dialogue' is used. The partners in dialogue are to be free to affirm their beliefs. Nevertheless, when all is said and done, a basic rule of the game seems to be that one must not expect anyone to change. Any such anticipation, it is feared, will inevitably lead to manipulation. It is all right to share convictions so long as one does not try to be convincing; persuasiveness is seen as tantamount to proselytizing.« (Rottenberg 1977, 353)

Rottenberg is not against dialogue, since he argues that all witness should have a »dialogical quality« which he defines as willingness to listen to and learn from the other. He also reminds that witness ought not to be triumphalistic or boastful. However, all dialogue should include a dimension of witness which means »testifying to truths that have taken hold of us and shaped our commitments....We ought to be able to reason and occasionally to argue with each other about those things« (353).

All that points to the fact that in this cultural milieu, the confident announcement of the Christian faith may sound like an arrogant attempt to impose Christian values on others, but as Richard Gelwick observes, the Church should not be content to offer its beliefs modestly as simply one of the many brands available in the ideological supermarket without any offense. On the contrary, »the affirmation that the truth revealed in the gospel ought to govern public life is offensive« (Gelwick 2000, 40).

Accordingly, witness must involve dialogue as one of the oldest modes of communication, but in this dialogue Christians should not deny Christ's teaching which

is exclusive, radical and challenging to the world. As Lyle VanderWerff argues, »dialogue, however, can never become a substitute for proclamation, baptism, inclusion into Christ's Body and instruction in Christ's teachings. Such would be a violation of the vision of the Gospel« (VanderWerff 1996, 111).

4. Conclusion

The Christian church is faced with the challenge to offer a witness that will be contemporary and adjusted to the current mindsets of the people, but in the same breath remain orthodox – biblically sound and faithful to the revelation of Jesus Christ. The challenge is huge because due to some modern influences, in some aspects Christianity has lost the concept of Christian faith as a public truth which relates to all people and has importance not just for individuals, but for society and community as well. Christianity cannot claim less than that because to confess Jesus as Lord (*kyrios*) means that Jesus is not only Lord of certain individuals or the Church, but the Lord of creation. Accordingly, if the Church had become privatized and lost its public meaning and relevance, Paul Hertig argues that the Church is called to return to the public square, reengage in public issues and rediscover itself as a transforming agent in an ever-changing context (Hertig 2004, 485).

Although modern societies demand from Christians conversation which is non offensive, neutral, and relativistic, Christianity cannot always provide such a type of conversation. Christianity is exclusive, radical and provocative, and in this respect radical, but at the same time, it does not mean that is judgmental, closed minded or disrespectful. Christianity claims that it possesses the truth, yet this truth cannot be forcefully imposed on others. After all, Jesus was crucified as an enemy of the Roman Empire. Can we expect that this world will celebrate us as their friends? In the second century, Christians were labeled as haters of the human race. Can we expect anything less today? The point is that because of the exclusive nature of Christianity, conflicts are sometimes unavoidable. However, these conflicts should not come as a result of bad manners – whether in words or deeds.

Dialogue as one mode of witness is a positive thing, but reducing *all* witness to the level of a dialogue is wrong. Jesus or the first church did not *dialogizomai* with people. They were persecuted not because they did not respect religious feelings of their contemporaries, but because they bore witness to God and his truth. Although we are living in a time where great emphasis is given on recipients and how will they receive the message, while this is important, it is not crucial. Christians must stretch themselves toward others who are different from them, but not to the point of compromising God's revelation given to us in Jesus Christ. In order to remain orthodox, Christian witness must be biblical, and if it is biblical, it will be radical.

Finally, greater attention in Christian witness needs to be given to the present dimension of Christian faith. When Christians proclaim salvation or the lordship

of Jesus Christ, they proclaim something that is within our world as a present reality – living and active among us. That implies that Christians should, as part of their witness, be able to proclaim what God is currently doing among them in order to save people and establish his lordship over sin, sickness, injustice, demonic oppression and everything else that opposes his reign.

References

- Balia, Daryl, and Kirsteen Kim.** 2010. *Witnessing to Christ Today*. Oxford: Regnum Books International.
- Berger, Peter L., and Thomas Luckmann.** 1995. *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning*. Gütersloh: Bertelsmann Foundation Publishers.
- Butselaar, Jan van.** 1985. Dialogue and Witness. *The Ecumenical Review* 37, no. 4:398–405.
- Davie, Grace.** 2001. Global Civil Religion. *Sociology of Religion* 62, No. 4:455–73.
- Domazet, Anđelko.** 2006. Budućost duhovnosti i nova religijska svijest. *Služba Božja* 46, no. 3:272–93.
- Durrwell, Francisco Xavier.** 1980. Christian Witness: A Theological Study. *International Review of Mission* 69, no. 274:121–34.
- Gelwick, Richard.** 2000. Christian Faith in a Pluralist Society. *Tradition and Discovery* 27, no. 2:39–45.
- Haya-Prats, Gonzalo.** 2011. *Empowered Believers: The Holy Spirit in the Book of Acts*. Eugene: Cascade Books.
- Hertig, Paul.** 2004. The Subversive Kingship of Jesus and Christian Social Witness. *Missiology: An International Review* 32, no. 4:475–90.
- Kgatla, Thias.** 1994. Christian Witness and Cultural Plurality. *International Review of Mission* 83, no. 328:71–7.
- Kim, Kirsteen.** 2006. The Potential of Pneumatology for Mission in Contemporary Europe. *International Review of Mission* 95, no. 378/379:334–40.
- Lindsey, David Michael.** 2005. *The Beast in Sheep's Clothing: Exposing the Lies of Godless Human Science*. Louisiana: Pelican Publishing Company.
- Marbaniang, Domenic.** 2011. *Secularism in India: A Historical Analysis*. S.l.: Domenic Marbaniang.
- McGee, Gary B.** 2001. Miracles and Mission Revisited. *International Bulletin of Missionary Research* 25:146–56.
- Milton, Michael A.** 2006. Cooperation without Compromise: Faithful Gospel Witness in a Pluralistic Setting. *Reformed Theological Seminary*. http://www.rts.edu/site/resources/facultyarticles/cooperation_without_compromise_3.3.pdf (accessed 01. 12. 2013).
- Netland, Harold.** 2001. *Encountering Religious Pluralism: The Challenge to Christian Faith & Mission*. Downers Grove: IVP.
- Niebuhr, Reinhold.** 1953. The Christian Witness in a Secular Age. *The Christian Century* 22:840–3.
- Parushev, Parush R.** 2004. Presence and Witness: Facing the Challenges to Christian Mission Today. *Journal of European Baptist Studies* 4, no. 2:25–33.
- Peace, Richard V.** 2002. Holy Conversation: The Lost Art of Witness. *Word & World* 22, no. 3:255–63.
- Pontifical Council for Interreligious Dialogue.** 2011. Christian Witness in a Multi-Religious World: Recommendations for Conduct. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20111110_testimonianza-cristiana_en.html (accessed 1.12.2013).
- Riccardi, Andrea.** 2013. Speech of Prof. Andrea Riccardi – Opening Assembly. Rome. Community of Sant' Egidio. http://www.santegidio.org/pageID/3/langID/en/itemID/125/Trento_Speech_by_Prof_Andrea_Riccardi_at_the_Diocesan_Pastoral_Assembly.html (accessed 1. 12. 2013).
- Rottenberg, Isaac C.** 1977. Should There Be a Christian Witness to the Jews? *Christian Century* 94:352–6.
- VanderWerff, Lyle.** 1996. Christian Witness to Our Muslim Friends. *International Journal of Frontier Missions* 13, no. 3:111–6.
- Wright, N. T.** 1997. *What Saint Paul Really Said*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 2005. The Christian Challenge in the Post-modern World. *Response* 28, no.2. <http://www.spu.edu/depts/uc/response/summer2k5/features/postmodern.asp> (accessed 1. 12. 2013).

Izvirni znanstveni članek (1.02)

Bogoslovni vestnik 74 (2014) 3, 413—434

UDK: 378:27(497.4)''17''(091)

Besedilo prejeto: 1/2014; sprejeto: 9/2014

Stanislav Južnič

Ukinitev teoloških študijev v Ljubljani: ob dvestoletnici smrti njihovega direktorja Jožefa Gregorja Lenaca; ob dvestoletnici Družbe Jezusove

Povzetek: Opisujemo kratko obdobje postjezuitske semiuniverze v Ljubljani, ki se je razvijala od prepovedi jezuitov leta 1773 dalje. Obsegala je teološko fakulteto do njene ukinitve in preselitve v Innsbruck jeseni 1783, filozofsko fakulteto do njene preselitve dve leti pozneje in filozofiji priključeni mediko-kirurški študij, ki je edini preostal viharje jožefinizma. Glavna akterja dogajanja sta bila na jožefinski strani knezoškof Karl Herberstein in profesor dogmatike in direktor višjih študijev, Jožef Gregor Lenac z območja Reke, na nasprotni strani pa profesor fizike Anton Ambschell in siva eminenca nekdanjih ljubljanskih jezuitov, Gabrijel Gruber. Lenac je uspešno tožil svojega podrejenega Ambschella dunajskim oblastem, vendar uspeh po svoje ni koristil ne njemu ne Herbersteinu. Po Lenačevem odhodu je fizik Ambschell prevzel njegovo dostojanstvo direktorja, obenem pa še Lenačev slog vladanja skupaj s spodbujanem študentov, da so pričali proti Ambschellovemu nasprotniku, razsvetljencu Novaku. Dosežek Ambschellovih rovarjenj se prav tako ni veliko razlikoval od Lenačevega: po teološki je Ljubljana izgubila še filozofsko fakulteto. Ostal ji je le Hacquetov mediko-kirurški študij, vendar se je tudi Hacquet leta 1787 preselil v Lvov, samo nekaj tednov pred Herbersteinovo smrtjo.

Ključne besede: Jožef Gregor Lenac, Gabrijel Gruber, Anton Ambschell, Jožef Andrej Novak, Karl Herberstein, zgodovina znanosti, zgodovina Teološke fakultete v Ljubljani

Abstract: **Suppression of Theological Studies in Ljubljana: The Bicentenary of the Death of their Director Joseph Gregor Lenac; the Bicentenary of the Restoration of the Society of Jesus**

The short period of Ljubljana post-Jesuit semi-university after the suppression of Jesuits is described. The institution comprised the theological faculty until it was moved to Innsbruck in autumn 1783, the philosophical faculty until its suppression in 1785, and the medical-surgery studies, which were the only ones to survive the Josephinian reforms. The main protagonists on Emperor Joseph's side were the prince-bishop Karl Herberstein and professor Josip Gregor Lenac. Lenac was a professor of dogmatic theology born in Rijeka, who became the director of Ljubljana higher studies during the decade following the suppressi-

on of the Jesuit order. Lenac gained the support of the prince-bishop, but their main adversaries were the professor of physics Anton Ambschell and the future Jesuit General Gabrijel Gruber. Lenac and Herberstein successfully complained against the former Jesuit professor Ambschell in Vienna, but their support of the Emperor Joseph's politics eventually did not pay off. Lenac's theological studies were moved to Innsbruck and shortly afterwards Ambschell's philosophical studies faced a similar destiny. Namely, Ambschell took over Lenac's position as the director of Ljubljana higher studies and, a year and a half after Lenac's departure, he exactly repeated Lenac's policy with his best students accusing his colleague and adversary Novak, professor of logic and metaphysics. The result was that also Ambschell's philosophical faculty was taken from Ljubljana. Only Hacquet's medical-surgery advanced studies remained in Ljubljana, yet Hacquet left for Lvov in 1787, a few weeks before Herberstein's death.

Key words: Josip Gregor Lenac, Gabrijel Gruber, Anton Ambschell, Karl Herberstein, Rijeka, Ljubljana

1. Uvod

Po prepovedi jezuitov leta 1773 je nekdanja jezuitska semiuniverza v Ljubljani obsegala teološko fakulteto do njene ukinitve po cesarskem dekretu z dne 20. 3. 1783 (Kolar 2004, 86) oziroma do preselitve v Innsbruck jeseni 1783, filozofsko fakulteto do njene ukinitve dve leti pozneje in mediko-kirurški študij. Po propadu jožefinskih reform so obe ljubljanski fakulteti obnovili skupaj z nekoč jezuitskimi učnimi močmi za matematično-fizikalne predmete.

Glavna akterja ljubljanskih dogodkov v desetletju po prepovedi jezuitov sta bila na jožefinski strani Karl Herberstein (* 1719; † 1787) in njegov sprva tesni sodelavec, profesor dogmatike in direktor višjih študijev Jožef Gregor Lenac. Herberstein je bil knezoškof od decembra 1772. Vodil je študijsko komisijo od leta 1774 do konca leta 1778, ko ga je zamenjal cesarsko-kraljevi (k. k.) svetovalec Alojz Adolf grof Turjaški ob članih komisije k. k. svetovalcu Francu Jožefu grofu Wurmbrodu iz štajerske rodovine posestnikov Zgornje Radgone, k. k. prisedniku Lenacu in k. k. aktuarju Jožefu Hübnerju (* 1728; † 1780). Lenac je postal direktor liceja po smrti kanonika Antona Svetina († 23. 3. 1777), in to v nasprotju s Herbersteinovi nameni, čeprav sta oba podpirala cesarske reforme in sta se vsaj v prvih ljubljanskih letih dobro razumela. Študijski referent kranjskega deželnega glavarstva Franc Saleški Gallenberg (* 17. 6. 1747; † november 1803) je kmalu po svoji poroki leta 1775 prvi zasebno opozoril Marijo Terezijo, da zaradi Herbersteinovega študijskega vodstva med profesorji vre. Franc se je dne 1. 9. 1774 poročil z Theclo Lichtenberg (* 25. 10. 1755). Bil je brat Sigismunda grofa Gallenberga (Janž Žiga, * 4. 2. 1751; † 11. 8. 1800, Dunaj), ki je bil od 20. 4. 1774 do 8. 7. 1775 tajnik Družbe za poljedelstvo in koristne umetnosti kot ljubljanski gubernijalni svetnik do predstavitev v Galicijo; moža sta bila sinova razvpitega melanholika Wolfa Sigmun-

da Antona Jožefa grofa Gallenberga (* 1707; † 1773) in Marije Cecilije Ester grofice Orzon (Vovko 2004, 425; Ciperle 2001, 77; 78; 80; Kolar 2004, 90; Schiviz 1905, 87, 205; Gothaisches genealogisches Taschenbuch ..., 13: 306; Schönfeld 1825, 2:75; Umek 2006, 7; Schmidt 1963, 1:168; Nečasek 1861, 3:4).

Med nasprotniki jožefinskih prekucij je bil najbolj izpostavljen profesor fizike Anton Ambschell, vendar je imel bržkone mnoge niti slej ko prej v rokah poznejši general jezuitov Gabrijel Gruber. Lenac je bil s svojim pritoževanjem čez podrejenega Ambschella vsekakor nadvse uspešen pri dunajskih oblasteh, vendar uspeh po svoje ni prinesel sreče ne njemu ne Herbersteinu. To je bila namreč Pirova zmagaja: Ambschellu so resda prepovedali pridiganje, Gruber pa je moral na skrivaj pobegniti iz Ljubljane, ne da bi prodal svojo palačo nasproti cerkve sv. Jakoba sredi januarja 1785, dve leti pred smrtjo svoje matere v vili Podrožnik. Vendar je moral sam Lenac že dobro leto pred Gruberjem vzeti pot pod noge ob preselitvi ljubljanske teološke fakultete v Innsbruck (Kolar 2004, 86), Herberstein pa je bolan umrl nekaj mesecev za Gruberjevo materjo. Ambschell in Gruber sta bila člana kranjskega Društva za poljedelstvo in koristne umetnosti, Herberstein in Lenac pa ne.

Dogodki ob ukinitvi ljubljanskih visokošolskih študijev na predvečer francoske revolucije nikakor niso neznani slovenskemu zgodovinopisju. Vendar so se dosejani raziskovalci ukvarjali predvsem z epilogom dogajanja, s sporom med Ambschellom in Novakom kot povodom za ukinitve ljubljanskih filozofskih študijev; pri tem so se nedorečeno križala različna mnenja o Novakovem rodu, o njegovi redovni pripadnosti in celo o osebnemu imenu. Med opisovalci dogajanja velja izpostaviti Linhart, Dimitza, Nečaseka, Franceta Kidriča, Branka Reisp, Jožeta Ciperleta in Franja Emanuela Hoška; originalne dokumente z burnega poletja 1785 so bržkone uporabljali zgolj prvi trije, nato pa so se izgubili. Nihče doslej ni dognal, da je ključ zagate tičal v poprejšnjem sporu med Lenacem in Ambschellom, ki je sprožil ukinitve ljubljanskih teoloških študijev, poldrugo leto preden je enako doletelo ljubljansko filozofijo. Naša obravnava zapolnjuje to vrzel – ali pa vsaj tako upa njen pisec.

2. Ljubljanski profesorji po prepovedi jezuitov

Leta 1772/1773 je bil v Ljubljani rektor fizik Kristjan Rieger, prefekt višješolskega študija pa nekdanji ljubljanski fizik in celovski matematik Ignaz Rasp (* 1717, Ljubljana; SJ 1736, Dunaj; † 1791, Stična). Prepoved jezuitov je končala njuno šolniško delo v Ljubljani, večina od enaintridesetih ljubljanskih jezuitskih patrov in magistrstrov pa je ostala v Ljubljani. Dne 4./5. novembra 1777 je nekdanji jezuit Gregor Schöttl umrl, zato je njegova predavanja iz fizike prevzel ljubljanski profesor kazuistike in moralne teologije od leta 1767 dalje, Ignac Rosenberger (* 1724, Dunaj; SJ 2. 11. 1741, Trenčín; † 1801), izkušeni budimski, celovski in ljubljanski profesor matematike v letih med 1760/1761 in 1764/1765. Takoj nato je dne 8. 11. 1777 ljubljanske višje študije vizitiral direktor artistskih fakultet (*Artiorum*), od leta 1770 dalje direktor dunajske bogoslovne fakultete, profesor kanonskega

prava Franjo de Paula Tomičič (* 1729, Kastav; † 1790). Tomičič je med leti 1778–1783 vodil graško univerzitetno knjižnico kot naslednik profesorja dogmatike Richarda Teckerja (* 1732; † 1798) in bil nato leta 1784 in leta 1785 rektor graškega liceja, kjer je zaposlil tudi Lenaca. Lenac je ob vizitaciji rojaku Tomičiču očrnil ljubljanske višje študije skupaj s predsednikom študijske komisije Herbersteinom in z nekdanjimi jezuiti (Ciperle 2009, 16; Verhovc 1905, 2; Lukács 1988, 1409; AS 7, Dež. glav. št. 73, Lit. S, št. 19, zv. 9; Hoško 2005, 333–334; Marolt 2004, 403; Sorč 2004, 178).

Rosenberger je bil eden redkih jezuitskih profesorjev bogoslovja, ki je predaval tudi po prepovedi jezuitskega reda leta 1773, čeprav ga je pri moralni teologiji že leta 1773 nadomestil Franc Ziegler. Rosenberger je v Ljubljani od začetka novembra 1777 do 23./25. februarja 1778 obdelal splošno fiziko do zadnjega poglavja, astronomije. Deželno glavarstvo je nameravalo zaupati Rosenbergerju oba semestra, kljub temu pa so v Ljubljani zaposlili poklicnega fizika Ambschella dne 17. 1. 1778 z letno plačo 500 fl po nepodpisanem dnevniku za obdobje od 14. 10. 1775 do 25. 12. 1782. Ambschell je med leti 1771–1773 študiral fiziko in ponavljal snov z dunajskimi slušatelji matematike (*Catalogus personarum* 1772: 35; 1773, 35). Leta 1776 je bil na dunajski univerzi promoviran v doktorja artističnih umetnosti skupaj z devetimi sošolci. Postal je nedeljski spovednik pri oltarju kralja Albrehta II. v nekdanji jezuitski cerkvi Am Hof; med iskanjem namestitve zunaj prestolnice je pogosto menjaval stanovanja na Dunaju. Nekdanji ljubljanski jezuiti so mu priporočili katedro za fiziko v Ljubljani, ki je bila prosta po Schöttlovi smrti. Dva meseca pozneje je Ambschell postal ljubljanski profesor.

Ambschell je prispel v Ljubljano dne 14. 2. 1778. Dva tedna pred sedemindvajsetim rojstnim dnem je dne 24. 2. 1778 začel nadaljevati Rosenbergerjevo delo s predavanji o astronomiji. Po študiju splošne fizike pri predavatelju Rosenbergerju je Ambschell le stežka ocenjeval znanje svojih novih varovancev. Napovedal je izpite, saj je predstojnik Lenac zahteval preverjanje znanja že med velikonočnimi počitnicami. Dne 7. 4. 1778 je sledil uspešen preizkus znanja, ki ga je Lenac pohvalil v svojem protokolu. Dne 8. 4. 1778 je sledil drugi izpit iz splošne fizike, naslednji dan pa je bila razvedrilom namenjena nedelja. V ponedeljek, 10. 4., je bil izpit iz algebre, naslednji dan – zadnji dan velikonočnih počitnic – pa je Ambschell vodil še tretji izpit iz splošne fizike. Dne 12. 4. je bilo konec počitnic, tako da je Ambschell dne 27. 4. začel predavanja iz posebne fizike, ki jih je končal dne 20. 6. po osmih tednih, predavanj pa je bilo po dve do tri ure na dan, v zimskih mesecih celo po tri do štiri ure na dan. Leta 1777/1778 so ljubljanski študentje poslušali predavanja iz fizike štiri mesece in pol in ne le tri mesece, kakor je trdil Lenac, ki ni upošteval Rosenbergerjevega pouka. Dne 20. 6. 1778 je Ambschell poročal nadrejenim, da je dokončal fizikalna predavanja in da bo začel nedeljske izpite za devet kandidatov ob 9. jutranji in ob 5. popoldanski uri. Po dveh ali treh urah utrjevanja, ponavljanja in preverjanja je študente sredi julija že pripravil na izpite, ki so si sledili v dneh 15., 20., 22. in 24. 7. 1778. Deželni glavar Jožef Marija grof Turjaški si je blagohotno pustil posvetiti dva izpita s področja filozofije, dne 1. in 2. 8. 1778. Dne 2. 8. 1778 so bili vsi izpiti in obrambe končani. Ohranila sta se dva na-

tisa Ambschellovega, Čoklovega in Jellovega izpita iz julija 1778, vezana v Ambschellov prirejeni prevod Herbertove razprave o prožnosti vode. Prvega je študent Jožef Cypriani posvetil knezoškofu, drugega pa njegov sošolec Gaspar Sluga dežel-nemu glavarju. Tretji ohranjeni prevod brez tez je s svojim lastniškim zapisom za-znamoval Kranjčan Avgust Sluga (* 1753; † 1842), kranjski župnik od leta 1799 dalje in dedič knjižnice cistercijskega samostana v Kostanjevici, razpuščenega leta 1786; A. Sluga je leta 1841 svojo knjižnico podaril ljubljanskemu škofu.

Dne 17. 7. 1778 je Franc Anton pl. Raab (* 21. 12. 1722, St. Leonhard na Koroškem; † 20. 4. 1783, Dunaj) naštel težave po Schöttlovi smrti. Dne 27. 6. 1778 in dne 25. 7. 1778 so dunajske oblasti zagotovile 300 fl letnih prispevkov za fizikalne naprave. Ambschell jih je moral poprej opisati in ovrednotiti, zato je dne 18. 7. 1778 na posebnem lističu polovičnega A 4 formata v Ljubljani potrdil strošek 91 fl 9 kr in dodatnih 76 fl za nabavo aritmetičnih naprav; denar je vzel od zagoto-vljenih 300 fl. Prihranil je 132 fl 51 kr za nakup pouku namenjenega sistema stro-jev na Dunaju, kakor je potrdil grof Gallenberg; Ambschellova predavanja o naba-vljenih »nemških strojih« so bila zagotovo privlačna za ljubljanske študente. Dne 16. 9. 1778 je Florijan Pogačnik z dvema drugima podpisal dunajska navodila za preverjanje študentskega znanja iz fizike na ponavljanjih in izpitih, dne 20. 11. 1778 pa je Ambschellov spor z direktorjem Lenacem že izbruhnil na dan (AS 7, Dež. glav., Lit. S, št. 19, št. 72, zv. 6–7, in št. 73, zv. 9; NUK-5129; NM-1071; FSLJ-17 d 80; AS 533, Statut Agricultur Societat).

Ambschell je sestavil popis šolskih fizikalnih naprav: »V Ljubljani 28. januarja (1779) podpisani Anton Ambschell, učitelj fizike, potrjujem da so vsi našteti stro-ji najdeni v popisanem stanju, prav tako pa stvari zatečene na kraju samem.« Za-pisnik je bil svojevrsten prejem in predaja med začasnim predavateljem fizike Rosenbergerjem in Ambschellom manj kakor leto dni po Ambschellovem prihodu v Ljubljano, čeprav Rosenberger ni bil podpisan. Ljubljanske šolske fizikalne pri-pomočke so znova popisali dne 22. 7. 1779.

V šolskem letu 1778/1779 je Ambschell po Lenačevem protokolu filozofije in po svojih lastnih zapiskih pripravil prve izpite iz splošne fizike komaj dne 22. 3. 1779 in dne 16. 4. 1779, iz posebne fizike pa dne 17. 6. 1779. Študentje so se le stežka naučili posebne fizike v borih dveh mesecih. Doktor obojega prava Anton Zenker je dne 4. 3. 1783 potrdil z voščenim in navadnim pečatom, da je poslušal Ambschellova predavanja leta 1778/1779. Izpit iz splošne fizike je opravil takoj prvi dan po veliki noči, iz posebne fizike pa konec junija. Zenker in Volfgang Muha (Mucha, * 5. 9. 1758, Lokev, jugovzhodno od Lipice; † 10. 12. 1826, Oviedo, na severu Španije) sta bila med nižjimi študiji retorike uvrščena takoj za nagrajenci, avgusta 1779 pa je Muha svoj izpit pri Ambschellu, vezan v Ambschellovo razpra-vo o težišču, posvetil Žigu Zoisu (AS 7, Deželno glavarstvo, Ecclesiastica, št. 212, Littera A, št. 8, zv. 1, 73 v.; 1781; Črnivec 1999, 312, 315, 318; Schiviz 1905, 51, 82, 90, 333).

Konec avgusta 1779 je Ambschell zbolel; zdravje se mu je konec oktobra še po-slabšalo, tako da od začetka novembra 1779 do polovice januarja 1780 ni predaval. Vročico je zdravil z mrzlimi obkladki in z idrijskim živim srebrom. Do konca febru-

arja 1780 je napel vse moči, da je odpredaval potrebno snov. Komaj februarja 1780 je pripravil prvi izpit, dne 6. 3. 1780 pa je sestavil izpit iz splošne fizike. Dne 7. 3. 1780 je razpravljal o cikloidi z opisom Sonca. Bolan je zapustil Ljubljano, da bi si privoščil zdravilne kopeli med dunajskimi počitnicami ob ogrsko-avstrijski mejni reki Leithi. Bil je na Ogrskem in na Dunaju po Lenačevem ljubljanskem poročanju z dne 17. 1. 1783. Zdravniško poročilo za obolelega Ambschella je pozneje, dne 2. 3. 1783, podpisal stric matere Žiga Zoisa, Joannes Crisostom Pollini (* 27. 1. 1712, Radovljica; † 7. 11. 1786, Ljubljana), ki je leta 1737/1738 postal kranjski deželni fizik in v enainštiridesetih letih službe dosegel dedni plemiški stan. Objavil je lekarniško delo o urinu in popis kranjskih termalnih vrelcev (Faganel 1999, 8). Pollini je Ambschellu izmeril za štiri stopinje povišano temperaturo. Izogibal naj bi se večjim naporom, vključno s predavanji. Pollini je Ambschellu za ozdravitev svetoval pot in spremembo zraka, vendar je Ambschell z odhodom odlašal tudi zaradi nasprotovanja Lenaca, ki je zahteval, naj hodi predavat, tudi če bolan; ko se mu je Ambschell potožil zaradi bolezni, je Lenac hotel najeti suplenta. Ambschell je stopil do predsednika študijev, grofa Marija Jožefa Turjaškega; predlagal je medicinski svet, ki bi mu omogočil nekaj tednov zdravljenja v toplicah. Pollinijev nasvet se je udeležil šele s Ambschellovo potjo v ogrsko očetnjavo; obiskal je tudi Bratislavo in Dunaj, kjer ga je pregledal zdravnik. Iz Bratislave je odpotoval v Zagreb in od tam nazaj v Ljubljano, kjer je popoldne 24. oziroma 26. 4. 1780 zopet prevzel predavanja; ozdravel je po veliki noči 29. 4. 1780. Lenac je v svojem dnevniku trdil, da se je Ambschell vrnil komaj dne 29. 4. 1780 in nadaljeval predavanja posebne fizike, ki pa naj bi jih končal že konec maja. Ambschell je temu oporekal in trdil, da je posebno (eksperimentalno) fiziko predaval veliko dlje v maju in v juniju. Avgusta 1780 so prihodnji filozof Jožef Mislej (* 1761; † okoli 1840) in sošolci privezali svoje izpitne teze iz fizike v Ambschellovo razpravo o gibanju.

Lenac je Ambschellu očital predavanja brez uporabe zapovedane Biwaldove knjige. Ambschell se je posrečeno zagovarjal, da je to seveda res, saj Biwaldovega učbenika ne prebira študentom na predavanjih; raje ga preuči doma in nato študentom predava po svojih besedah s komentarji ob urejenem prirejenem sistemu, ki bi moral navdušiti celo samega Lenaca. Podobno je pri predavanjih dogmatike, logike ali cerkvene zgodovine, ko predavatelj ne bere le učbenika, temveč besedilo tudi pojasnjuje; v resnici je svoje lastne zapiske rad uporabljal tudi Lenačev sodelavec Franc Tomaž Pogačnik v Innsbrucku. Ambschell je navrgel še novico o pisanju svojega lastnega učbenika, ki je v resnici izšel pol desetletja pozneje v nemščini (1791–1792) in nato še v latinščini. Najbolj je Ambschella razkačila Lenačeva pripomba o Ambschellovih dejavnostih, nesprejemljivih za mlade. Tu je Ambschell dopustil celo nekaj zmerjanja. Namignil je, da vsi vedo, v kakšnih razmerah Lenac živi; takšne Lenačeve izjave so nevredne učenjaka in celo predstojnika liceja, je Ambschell posebej s klicajem poudaril v dopisu, poslanem deželnemu glavarstvu. Pri tem je zatrdil, da sam ni nikakršen fantič, temveč študiran mož, profesor in stolni kanonik. Lenac naj bi popačil Ambschellove izjave, saj naj bi Ambschell leta 1779 kranjski študijski komisiji in dunajskim oblastem predlagal, da bi se celotna fizika predavala v dveh do treh mesecih. V resnici so dne 23. 9.

1778 z Dunaja priporočili, naj profesor matematike (Jell) pet mesecev predava študentom fizike o uporabi fizike v astronomiji in v civilni in vojaški arhitekturi; omenili so tudi profesorja agronomije, Gruberjevega prijatelja Giehla. Dne 23. 11. 1778 oziroma leta 1779 je prispel z Dunaja ukaz, naj slušateljem fizike (v drugem letniku) po eno uro na teden predava profesor matematike. Jell je po uslužben-skem listu iz leta 1779 predaval uporabo matematiko, ki je obsegala mehaniko, hidrostatiko in hidravliko s praktično geometrijo; snov se je na sporen način prepletala s celotnim Ambschellovim poukom, razen optike in eksperimentiranja. Ambschella je to podvajanje snovi motilo. Zato je dne 8. 7. 1779 na petih straneh z naslovom *Pro Memoria* kranjski študijski komisiji predlagal, naj uporabno matematiko predavajo (Jell) kar brucem prvega letnika filozofije; kandidati bi potemtakem prišli v drugi letnik k predavanjem fizike že dobro podkovani in pripravljeni za bolj poglobljena predavanja iz mehanike. Na drugi strani svojega spisa je svoj predlog utemeljil z opisi planetov, z aerometrijo, hidrostatiko, hidravliko, optiko, magnetizmom, elektriko in s fizikalnim opisom rastlin in kamnin. Uporabljal je dognanja Newtona, prostozidarja Desaguliersa (*Delasaguiers*), s'Gravesanda in Musschenbroeka ob Biwaldovi sintezi. Newtonove dosežke je obdelal kot pripravo za predavanja iz mehanike, ki so bila dejansko Ambschellova stroka. Na koncu se je – bržkone brez koristi – skliceval kar na avtoriteto Gottfrieda barona van Swieten (* 1733; † 1803), čigar priimek pa je napačno zapisal kot Swite, Svitn, Suitn. Baron naj bi zastopal Ambschellovim podobne ideje, vendar se je pozneje ob sporu z Novakom izkazalo, da Swieten ni podpiral Ambschella. Dne 7. 9. 1779 je Friederich von Eger z dvema sodelavcema v cesaričinem imenu potrdil Jellove predavanja za fizike; zahtevali so Ambschellovo upoštevanje nadrejenega Lenaca ob predavanjih po Biwaldovi učni knjigi. Lenac se je znova pritožil čez Ambschella dne 23. 10. 1779. Jell in Biwald sta bila očitno jožefinskim oblastem bolj všečna nekdanja jezuita, čeprav sta Ambshell in Biwald vsak po svoje podpirala Boškovičev nauk (AS 7, Dež. glav., št. 73, Lit. S, št. 19, zv. 9; zv. 8, *Acta de ann.*, 1780, 1781, 16–18; folij vstavljen v dunajski odgovor, podpisan dne 10. 4. 1780, z glavo, datirano dne 21. 4. 1780; zv. 7, 18*, 20. in 10. folij, šteto od zadaj).

3. Ambschellovi sodelavci

Prvi v zgodovino pisju dajemo iz rok dokaj popoln pregled ljubljanskih profesorjev nižjih in višjih teološko-filozofskih študijev v desetletju po prepovedi jezuitskega reda na podlagi popisa, nastalega leta 1780/1781, danes shranjenega v Arhivu Republike Slovenije. Nižje študije je vodil – v svojem 59. letu – Gruberjev prijatelj, gorenjski arhidiakon Ignac baron Taufferer (* 19. 1. 1722) s plačo 400 fl; svoj čas je bil ljubljanski jezuitski profesor fizike in je tako zelo dobro dojel strokovno ozadje spora med fizikom Ambschellom in direktorjem Lenacem. V zadnjem letniku nižjih študijev je učil štiridesetletni Korošec Janez Jakob pl. Knauer (* 16. 3. 1740, Strassfeld na Koroškem; SJ 18. 10. 1756, Dunaj; † 20. 10. 1819, Ljubljana), ki je leta 1762 v Gradcu ponavljal snov s študenti matematike (AS 7, Dež. glav., št. 72, Lit. S, št. 19,

zv. 7, Acta de ann., 1780, 1781 (datirano dne 24. 1. 1781, a glede na datume rojstev profesorjev zapisano jeseni 1780); ZAL LJU 184, 166–180; Lukács 1988, 2: 740).

Enaintrideset let star je leta 1780/1781 poučeval Kranjec Martin Naglič (* 1. 11. 1748, Žiri; SJ 19. 10. 1767, Dunaj; † 15. 11. 1795, Ljubljana), ki je leta 1772 v Trnavi ponavljal matematiko s študenti in je bil upokojen pred letom 1790 zaradi jetike; po prepovedi jezuitov je leta 1773 postal svetni duhovnik. V devetinštridesetem letu je bil kranjski profesor grščine Janez Nepomuk Morack (Morak, Morach, * 2. 9. 1731, Ljubljana; SJ 28. 10. 1748; † 9. 1. 1807, Radomlje). Morack je bil star štiriinšestdeset let ob popisu dne 21. 12. 1795; bil je profesor grščine: 27. 11. 1796, 4. 12. 1797, 29. 11. 1798, 27. 11. 1797 in 27. 10. 1800. V triintridesetem letu je bil nekdanji jezuit Karl Rosman (Rozman, * 5. 9. 1748, Ljubljana; † 7. 5. 1824); upokojen je bil dne 14. 4. 1800, vendar je nadomeščal Hölzla še leta 1804. Rosman je po razpustu jezuitov leta 1773 postal svetni duhovnik. Šestdeset let stari Kranjec Maks Moravčar (* 10. 4. 1721; SJ 18. 10. 1738, Trenčín; † 15. 9. 1806) je bil med vsemi najbližji Gruberjev osebni prijatelj. V prvem razredu je v svojem šestintridesetem letu poučeval nekdanji češki jezuit, svetni duhovnik Jožef Helzel (Hölzel, * Katovice; † 22. 8. 1809), dokler ni bil upokojen dne 28. 2. 1807 (Lukács 1988, 1045; 1072; 1103; 1402; AS 7, št. 269, spis št. 2; Verhovc 1905, 2; Nečasek 1860, 2: 12; Ciperle 1980, 117; 112; 118; 119).

Višje študije je leta 1780/1781 vodil Jožef Gregor Lenac (Lenaz, * 1738, Reka (Fiume) »na Madžarskem«; † pred 1814, Komárno, na Slovaškem),¹ star je bil dva-inštrideset let in je imel profesorsko plačo 500 fl in direktorski dodatek 100 fl; v Ljubljani je bil že sedem let, torej je bil nastavljen takoj po prepovedi jezuitov. Teologijo je študiral v Gradcu med letoma 1763 in 1767 kot sošolec Gabrijela Gruberja. Lenac je zadnja leta preživel kot župnik v Komornu (Komárno) na današnji meji med Slovaško in Ogrsko, kjer ga je leta 1813 nadomestil župnik József Kolmár (* 1769, Kiskunhalas; † 1835, Komorn) (Kolar 2004, 86–7; AS 115, št. 15, folij 3^v; *Österreichisches Biographisches Lexicon* 1966, 4:93).

Franciscus Ziegler (Franc Andrej, * 1747) z Dunaja je bil pri starosti triintrideset let že sedem let in dva meseca v Ljubljani. Franc Tomaž Pogačnik (* 1739, Gomile pri Kopolju (Untererkenstein), ob desnem bregu Save na Dolenjskem; † 6. 9. 1799 Moravče (F. K. Lukman SBL 1949 2:408; Kolar 2004, 89)) je bil pri enainštridesetih prav tako že sedem let in dva meseca v Ljubljani. Gorenjec Jakob Sorčan (* 15. 7. 1745, Srednje Bitnje pri Kranju; † 28. 12. 1804, Ljubljana) je kot petintridesetleten že šest let in dva meseca poučeval v Ljubljani. Vsi profesorji teologije ali filozofije so imeli po 500 fl letne predavateljske plače, bibliotekar pa je dobival po 300 fl na leto.

¹ Po drugih virih je bil rojen okoli leta 1745 (Hoško, 2010, 253–67). V matični knjigi rojenih/krščenih Župe Uznesenja Blažene Djevice Marije na Rijeki, ki je vodila vpise vseh oseb, rojenih/krščenih, poročenih in umrlih na tedanji Reki, in v matičnih knjigah Župe sv. Jurja na Trsatu, ki je vodila vse matične knjige rojenih/krščenih, poročenih in umrlih s teritorija današnjega Sušaka od 1. 1. 1736 do 31. 12. 1748, ni vpisano rojstvo/krst nobenega otroka z imenom in priimkom Josephus Gregorius Lenaz (Lenac, Lenatz). V tem obdobju so bili tam zapisani zgolj trije Josephusi Lenatzi. Dne 14. 5. 1739 je bil krščen Josephus Joannes Lenatz, sin Petrusa in Ursule. Dne 3. 3. 1740 je bil krščen Josephus Antonius Lenatz, sin Antoniusa in Margarithe. Dne 13. 2. 1744 je bil rojen Josephus Antonius Lenaz, sin Sebastianusa in Margarithe. V tem obdobju je bilo rojenih/krščenih okoli dvajset fantov, imenovanih Josephus Gregorius, vendar nobeden med njimi s priimkom Lenaz (Lenatz, Lenac).

Drugi del iste pole dimenzije 2 x A 3 je vseboval še končne podatke o Sorčanu, po njih pa so predstavljeni vsi trije drugače med seboj dodobra sprti profesorji višjih študijev filozofije. Prvi med njimi je bil Jožef Andrej Novak (krščen Jožef Novagk, * okoli 1750, Gorica; † 25. 4. 1788, Stična), profesor logike, metafizike in praktične filozofije od leta 1772 dalje, po uslužbenskem listu iz leta 1779. Osemindvajseten je bil Novak v Ljubljani že sedmo leto in je bil »Weltlich. philosophie doctor«, torej svetni učenjak. Anton Čokl (Tschokl) je zbolel dne 6. 4. 1779 in umrl dne 8. 4. 1779 kot profesor logike in metafizike, zato ga je dne 26. 5. 1779 nadomestil Novak na podlagi dvornega dekreta z dne 2. 10. 1780. Novak je opravil dunajski natečajni izpit. Kot stiški cistercijan z imenom Andrej je bil ordiniran dne 10. 8. 1770 v Ljubljani, nato pa je bil pet let reški profesor filozofije. To ni bil jezuit Jožef Nepomuk Novak, posvečen v sekavskega škofa, profesor retorike, poetike, filozofije in podravnatelj ljubljanskega liceja, ki je kot šestnajstleten Ljubljčan obiskoval ljubljansko retoriko leta 1769. Prav tako ni bil to Franc Ksaver Novak (* 2. 11. 1749, Ljubljana; SJ 18. 10. 1765, Dunaj; † 1804, Polotsk), ki je leta 1772 med dunajskim študijem fizike ponavljal matematiko s študenti. Franc Ksaver Novak je predaval gramatiko v Ljubljani od leta 1773 do odhoda v Rusijo h Gabrijelu Gruberju (AS 7, Dež. glav., št. 73, Lit. S, št. 19, zv. 9, str. 7; Nečasek 1861, 3: 4; Schmidt 1963, 269; AS 7, fasc. 4 (31. 5. 1786); AS 115, št. 15, folij 3v–4r; ZAL LJU 184, 166–180; Črnivec 1999, 281; Lukács 1988, 1103).

Sedemindvajsetleten (sic!) je leta 1780/1781 predaval Anton Aloysius Ambschell (* 9. 3. 1751). Bil je doma na Ogrskem in je bil takrat v Ljubljani že četrto leto, od januarja 1778. Samo pri Ambschellu opazimo očitno napako: če je bil že četrto leto v Ljubljani, bi morali biti podatki vneseni januarja 1781 ali pozneje, ko je bil dve leti starejši. Na koncu je pisec, bržkone kar Lenac, opisal Martina Jella (* 19. 11. 1730, Waldkirchen, severno od Passaua; SJ 17. 10. 1747, Dunaj; † 2. 12. 1797, Celovec), za katerega edinega ni navedel staža v Ljubljani; Jell je bil star devetinsirideset let in je po ukazu grofa Gallenberga dne 28. 11. 1777 nadomestil Herbersteinu nevšečnega Jožefa Maffeija. Jellov prvotno zapisani kraj rojstva je bil prečrtan in popravljen v Passau. Novak je predaval enainšestdesetim študentom, Ambschell v drugem letniku le trinajstim, Jell pa petinšestdesetim v prvem letniku in trinajstim v drugem. Jellov sporni pouk statike, mehanike in hidravlike je v drugem letniku dopolnjeval Ambschellovega. Študentov filozofije je bilo oseminsedemdeset, študentov teologije pa šestdeset. Sledila je še razpredelnica za pet novomeških frančiškanskih razredov, datirana z 21. 8. 1781; Lenac je v nadaljevanju poročal tudi o novomeškem patru frančiškanku Kastulu Weiblu (Mihec Firbec, Vörwetz, ob krstu Janez, * 28. 4. 1741, Novo mesto; 1756/1757 OFM Novo mesto; † 25. 10. 1805) (Lukács 1987/88, 21, 1044; AS 7, Deželno glavarstvo, št. 71, publico politica, Littera S, št. 19, zv. 5, Acta de ann. 1777).

Leta 1782 si je Ambschell pridobil prestižni naslov apostolskega pronotarja, nato pa je postal član kranjske Družbe za poljedelstvo in koristne umetnosti; s tem se je rad hvalil še dolgo po letu 1785, ko je delo te družbe praktično prenehalo. Leta 1782 je Ambschell stanoval pod gradom v hiši meščana rokavičarja Jožefa Sturma in njegove žene Neže na Rosengasse, Stari trg š. 46 (danes Rožna ulica 21, severno

od cerkve sv. Jakoba). Zakonca Sturm sta v stavbi gospodarila v letih med 1766 in 1789, po smrti prejšnjega lastnika slikarja Franca Jelovška. Ambschellov nasprotnik Novak in Franc Ziegler sta stanovala v hiši župana-trgovca Matija Barthalottija na Velikem trgu št. 278, pozneje Mestni trg 18 oziroma Cankarjevo nabrežje 23, med Šušarskim mostom in Tromostovjem. Gabrijel Gruber je sprva – po prepovedi jezuitov – leta 1773 stanoval z bratom Antonom, z Jožefom Maffejem in z Janezom Nepomukom Giehlom v hiši nekdanjega jezuita Ludvika Dizma Petermana (* 10. 11. 1721, Ljubljana; † 1798). Ludvikov oče Janez Jurij Peterman je okoli leta 1756 poslopje sestavil iz dveh hiš na Florijanski cesti št. 1 in 2. Dne 19. 2. 1716 je poročil Marijo Ano Puechenthal (* 1701; † 26. 10. 1778); njuni dediči so v hiši gospodarili od leta 1778 dalje, dne 25. 8. 1792 pa je posest prevzel Karl baron Hallerstein. Pozneje je G. Gruber prebival na St. Jacobs Gassen št. 71, danes Levstikov trg, v svoji – Gruberjevi – palači, zgrajeni leta 1773 še pred požarom, južno od cerkve sv. Jakoba. V Petermanovi hiši na Florijanski cesti 1 oziroma na Starem trgu št. 155 je pozneje leta 1782 stanoval Franc Tomaž Pogačnik. Lenac je stanoval v hiši Marka Šinka in njegove žene Lucije na Florijanski cesti št. 18 oziroma na Starem trgu št. 92, na današnjem Gornjem trgu. V soseščini na Starem trgu št. 83 je stanoval Gruberjev nasprotnik Hacquet (*Neuer Instanzkalender auf das Jahre 1782*, 32–33; 70; 73–74; Fabjančič, 1:59; 62; 236; 280; 319; 3: 618; Schiviz 1905, 205).

4. Lenačeva ovadba

Sociogram ljubljanskih šolnikov bi bil videti nekako takole: med Gruberjevimi zaupniki so bili predvsem nekdanji jezuiti Inocenc baron Taufferer, Karl Pauer (* 4. 11. 1721, Celovec; SJ 4. 11. 1744; † avgust 1789), Rosenberger, Moravčer, Rosman, Andrej Šemerl, *Giehl* in Maffei, najbolj pa je črtil Hacqueta po letu 1775. Herberstein je cenil Gruberjev umetniški okus (18. 7. 1773); pozneje je kritiziral premajhne sobice Gruberjeve palače, primerne zgolj za prepovedane jezuite, ki jim drugače ni bil sovražen (Lukács 1988, 2: 1156; Verhovc 1905, 2; Lavrič 2004, 463; Rajšp 1992, 262).

Ambschell je sodeloval z Nagličem; nasprotoval mu je janzenist Herberstein, predvsem pa Lenac. Herberstein in Lenac sta si bila sprva dobra, pozneje pa ne več. Herberstein je spodbujal Čokla, ne pa Marka Pohlina; odstavil je Maffejja in tožil svojega nekdanjega prijatelja F. Zieglerja. Franc Saleški Gallenberg je cesarico opozoril na Herbersteinove spodrsrljaje. Ziegler je ostal zaupni prijatelj Linhartovega sopotnika Martina Kuralta. Linhart je hvalil Herbersteina, dokler ni bil ob službo pri njem; za drege Ambschella in Novaka ni posebej obžaloval, saj ju ni imel za domačina.

Lenac je za svoj pouk uporabljal dela sorbonskega nasprotnika janzenizma Honoréja Tournélyja (Turnély, * 1658; † 1729), dominikanskega nasprotnika jezuitov Daniella Concina (Concina, * 1687; † 1756) in dominikanskega beneškega profesorja Giovannija Vincenza Patuzzija (* 1700; † 1769). Lenačeva naravnost v pozne oblike janzenizma nikakor ni šla skupaj z Gruberjevimi skrivnimi načrti za obnovo jezuitov. Ker Lenac in Herberstein nista mogla neposredno prijeti Gruberja,

razen z oviranjem dozidav Gruberjeve palače in nato z onemogočanjem njene prodaje, ponujene dne 4. 4. 1783, sta se lotila nekdanjega jezuita Ambschella (AS 7, Deželno glavarstvo, Publico Politica št. 72, Lit. S, št. 19, zv. 6; AS 33, Deželna vlada, Prezidialni spisi, konvolut 455).

Ambschell je domnevno kršil 6. točko pravilnika študijske komisije, ki je bil objavljen dne 16. 6. 1778, težave pa je glavarstvo javno izpostavilo dne 16. 1. 1780. Ambshell se je o svoji fizikalni katedri dne 10. 11. 1780 pogovarjal z vodilnimi uradniki, toda Deželno glavarstvo za Kranjsko je dne 16. 11. (1780) prejelo Lenačevo poročilo o preverjanjih študijske komisije in o referatih, zapisanih 16. 8. 1778 in 20. 8. 1778, 18. 6. 1779 in 30. 7. 1779, ki so jezili tudi Herbersteina. Končno je študijska komisija razrešila spor na »najboljši« način: to je povzročilo ukinitve ljubljanskih višjih študijev.

Leta 1781 in 1782 naj bi Ambschell delal nesprejemljive reči. Predpisani Biwaldov učbenik je uporabljal zgolj po svoji lastni presoji po poročilu Ambschellovih študentov fizike Antona Schreya in Georga Raspa z dne 15. 1. 1783. Dne 18. 1. 1783 je bil na Lenačevem domu zaslišan sedemnajstletni Schrey in za njimi še devetnajstletni Rasp; študenta sta zapisnikarju dala odgovore na domala enaka vprašanja. Dne 23. 2. 1783 je poročal še dunajski študent naravnega prava, Ljubljčan Ignatius Eisl, ki je poslušal fiziko pri Ambschellu leta 1781. Ignatius je leta 1779 poslušal ljubljanska predavanja iz humanitete, morda kot sorodnik Elisabet Eisl, ki je bila botra v Litiji leta 1780. Več študentov se je le podpisalo pod obremenilne trditve, s katerimi je Lenac prepričeval oblasti o nujnosti kaznovanja Ambschella.

Ambschell in njegov tekmeč Lenac sta svoje ljubljanske pedagoške stvaritve objavljala pri domačem tiskarju Egerju. Ambschell je ob študentskih tezah objavil prevod meritev stisljivosti vode (1778), disertaciji o težišču (1779) in o gibanju nasploh (1780). Nekaj tednov po Raspovem zaslišanju, marca 1783, so Rasp, Anton Sebastian pl. Franchenfeld (* 16. 1. 1765, Ljubljana), prihodnji nadškof Jožef Balant (* 1763), poznejši tajnik knezoškofove pisarne Alojzij Bonaventura Humi († 11. 12. 1820) in sošolci objavili osem strani Ambschellovih fizikalnih izpitnih tez. Lenac je leta 1776 objavil 116 strani ilustriranega teološkega izpita Janeza Christiana (24. 4. 1753; † 12. 9. 1796). Prvi mestni župnik pri sv. Jakobu v Ljubljani Janez Christian je bil sin zdravnika Janeza Krstnika (* 30. 5. 1712; † 1785) in vnuk župana Matija Christiana (* 1671; † 1741). Leta 1778 je Lenac dal natisniti razpravo o cerkvenem pravu na 205 straneh.

Lenac je pri študentih v začetku leta 1783 začel zbirati pisna potrdila o Ambschellovih pedagoških napakah. Doma na Gornjem trgu je zaslišal najmanj tri Ambschellove študente; v pisnih odgovorih na enoten vprašalnik so se strinjali, da namesto zapovedanega Biwaldovega učbenika Ambschell v nasprotju s pravili uporablja kar svoje zapiske. Od začetka novembra 1779 do srede januarja bolni Ambschell ni poučeval; nekateri študentje so izpostavili nepopolnost pouka še v zgodnjem marcu. Zamujeno je skušal nadomestiti s pospešeno razlago snovi do velike noči. Natančno je obravnaval cikloido, ne da bi študentom dajal naloge v obliki rebusov. Lenačeva poročila in zasebni dnevniki so namigovali celo na Ambschel-

lovo odtujitev nekaterih šolskih naprav. Zato je moral Ambschell posebno natančno popisati fizikalne naprave neposredno po ukinitvi filozofskih študijev leta 1785. Lenac je sestavil ovadbo z obilno pomočjo zamerljivih študentov, med katerimi sta dva že študirala naravno pravo oziroma anatomijo na Dunaju. Pritožba je romala k dunajskim oblastem; Lenac je bil Ambschellu posebno gorak zavoljo domnevnih domačnostih s študenti, predvsem ob malicah in med proslavami sklepa pouka ob plovbi, ozaljšani z glasbeno spremljavo. Zato mu je Herberstein prepovedal pridiganje. Obenem mu je očital upiranje direktorju študijev (Lenacu) po dunajskem dekretu z dne 1. 7. 1783, izdanem tri meseca in pol po Ambschellovem očitno jalovem dvajsetstranskem pisnem zagovoru. Kazen je izzval tudi natis Ambschellove ljubljanske pridige po godu njegovega zavetnika sv. Antona Padovanskega dne 14. 6. 1782 v frančiškanski cerkvi; Ambschell je pridigo previdno objavil kar pri dunajskem tiskarju in ne pri Janezu Frideriku Eggerju, pravkar nastavljenem ljubljanskem županu. Lenačeva spletka je dosegla Ambschellov suspenz, obenem pa je bil Lenac skupaj z drugimi profesorji bogoslovja prestavljen v Innsbruck (Kolar 2004, 89).

Ime, kraj in čas rojstva	Študent drugega razreda humanitete / študent fizike / datum pričanja
Henricus baron Wolkensperg (Heinrich Alois, * 12. 4. 1761, krst v ljubljanski stolnici; † 3. 11. 1808, Ljubljana)	1779 / 1780–81 / 24. 2. 1783, teolog
Fortunatus Jovio (Novomeščan); Josephus Richer (* Polhov Gradec); Josephus Umnigg (* Kirschentreuer); Josephus Feldner (* Žalec); Laurentius Tscherne (* Bled); Antonius Dolliner (* Škofja Loka); Laurentius Erze (* Vodice)	1779 / 1780–81 / 24. 2. 1783
Andreas Lambet (Lumbet, Lomber, * Maténa – Preddvor)	1780, najbližji nagrajencem / 1781–82 / 24. 2. 1783
Ignatius Zergoll (* Škofja Loka; † 1798, Lvov), Knafljev štipendist 1786, profesor na Lvovski pravni fakulteti	1780 premijant / 1781–82 / 24. 2. 1783
Andreas Zuderman (* Maténa – Preddvor)	1780 / 1781–82 / 24. 2. 1783
Josephus Zanker (Zankar, Ljubljančan, Knafljev štipendist leta 1786 med študijem prava); Franz (Ksaver) Jerschinovitch Löewengreif; Franciscus Storch (pl. Sturmbrand, * Mokronog); Anton Semen (* Železniki)	1779 / 1781–82 / 24. 2. 1783
Jacobus Suppan (* Radovljica), poznejši teolog in Schreyjev prijatelj	1780 premijant / 1781–82 / 24. 2. 1783
Anton Zenker, pravnik	1776 najbližji nagrajencem / 1778 / 4. 3. 1783
Johann Christoph Hackel (* 10. 1. 1758, Klein-Pocken, na Češkem)	1779 / 1780–81 / 24. 2. 1783
Ignatius Eisl (Ljubljančan)	1779 / 1780–81 / 23. 2. 1783, dunajski študent prava
Anton Schrey (Ljubljančan)	1781 opravil izpit iz grščine / 1782–83 / 18. 1. 1783
Georg Rasp (* Radeče), pravnik, Knafljev štipendist leta 1786	1781 najbližji nagrajencem / 1782–83 / 15. 1. 1783

Tabela 1: Študentje, ki so pričali proti Ambschellu; daljše navedbe poševno zapisanih je Lenac uporabil za pritisk na Ambschella (AS 7, Deželno glavarstvo, Ecclesiastica, št. 212, Littera A, št. 8, zv. 1, 72^r–72^v, 73^v; Črnivec, 1999, 315–318; Štefaniva 1990, 85; Schviz 1905, 424, 333).

Dne 12. 3. 1783 je Ambschell na dvajsetih straneh povsem zavrnil vse očitke Lenaca in študentov, vendar ni veliko pomagalo. Lenaca je podpiral Herberstein. Lenačeve obtožbe na enainosemdesetih listih so nekajkrat presegle dolžino Ambschellovega zagovora. Med enaindvajsetimi Ambschellovimi tožniki so vsaj trije prejeli Knaflevo štipendijo med študijem prava na dunajski univerzi; tožba jih je očitno izučila in jim ni škodila na življenjski poti, kljub Ambschellovemu vplivnemu položaju na dunajski univerzi. Med tožniki je bil študent teologije, ljubljanski dijak 2. humanitetnega razreda leta 1779, Henrik baron Wolkensperg (Heinrich Alois, * 12. 4. 1761, krščen v ljubljanski stolnici; † 3. 11. 1808, Ljubljana). Bil je brat Felixa Viktorja Albina (* 2. 1. 1760, Ljubljana; † 1780) in sin Leopolda Franca Rudolfa (* 17. 4. 1725; † 14. 7. 1803), gospodarja Puštala pri Škofji Loki. Leopold je bil štiri desetletja svetnik pri deželni pravdi, dne 18. 12. 1771 pa je kot vdovec stopil v zakon z Marijo Elizabeto grofico Lichtenberg, vdovo Turjaško. Henrikova mati je bila Leopoldova prva nevesta, Marija Viktorija, rojena grofica Thurn Valsassina (* 1735; † 26. 3. 1770, Ljubljana), poročila sta se dne 22. 10. 1753. Henrikova botra sta bila deželni glavar Henrik grof Turjaški (* 1721; † 1793) in Maria Ana grofica Lamberg, rojena grofica Rotthal († 1762), soproga poznejšega deželnega glavarja Franca Adama Lamberga (* 1730; † 13. 5. 1803). Henrikova nezadovoljnost z Ambshellovimi predavanji je nedvomno nekaj veljala, prav tako pa je imela težo kritika Franza (Ksaverja) Jerschinovitscha pl. Löwengreifa (Xaver Johan Nepomuk, * 22. 8. 1762, Ljubljana), sina (Alfonsa) Hannibala in Marije Katarine, rojene Nicoletti. Njegov mlajši brat je bil okrožni blagajnik in upravnik Postojnske jame, Josip Jeršinovič vitez Löwengreif (Petsch, Poetsch, * 18. 3. 1775, Ljubljana; † 1844, Samobor) (Črnivec 1999, 316; Vodopivec 1971, 66; Schiviz 1905, 63; 105; 107; 116; 161; 163; 209; 210; 283; Preinfalk 2013, 234; 239).

Wolkenspergovo kritiko je podpisal tudi Johann Christoph Hackel (* 10. 1. 1758, Klein-Pocken, na Češkem; † 26. 5. 1814), ki mu je nepremožni oče zagotovil študij s pomočjo svojega ljubljanskega prijatelja. Med nižjimi študiji se je izkazal kot zborovodja v cerkvi sv. Jakoba v Ljubljani. Po dunajskem študiju medicine je postal zdravnik državne ustanove za gluhe, žalostna leta pred smrtjo pa ga je mučila popolna slepota. Objavljal je raziskave zdravljenja (*Hof- und Staats-Schematismus* 1807, 528J; 717), njegov sin skladatelj Anton Hackel (* 1799; † 1846) pa je razvil podezdovano glasbeno nadarjenost.

5. Ambschell obtožuje

Po Lenačevem odhodu je Ambschell postal rektor filozofske fakultete v Ljubljani. Zamerljivi Ambschell je skušal spodriniti Lenačevega somišljenika Novaka, Jellu pa ni rad prepuščal dodatnih predavanj iz matematike na račun pouka fizike v drugem letniku filozofskih študijev. Poldrugo leto po Lenačevi odselitvi je Ambschell domala ponovil njegovo napako. Preveč razsvetljenska Novakova predavanja so mu šla v nos. Napačen pedagoški prijem je znova rodil neželene sadove: po teoloških je Ljubljana izgubila še filozofske študije. Novak in Ambschell se verjetno

nista zavedala priprav na ukinitve ljubljanske filozofije, saj Linhartova in druga pričevanja namigujejo, da je bila ukinitve ljubljanske filozofije presenečenje. Vsekakor so bile ukinitve na dnevnem redu. Uradniki cesarja Jožefa so kar po vrsti odpravljali frančiškanske, kapucinske in druge teološko-filozofske študije po Kranjskem. Višji kancler v letih med 1782 in 1796 Leopold Vilém Kolovrat - Krakowský - Liebsteinsky (* 1727; † 1809) je v pismu graškemu notranjeavstrijskemu guvernerju dne 5. 8. 1786 povedal, da je Ambschellov spor z Novakom le postavil piko na i že predvidenemu prenehanju študija filozofije v Ljubljani (Schmidt 1963, 1:269; 312–313; AS 14, Gubernij v Ljubljani, Reg. I, oddelek II, fasc. 4 (cenzura, študijske zadeve), z dunajskim Kolowratovim poročilom o financiranju filozofskega in kirurškega študija na univerzah in licejih z dne 3. 5./22. 5. 1784).

Novak je sprva poučeval na Reki; v Ljubljano je bil premeščen obenem s sodelavcem Lenacem. Oba sta prisegala na novodobne smeri bogoslovja v nasprotju z nekdanjim jezuitom Ambschellom. Novak je sprejel domislico o večmilijonski starosti Zemlje, s katero je še stopnjeval račune Georgesa Louisa Leclerca grofa Buffona (* 1707; † 1788) o 168 000 let stari Zemlji, objavljene leta 1778 (Buffon 1841, 138). Razsvetljenska starost vesolja je močno presežala seštevke starosti očakov iz Stare zaveze, na katere je prisegal Ambschell. Buffon je zaradi kritik svoje trditve zanimal, vendar s figo v žepu. *Theory of the Earth* (1788) Jamesa Huttona (* 1726; † 1797) je uveljavila Novakovi podobno domnevo o več milijonov let stari Zemlji. Novost je bila nedvomno predmet ugibanj že nekaj let pred Huttonovim natisom. Tako so študentje pri Novaku slišali o visoki starosti Zemlje, medtem ko jim je Ambschell v sklepnih urah fizikalne geografije in astronomije predaval o mnogo mlajšem vesoljstvu.

Eden boljših Novakovih študentov, bržkone Jožef Koschitz (Košič) iz Vodice, je dne 17. 4. 1785 prijavil domnevno krivoverske Novakove nauke novemu rektorju Ambschellu. Ambschell si seveda ni pustil dvakrat reči, pri tem pa je zagrešil hudo upravno napako. Jožefinske reforme so leta 1783 za osem let odpravile deželno glavarstvo za Kranjsko; deželna uprava je prešla pod pristojnost notranjeavstrijskega gubernija v Gradcu. Neprevidni Ambschell je spremembo sedeža oblasti kar spregledal. V slepi jezi je odnesel študentove obtožbe na ljubljansko kresijo, kjer se je prav tako kratkovidni okrožni glavar Janez Nepomuk Karl Claffenau (Kaffenau, * 1727; † 31. 5. 1814) dal zapeljati. Janez je bil sin Franca Jožefa, upravnih izkušenj pa si je nabral kot gospodar Nemške vasi, kot novomeški okrožni glavar med letoma 1767 in 1783 in kot cesarsko-kraljevi svetnik. Kot okrožni komisar je dne 21. 1. 1788 poročil Marijo Katarino pl. Lichtenthal ob pričah Francu Saleškem pl. Galu in Francu baronu Flödniggu (Schiviz 1905, 293, 304; Vrhovec 1891, 124).

Ime, kraj in čas rojstva	Študij drugega razreda humanite	Študij prvega letnika filozofije pri Novaku
Jožef Koschitz (* Vodice)	1783/1784, pohvaljen	1784/1785
Andreas Jeras (Jonas) »Carn. Stechouzens«, morda Stahovica, severno od Kamnika	1783/1784	1784/1785

Ime, kraj in čas rojstva	Študij drugega razreda humanite- te	Študij prvega letnika filozofije pri Novaku
Franc Ksaver Vouk (* Vipava)	1783/1784, pohvaljen	1784/1785
Franc Krenn (Ksaver Hren, * Dob)	1781/1782	1782/1783?
Janez Homann (* Železniki)	1782/1783, pohvaljen	1783/1784?
Jurij Dolinar (* 19. 4. 1764, Volča v Poljanski dolini; † 1858)	1783/1784, nagrajen	1784/1785
Jožef Vogou (* Ljubljana)	1783/1784, nagrajen	1784/1785

Tabela 2: *Ljubljanski študentski tožniki profesorja Novaka (Črnivec 1999, 321–322)*

Domnevne Novakove prekrške so ocenjevali okrožni protokolist Linhart, Ambschell in okrožni glavar Claffenau v ad hoc sestavljeni komisiji. Novak ni imel nika-kršnih možnosti, saj ga ni zagovarjal niti dokaj svobodomiselni Linhart. Zaslišali so sedem študentov, ki so večinoma prav tedaj poslušali Novakova predavanja v prvem letniku ljubljanskih študijev filozofije. Vmešanih dijakov je bilo za spoznanje manj kakor med Lenačevim preganjanjem Ambschella. Med študenti tožniki se je v poznejšem poklicu najbolj izkazal pravnik Jurij Dolinar, frančiškanski varovanec med ljubljanskim študijem. Zaradi ukinitve ljubljanske filozofije se je prešolal v Gradec ob podpori nekdanjega jezuita Biwalda, ki je v naslednjem letu 1786/1787 postal graški rektor. Biwald mu je zaman skušal izposlovati sprejetje v graško se-menišče; po sili razmer se je vpisal na pravno fakulteto in študij nadaljeval na Du-naju na pobudo dobra tri leta starejšega sorodnika pravnika Poljanca Tomaža Do-linarja (* 1760; † 1839), ki je bil morda istoveten z Ambschellovim tožnikom, Lo-čanom Antoniusom Dollinerjem. Tomaž Dolinar je sprva nameraval študirati ma-tematiko in astronomijo; kot Knafljev štipendist leta 1786 je Tomaž dejansko pro-moviral komaj mesec dni za Jurijem, dne 28. 11. 1796. Leta 1798 je Jurij Dolinar postal profesor cerkvenega prava in cerkvene zgodovine na liceju v Ljubljani, kjer je bil dne 11. 4. 1814 krstni boter sodelavcu, profesorju matematike Leopoldu Gunzu, ki je bil dotlej judovske veroizpovedi (Črnivec 1999, 316; 321; 322; Glonar 1925, 1:142; Vodopivec 1971, 66; 81).

Nova komisija v isti sestavi se je sestala v Ambschellovem stanovanju dne 14. 6. 1785; domnevno bolni Novak se je zagovarjal, pisno opravičujoč se z bojznijo pred nasiljem; Bog ve, ali se je bal Ambschella ali celo študentov. Dne 15. 6. 1785 je bila Novaku odvzeta plača in ni smel več predavati. Novakovo katedro je prevzel kar Ambschell, dokler ni posegel vmes graški gubernij. Ambschellove obtožbe so poslali v Gradec, kjer so užaljeno ugotovili, da je ljubljanska kresija prekoračila svoja pooblastila z reševanjem povsem »znanstvenih« vprašanj. Dne 25. 6. 1785 je guverner poslal Claffenau dve zasebni pismi in Novaka opral Ambschellovih obtožb. Nadomeščanje nekdanjega jezuita Ambschella ni bilo vseh jožefincem. Nepredvidni Ambschell je bil zaslišan in odstavljen zaradi napačnih ukrepov proti Novaku. Graški nadrejeni in cesarjevi dvorjani so navili ušesa ljubljanskim obla-stem dne 18. 10. 1785 in nevšečnosti izkoristili za predvideno ukinitve ljubljanske filozofije dne 25. 10. 1785, »da se nebi kopicili tovrstni spori«. Odločilno besedo je imel prefekt dunajske cesarske knjižnice od leta 1777 dalje, državni svetnik, di-ректор nove komisije za cenzuro (1782–1791), prostozidar in mecen glasbenikov,

Gottfried baron van Swieten. Gottfried se je razsvetljenske miselnosti navzel kot pomočnik grofa Kobencla v Bruslju, zato je potegnil z Novakom. Zaposlil ga je na položaju profesorja filozofije na prestižni terezijansko-savojski akademiji (na Terezijanišču), kjer je svoj čas sam študiral pri jezuitih; Swieten je bil direktor državne komisije za izobraževanje v letih med 1781 in 1791. Jell je dobil položaj izrednega profesorja uporabne matematike v nedavno priključenem Lvovu. Ambschell je na dunajski univerzi briljiral med najpomembnejšimi zagovorniki Boškovičevih idej. Ljubljanski gordijski vozle je bil razrešen razmeroma blagohotno tudi v primerjavi s težavami profesorja Bolzana s praške visoke šole v letu 1830 pod Metternichovim režimom, je pozneje pribil A. Dimitz z varne razdalje osmih desetletij (Dimitz 1869, 113:1–2; Dimitz 1876, 217–218; Dimitz 1864; Remeš 1912, 68–69; 73; Polec 1929, 15–16; 20; Kidrič 1960, 208; Schmidt 1963, 1:313; AS 14, fasc. 4; T.P. 1864, 102–104; Linhart 1950, 435; 560–561).

Kljub zatrevanju v pismu Zieglerjevemu in svojemu prijatelju Martinu Kuraltu dne 20. 11. 1785 je Linhart vsaj potihoma podpiral Novaka, ki ga je dne 27. 5. 1786 in dne 20. 4. 1787 predlagal za rektorja obnovljene ljubljanske filozofije in ob tem pomenljivo spregledal prejšnjega rektorja Ambschella. Za fizikalna oziroma astronomska predavanja je Ljubljancanom raje ponudil goriškega profesorja fizike s prirodoopisom, Avguščina Michelazzija (* 1732, Reka; † 1820, Dunaj); seveda bi dunajskega profesorja Ambschella tudi drugače le stežka pridobil za vrnitev v Ljubljano. Žal je visoka ljubljanska služba prišla prepozno za Novaka, ki je že pred obnovo ljubljanske filozofije umrl v Stični, kjer so leta 1784 ukinili cistercijski samostan, do nedavnega Linhartov in Kuraltov dom (Linhart 1950, 435; 560–561; Nečasek 1861, 3:8).

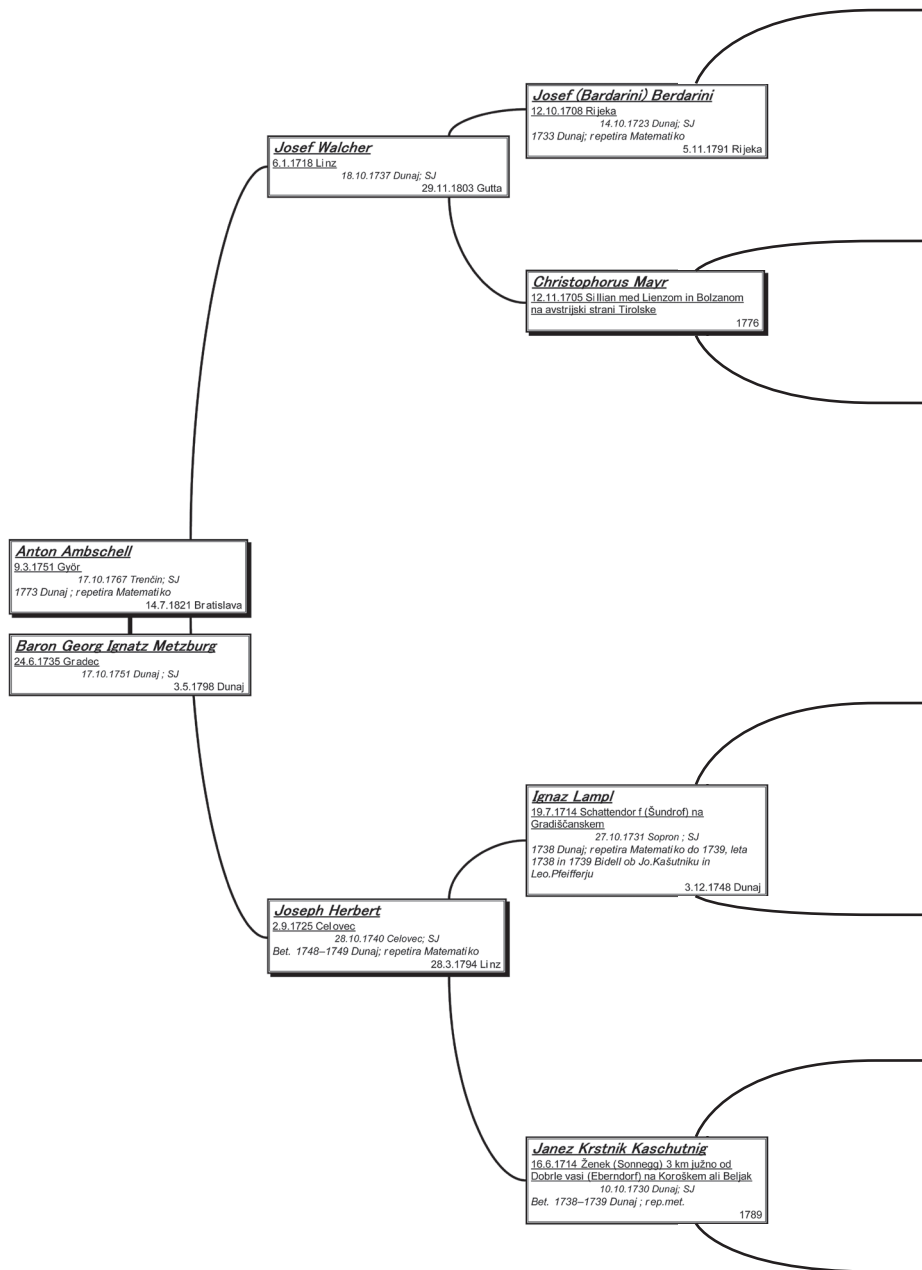
6. Ambschell po odhodu iz Ljubljane

Ambschell je bil začetnik uporabe strelovoda na Kranjskem v času, ko koristnost strelovoda še ni bila vsesplošno priznana. Trideset let po Dalibardu je bil strelovod v naših krajih še vedno novost, saj je prvi strelovod na Štajerskem postavil šele Biwald. Razprave okrog različnih teorij delovanja strelovoda so potekale tudi v razvitejših znanstvenih središčih, denimo pri Cavallu leta 1782 v Angliji. Tudi leta 1807 je Ambschell veliko navajal Franklina, ni pa še citiral meritev Charlesa Augustina Coulomba ali celo Volta, katerih odkritja so se mu morda zdela še preveč nova za objavo. Delovanje strele v samostanski cerkvi sv. Martina tri milje južno od Ljubljane (na Igu) leta 1782 je Ambschell takole opisal: »V letu 1782 je udarila strela južno od Ljubljane na Kranjskem v križ na turen cerkve /.../, od koder je skozi poslopje stekla v zemljo.« Dogodek je sprožil splošno zanimanje, saj je postalo očitno, da potuje materija bliska po najbližji poti, kakor je leta 1749 še pred Benjaminom Franklinom ugotovil jezuitski misijonar v Paragvaju, Martin Dobrizhoffer (Dobrizhoffer, * 7. 9. 1718, Frymburk, na jugu Češke; SJ 1736, Trenčin; † 17. 7. 1791, Dunaj); Martin je predaval retoriko in vodil kongregacije v Ljubljani leta 1745, od leta 1749 do izгона dve desetletji pozneje je misijonaril v Paragvaju, leta 1783

pa je prvič objavil odmevne spomine. Ambschellov dunajski profesor in sodelavec Joseph Edler Herbert (* 1725, Celovec; SJ 1740, Celovec; † 1794, Linz) je iz žice naredil strelovod na stolpu visoke stavbe v bližini svojega stanovanja (Kunitsch 1808, 27; Ambschell 1792, poglavje 199; Ambschell 1807, 2: 133–138; 4:107; 112).

Dne 7. 4. 1790 je Ambschell po vrnitvi iz Bratislave na Dunaju pisal Jožefu Kalasancu Erbergu, ki je tisti čas na Dunaju končeval študij fizike. Zahvalil se je za pismo z dne 25. 3. 1790 in poročal o obisku pri svojem nekdanjem sošolcu in Erbergovem profesorju Metzburgu v njegovem dvosobnem stanovanju. Georg Ignatz baron Metzburg (* 1735, Gradec; SJ 1751; † 1798, Dunaj) je odgovoril na pisanje Raigersfelda, bržkone Erbergovega bratranca Franca Borgia Karla barona Raigersfelda (Rakovec, * 1736; SJ 1752; † 1800, Ljubljana). Franc je bil leta 1762/1763 sošolec Gabrijela Gruberja v prvem letniku dunajskih teoloških študijev, nato profesor zgodovine na Terezijanišču, tisti čas pa stolni kanonik v Ljubljani. Pod datacijo in podpisom je Ambschell prosil, naj Raigersfeld pomaga njegovemu bolnemu prijatelju, ljubljanskemu upokojenemu profesorju, nekdanjemu jezuitu Martinu Nagliču. Podobno kakor Ambschell je bil tudi Gabrijel Gruber v dobrih odnosih z baroni Erbergi, med katerimi so bili številni jezuiti. Kmalu po prepovedi jezuitov je dne 14. 10. 1773 navigacijski direktor Gruber pisal očetu Jožefa Kalasanca, gospodarju Dola Volkfangu Danijelu Erbergu (* 1714; † 1783). Poročal je o svojem vodenju urejevanja toka reke Save, ki je bila še posebej pomembna za graščino Dol ob Savi (AS 730, Dolski arhiv, fasc. 41, folij 66–67; 943–950; *Catalogus personarum* 1763, 34).

Ambschell in Gruber sta pozneje med vsemi sprtimi ljubljanskimi profesorji naredila najbolj odmevni karieri. Kot ljubljanski profesor teoretičnega in eksperimentalnega naravoslovja (fizike) in rektor v Bratislavi leta 1808 in leta 1816 je Ambschell obdržal položaj na dunajski filozofski fakulteti; le zadnja štiri leta je imel zgolj naslov bratislavskega kanonika. Leta 1787 je bil kanonik v Pičanu v Istri, podobno kakor je bil Lenac kanonik in generalni vikar pičanske škofije. Od leta 1808 dalje je bil Ambschell kanonik v Bratislavi; tamkajšnji kolegijski cerkvi je zapustil svojo knjižnico. Od leta 1793 dalje je bil superintendant sedme dunajske univerzitetne ustanove, imenovane po cesarju Ferdinandu III., za dvanajst študentov, štipendiranih po 60 fl na leto, naslednje leto pa še superintendant desete ustanove, ustanovljene dne 30. 4. 1763, imenovane Gillerische, za dva študenta s štipendijama po 26 fl 12 kr na leto. Ustanovi je vodil celo desetletje. Fiziko je predaval ob delovnikih med 9. in 10. uro dopoldne. Preden je postal vodja Ferdinandove ustanove, je bil od leta 1789 dalje dunajski profesor eksperimentalnega naravoslovja in mehanike, nato pa je svoj naziv spremenil v profesorja fizike in mehanike. Sprememba se je ujemala z Ambschellovim prestižnim dekanskim položajem: na filozofski fakulteti ga je prevzel po Karpu in po matematiku Wilhelmu Bauerju, ki sta bila dekana leta 1790 in leta 1791. Leta 1795 in leta 1796 sta bila Franc Karpe in naravoslovec nizozemskega rodu Nikolaj Jacquin člana študijskega konsenza filozofske fakultete, Ambschell pa je leta 1797 postal član kolegijskega zbora profesorjev filozofije. Ambschell je skupaj z Linhartom in s Kuraltom deloval v obnovljeni Akademiji operozov, Karpe pa, žal, ne. Ambschell članstva v Akademiji ni izpostavljajal v svojih knjigah in v dunajskih



Slika 1: Akademsko drevo jezuitskih profesorjev, Antona Ambschella in drugih učiteljev: profesorji fizike so zapisani v osenčenih pravokotnikih, profesorji matematike pa ne (avtorjeva risba).

Franc Schmelzer
1678 Dunaj

1695 Dunaj ; SJ
1703 Gradec; repertira Matematika: inštruktor
mat. Vols, prof. mat. Pusch

1738 Dunaj

Ernest Vols

1650 Radgona

1667 Gradec; SJ

1720 Dunaj

Paulus Hansiz

1645 Dunaj

1661 Dunaj; SJ
1667 Gradec; repertira Matematika

8.1.1721 Dunaj

Ludvik (Mietinger) Muetinger

25.8.1662 Laur. ascendis v. Avstriji

27.10.1677 Linz; SJ

1684 Gradec; repertira Matematika

12.3.1702 Gradec

Christoph (Lux, Lutz) Luz

29.3.1642 Linz

7.10.1659 Dunaj; SJ

Anton Socher

1698 Pöllen

1711 Dunaj; SJ
1718 Dunaj; repertira Matematika skupaj z
Nikolo Schindlerjem in Jakobom Rospi clerjem
pri prof. rep. mat, Ernestu Volsu

1771 Dunaj

Ernest Vols

1650 Radgona

1667 Gradec; SJ

1720 Dunaj

Franc Schmelzer

1678 Dunaj

1695 Dunaj ; SJ

1703 Gradec; repertira Matematika: inštruktor
mat. Vols, prof. mat. Pusch

1738 Dunaj

Anton Erberg

21.10.1695 Do l pri Ljubljani

27.10.1712 Ljubljana; SJ

3.10.1746 Ljubljana

Gabriel Kereskényi

27.2.1674 Lipitovský Sv. Mikuláš na Slovaškem

27.10.1691 Levoča na Slovaškem; SJ

4.12.1714 Trnava

Joannes Dubovski

23.11.1654 Hosti nianske-Hostie v zagodnji
srednji Slovaški, Slovač

9.12.1672 Győr; SJ

1710 Košice

Karl Enders

12.1.1660 Ljubljana

10.11.1676 Ljubljana; SJ

8.11.1727 Ljubljana

Ernest Vols

1650 Radgona

1667 Gradec; SJ

1720 Dunaj

Josef Franz

22.2.1704 Linz

10.10.1719 Linz; SJ

1728 Dunaj; repertira Matematika

12.4.1776 Dunaj

Franc Breckersfeld

7.2.1681 Ljubljana

27.10.1697 Ljubljana; SJ

1704 Gradec; repertira Matematika

29.9.1744 Cluj

Josef Reichenau

7.5.1685 T. S. 1685 Vorderberg 1 km vzhodno
od Judenbur g

28.10.1702 Dunaj; SJ

7.2.1752 Dunaj

Wilhelm Vorster

18.10.1674 Dunaj

22.10.1689 Dunaj; SJ

1695 Dunaj; stud. fiz.

21.6.1742 Dunaj

Hieronymus (Forchandt) Forchandt

30.4.1701 Dunaj

9.10.1717 Dunaj; SJ

18.2.1768 Dunaj

Ernest Vols

1650 Radgona

1667 Gradec; SJ

1720 Dunaj

Georgius Egerer

5.4.1681 Baden

9.10.1702 Dunaj; SJ

1706 Dunaj; rep. Mat.

31.7.1760 Celovec

Erasmus Frölich

2.10.1700 Gradec

10.10.1716 Gradec; SJ

1727 Dunaj; repertira matematika pri
F. Schmelzerju skupaj z Av. Hallersteinom

7.7.1758 Dunaj

Sebastian Mitterdorfer

16.2.1686 Gurck=Krka na Koroškem

27.10.1703 Celovec; SJ

12.7.1743 Steyr

Sigismundus (Atlmayer) Atlmayer

29.12.1673 Tirolska

12.10.1689 Dunaj; SJ

28.11.1749 Judenbur g

Georgius Egerer

5.4.1681 Baden

9.10.1702 Dunaj; SJ

1706 Dunaj; rep. Mat.

31.7.1760 Celovec

Sebastian Kayser

10.1.1701 Dunaj

9.10.1716 Dunaj; SJ

7.10.1739 Dunaj

Sebastian Mitterdorfer

16.2.1686 Gurck=Krka na Koroškem

27.10.1703 Celovec; SJ

12.7.1743 Steyr

šematizmih, toliko bolj pa je poudarjal svoje članstvo v kranjski Družbi za poljedelstvo in koristne umetnosti (*Hof- und Staats-Schematismus* 1775, 276; 1776, 263; 1778, 284; 1779, 296; 1781, 305; 1785, 276; 1787, 287; 1788, 262; 1789, 249, 275; 1791, 248, 280; 1793, 253, 257, 285; 1794, 244–245, 248, 249, 276; 1795, 230, 232, 235, 239, 266; 1796, 230, 234, 260; 1797, 224, 228, 229, 256; 1803, 266, 271, 301; 1804, 274, 279, 310; 1807, 657, 664; 1808, 650, 675; 1816, 704; 1817, 107; *Wiener Universitäts schematismus für das Jahr 1798*, 12; 20–21; 42; 58; 97).

7. Sklep

Nedvomno sodi Ambschell med strokovnjake tistega kova, ki jih Slovenci vedno pogrešamo. Ljubljanska nasprotja med poznimi janzenisti jožefinci in (nekdanjimi) jezuiti so bila podobna obračunom na drugih katoliških fakultetah v Evropi. Posebnost je bila predvsem to, da je niti ljubljanskih obračunov v veliki meri iz ozadja vodil poznejši jezuitski general Gabrijel Gruber. Celo domiselni Gruber pa ni mogel ustaviti plazu negodovanja: z vseh strani se je usul na jezuite, ki jih je nenadoma zapustil sam papež. V tem smislu je tedanje dogajanje v Ljubljani kot zadnja kranjska dejavnost v Gruberjevi režiji vsekakor vredno pozornosti.

Kratice

AS – Arhiv Republike Slovenije.

SBL – *Slovenski biografski leksikon*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

ZALJU – Zgodovinski arhiv Ljubljana.

Reference

Rokopisni viri

AS 7, Deželno glavarstvo.

AS 14, Gubernij v Ljubljani, registratura I, oddelek II.

AS 33, Deželna vlada.

AS 115, Kresijski urad Ljubljana, 1751–1882.

AS 730, Dolski arhiv.

ZALJU 184, Klasična gimnazija v Ljubljani, akcijski fond 1.

ZALJU 346-82-688, Rokopisni elaborati, Fabjančič, Vladislav, knjiga ljubljanskih hiš in njih stanovalcev.

Periodika

Catalogus personarum et Officiorum Provinciae Austriae Societatis Jesu. Dunaj: s. n.

Gothaisches genealogisches Taschenbuch der deutschen gräflichen. 1855–. Zv. 13. Gotha: s. n.

Hof- und Staats-Schematismus. 1775. Dunaj: s. n.

Neuer Instanzkalender auf das Jahr 1782. In welchem die k. k. boeheimische und österreichische Hofkanzley, und die k. k. oberste Justizstelle, dann sammentlich hoch- und niedere Dikasterien und Stellen dieses Herzogthums Krain enthalten sind. 1781. Laybach [Ljubljana].

Österreichisches Biographisches Lexikon. 1966. Dunaj: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

Wiener Universitäts schematismus für das Jahr 1798. [1798] Anton Pillebois, ur. S. l.: s. n.

Druge reference

- Ambtschell, Anton.** 1792. *Anfangsgründe der allgemeinen auf Erscheinungen und Versuche gebauten Naturlehre zum Gebrauch seiner Vorlesungen Vierte Abhandlung, von dem Feuer, und der electrischen Materie.* Dunaj: Schmidt.
- . 1807. *Elementa physicae: e phaenomenis et experimentis deducta, aut attentione stabilita: in usum suorum auditorum conscripta, ac in dissertationes sex divisa: dissertatio quarta de materia electrica.* Vindobonae [Dunaj]: Doll.
- Ciperle, Jože.** 1980. *Ljubljanska gimnazija (1773–1808): I. del. Kronika* (Ljubljana) 28:111–127.
- . 2001. *Podoba velikega učilišča ljubljanskega: Licej v Ljubljani 1800–1848.* Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2009. *Ustanovitev Univerze v Ljubljani v letu 1919.* Ljubljana: Univerza.
- Buffon, Georges Louis Leclerc.** 1841. *Oeuvres completes de Buffon.* Pariz: s. n.
- Črničec, Živka, idr.** 1999. *Ljubljanski klasiki 1563–1965.* Ljubljana: Maturanti klasične gimnazije.
- Dimitz, Avgust.** 1869. Die Jesuiten in Krain, III. *Laibacher Tagblatt: Feuilleton*, 21. 5., št. 113, 1–2.
- . 1864. Die Aufhebung der philosophischen Facultät in Laibach: Ein Curiosum aus der josephinischen Zeit. *Tagespost*.
- . 1876. *Geschichte Krains* von der ältesten Zeit bis auf das Jahr 1813 mit besonderer Rücksicht auf Kulturentwicklung. Laibach [Ljubljana]: I. Kleinmayr & F. Bamberg.
- Faganel, Jože.** 1999. *Zoisovi rokopisi.* Ljubljana: ZRC SAZU.
- Glonar, Joža.** 1925. Dolinar Jurij, jurist [Geslo]. *Slovenski biografski leksikon*. Zv. 1, 142.
- Hoško, Franjo Emanuel.** 2005. *Jozefinist Franjo Tomičič iz Kastva (1729–1790)* V: Franjo Emanuel Hoško, ur. *Zbornik Marijana Jurčevića: O čovjeku i Bogu.* Kršćanska sadašnjost: Zagreb.
- . 2010. Jozefinist Riječanin Josip Grgur Lenac. V: Aleksandra Golubović, ur. *Vječno u vremenu.* Zagreb: Kršćanska sadašnjost i Teologija u Rijeci.
- Kidrič, France.** 1960. Novak [Geslo]. *Slovenski biografski leksikon*. Zv. 2.
- Kolar, Bogdan.** 2004. Teološki študij in bogoslovno semenišče v Ljubljani v času škofa Karla J. Herbersteina. V: *Herbersteinov simpozij v Rimu*, 73–92. Ur. Škulj, Edo. Celje: Mohorjeva družba.
- Kunisch, Michael.** 1808. *Biographie des Herrn Leopold Gottlieb Biwald, der Weltweisheit und Gottesgelehrtheit Doctor – ord. off. Professore der Physik. etc. am k. k. Lyceum zu Graetz.* Grätz [Gradec]: Tanzer.
- Lavrič, Ana.** 2004. *Likovna umetnost v Herbersteinovem času.* V: *Herbersteinov simpozij v Rimu*, 455–476. Ur. Škulj, Edo. Celje: Mohorjeva družba.
- Linhart, Anton Tomaž.** 1950. *Zbrano delo.* Ljubljana: DZS.
- Lukács, Ladislaus.** 1987; 1988. *Catalogus generalis seu Nomenclator biographicus personarum Provinciae Austriae Societatis Jesu (1555–1773).* Zv. 1–3. Rim: s. n.
- Marolt, Janez.** 2004. *Škof Karl Herberstein in njegovi dopisovalci V: Herbersteinov simpozij v Rimu*, 399–412. Ur. Škulj, Edo. Celje: Mohorjeva družba.
- Nečasek, Janez.** 1859. Das Majestätsgesuch des ständischen Ausschusses um Wiederherstellung des philosophischen Studiums zu Laibach vom 20. April 1787. *Mittheilungen des historischen Vereins für Krain*, 25–36.
- . 1860; 1861. Geschichte des Laibacher Gymnasiums. Programm und Jahresbericht des kaiser. königl. Obergymnasiums zu Laibach. Laibach [Ljubljana].
- Polec, Janko.** 1929. Ljubljansko višje šolstvo v preteklosti in borba za slovensko univerzo. V: *Zgodovina slovenske univerze v Ljubljani do leta 1929.* Ljubljana: Rektorat Univerze kralja Aleksandra I..
- Preinfalk, Miha.** 2013. Puštalski baroni Wolkenšpergi – danes in nikoli več. *Loški razgledi* 59:231–242.
- Rajšp, Vincenc.** 1992. Ukinitve jezuitskega reda na Slovenskem. V: *Jezuiti na Slovenskem*, 255–274. Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkve Teološke fakultete v Ljubljani in Provincialat slovenske province Družbe Jezusove.
- Remeš, Moric.** 1912. Abbé Martin Kuralt: Življenjske črte in prispevek k zgodovini narodnega prebujenja Slovencev. *Zbornik*. Zv. 14, 1–80. Ljubljana: Matica slovenska.
- Schivitz von Schivizhoffen, Ludwig.** 1905. *Der Adel in der Matrikel des Herzogtums Krain.* Görz: samozaložba.
- Schmidt, Vlado.** 1963; 1964; 1966. *Zgodovina šolstva in pedagogike na Slovenskem*. 3. zv. Ljubljana: DZS.
- Schönfeld, Ignaz.** 1825. *Adels-Schematismus des Österreichischen Kaiserstaates.* Dunaj: Schaumburg.
- Sorč, Ciril.** 2004. *Škof Karl Janez Herberstein in njegovi sodelavci.* V: *Herbersteinov simpozij v Rimu*, 175–184. Ur. Škulj, Edo. Celje: Mohorjeva družba.
- Štefaniva, Rozka.** 1990. Slovenski razsvetljenec Martin Kuralt v Ivovski dobi. *Slavistična revija* 38, št. 2 (april/junij).

- T. P.** 1864. Die Aufhebung der philosophischen Facultät in Laibach: Ein Curiosum aus der Josephinischen Zeit. Mitgetheilt von A. D. (Avgust Dimitz; podpisan T. P.). *Blätter auß Krain* (Beilage zur *Laibacher Zeitung*) 8, št. 26 (2. 7.), 102–104.
- Umek, Ema.** 2006. Kranjska kmetijska družba: 1767–1787. *Arhivi* 29, št. 1:1–34.
- Verhovc, Josip.** 1905. P. Gabriel Gruber. *Slovenec*, št. 69, 1–2.
- Vodopivec, Peter.** 1971. Luka Knafelj in štipendisti njegove ustanove. Ljubljana: Zgodovinsko društvo za Slovenijo.
- Vovko, Andrej.** 2004. *Škof Herberstein in šolski sistem v luči zgodovinske literature*. V: Herbersteinov simpozij v Rimu, 413–428. Ur. Škulj, Edo. Celje: Mohorjeva družba.
- Vrhovec, Ivan.** 1891. *Zgodovina Novega mesta*. Ljubljana: Matica slovenska.

Izvirni znanstveni članek (1.02)

Bogoslovni vestnik 74 (2014) 3, 435—448

UDK: 27-528-76

Besedilo prejeto: 8/2014; sprejeto: 9/2014

Slavko Krajnc

Liturgy and Mission

Abstract: In this paper the author claims that the liturgy is the source from which the Church draws the strength and dynamism for her mission so as to bring to the world the good news of salvation. Investigating the relationship between the liturgy and mission, the author first focuses on the texts of the New Testament and concludes that in the first Christian communities the mission was intrinsically bound to the liturgical life. Though in the beginning liturgy and mission were two different realities, no antinomy existed between them, but their mutual shaping strengthened the ties between the lay faithful and the Church as an institution. Furthermore, the liturgical movement at the beginning of 20th century, which started with Beauduin, understood the liturgy as a common action of the people and the priests. The movement considered liturgy as an antipode to the secularization and dechristianization of the society. At the end of the paper the author shows that a deep relationship exists between the liturgy and the mission, which is also the case concerning the relationship between the liturgy and the pastoral or social activity of the Church. He supports his thesis by the Constitution on the Sacred Liturgy *Sacrosanctum Concilium* and by two encyclical letters of Pope John Paul II, namely *Redemptoris Missio* and *Ecclesia de Eucharistia*. He highlights that the Eucharist is “the font from which all the power of the Church flows” and “the summit toward which the activity of the church is directed” (SC 10), thus being also the core of the missionary activity of the Church.

Key words: liturgy, mission, Eucharist – source of Church’s mission, liturgical movement, preaching the Gospel, renewal of parish life, active participation in liturgy

Povzetek: **Liturgija in misijonsko poslanstvo**

V razpravi postavi avtor tezo o tem, da je liturgija vir, iz katerega črpa Cerkev moč za svoje misijonsko poslanstvo širjenja vesele blagovesti o odrešenju. V raziskovanju razmerja med liturgijo in misijonskim poslanstvom se avtor najprej osredini na novozavezne spise in pri tem pride do sklepa, da je bilo poslanstvo tesno povezano z liturgičnim življenjem prvih krščanskih skupnosti. Kljub temu da sta bila liturgija in misijonsko poslanstvo sprva dve različni stvarnosti, med njima ni obstajala antinomija, ampak vzajemno sooblikovanje, ki je krepilo vezi med laiki in institucijo Cerkve. Še več, liturgično gibanje – in še posebno pastoralno liturgično gibanje – v začetku 20. stoletja z Beauduinom na čelu je razumelo liturgijo kot antipod sekularizaciji in laizaciji družbe ter marginalizaciji

krščanstva v družbi. V članku nato avtor pokaže, da obstaja globok odnos med liturgijo in misijonskim poslanstvom, pa tudi med liturgijo ter pastoralnim in socialnim delovanjem Cerkve. Prav ta drugi odnos osvetli s konstitucijo o bogoslužju in z dvema okrožnicama papeža Janeza Pavla II.: z okrožnico *Odrešeni-kovo poslanstvo* in z okrožnico *Cerkev iz evharistije*, s poudarkom, da je evharistija »vir in vrhunec vsega krščanskega življenja in delovanja« (B 10) in tako tudi srce misijonskega poslanstva Cerkve.

Ključne besede: liturgija, misijon, evharistija – vir poslanstva Cerkve, liturgično gibanje, oznanjevanje evangelija, obnova župnijskega življenja, dejavno sodelovanje pri bogoslužju

Cult and rite are fundamental to human and social life. Everything that is happening in social life is more or less organized in an order that helps individuals to keep the sense or meaning of life. Liturgy is the same. Liturgy seems to be reality, that is stable, something that happens according to fixed rules, by which it maintains its form. It is enclosed in sacred space, in a church or chapel as a place of celebration of the faith.

Mission breaks out of this space, as is shown in the Acts of the Apostles, in the event of Pentecost (Acts 2,1-13). Mission is reaching out.¹ This is why there is a certain tension between these two dimensions; on the one side the intimate space of God's presence, the communal life, which is necessary for the life of faith; on the other side reaching out. There is no mission without »exodus«, which means reaching out into the spaces of everyday life. Mission is something bound to movement. It is external and means activity, while liturgy is something linked to a place and to the circle of community. Nevertheless liturgy has its own dynamic dimensions, the reality of God's love that has to be lived and expressed.

Liturgy is the fount of mission: this is the thesis that we want to follow in our analysis of the relationship between liturgy and mission. We analyze this relationship on the basis of some historical situations in the Church. We begin with the New Testament context and then continue through the first period of early Christianity. The second historical complex that we analyze is the Liturgical Movement until the Second World War. Finally we look for the confirmation of our thesis in the documents of the Church.

1. Liturgy and Mission in the Gospels

Jesus' public ministry is the accomplishment of his mission for which his Father sent him, the realization of the Kingdom of God and salvation of men. »Most of Jesus' words and actions pertain to the healing of human life; in him, God is restoring human life to its intended *shalom*.« (Goheen 2011, 78)

¹ We consider the term »mission« in the larger sense: as evangelisation of every society which includes »missio ad gentes« as well.

The Gospel in which the mission of Jesus is most evident is the Gospel of Luke. His mission is to proclaim and to realize the Kingdom of God. Jesus' Galilean mission was happening everywhere: outside, in houses, and in the synagogue (Lk 4,14), which is the place of Jewish worship. After choosing the Twelve in the context of his personal prayer (Lk 6,12-16), Jesus chose seventy disciples (Lk 10,1-12) and sent them to proclaim the good news. In the Gospel of Luke we find two meaningful narratives in which we can observe the question of mission related to the space of liturgy (for the moment linked to Christ himself).

The first one is in Lk 4,16-31: Jesus entered into the synagogue of Nazareth on Sabbath – place and time have the meaning of worship. He took the scroll and read the scripture text from the prophet Isaiah that describes Jesus' own mission (18-19). According to the order of worship (Keck 1996, 105) after reading followed the explanation of the text and Jesus interpreted the mission of Isaiah as being his own mission. Then followed the reaction of the people in the Synagogue; he was expelled and they decided to kill him. This is the inauguration text, which in a synthetic way presents the entire mission of Jesus.

We find the second episode, important for our research of the mission in the context of liturgy in the Gospel of Luke 24,13-35, where we read the account of Jesus' appearance to the disciples on the road to Emmaus. From the text clearly appears the liturgical structure of Eucharistic worship in the first apostolic Church. The first part of the narrative is consecrated to the story of Jesus and the Scriptures. The second part of the event consists of sharing of the bread with a stranger, who at the end appears to be Jesus (Lk 24,30; Keck 1996, 480). After their memorial of what had happened, the mission of the two disciples began: they immediately returned to Jerusalem to tell the Twelve about what had happened to them. The heart of every mission is to proclaim that the Lord, who had died on the cross and has risen from the dead. It is in the »breaking of the bread« (Lk 24,35) that the first community of the disciples recognized the risen Lord, and it is the memorial of his deeds, revived during these gatherings, that was going to be the subject of their preaching to the world. In every liturgy, partially or completely, we find synthetically presented the story of redemption which is the essential part of every mission and which has enormous meaning for the memory of the participants in the Liturgy.

After death, resurrection and ascension of Jesus, the Church continued His mission, which became her own mission and which has its origin in the experience of the risen Lord and his Spirit. Between the events of the ascension and coming of the Spirit, which is the origin of the first preaching, stands the life of prayer of the first community (Acts 1,14). In the Acts of the Apostles Luke affirms, that the experience of Christ in the community is the origin of the mission.

We are going to consider briefly also the Gospel of John under the aspect of liturgy. In the Gospel of John Jesus often speaks of himself as sent by the Father. The prologue reveals the truth about the coming of the Son of God into the world to carry out a special mission on behalf of the Father. »The Word was made flesh and

dwelt among us.» (Jn 1,14)² At the same time, the Gospel of John is marked by symbolism, taken not only from Jewish worship, but also from the nascent Christian liturgy. The Jewish feasts of Passover, Tabernacles and Dedication play an important role in the presentation of Jesus in the Fourth Gospel. The greater part of its story is happening during various Jewish feasts, often in the Temple itself.³ John uses the symbolic and traditional backgrounds of these feasts, because they had an important role for Christ's ministry as the context of his mission. Jesus' death occurred on the eve of the Jewish Passover, when the sacrifice of the lambs was being accomplished in Jerusalem (31). Biblical scholars bring us evidence, that the redaction of John's Gospel was accomplished in the context of life of his ecclesial community and under the influence of liturgical, or sacramental practice, present in the time of the author of the Fourth Gospel (Smalley 1957, 168–70; Jaubert 1976, 150–2.).

These considerations about the connectedness of liturgy and mission in the New Testament lead us to the conclusion, that mission was intimately linked to the liturgical life of the first Christian communities.

2. Worship and mission in the Apostolic Church

First of all we should situate the mission of Jesus in the context of the Jewish cult. Hamman (1966, 74–8) affirms that already before the Exile, there existed a certain irradiation of the Jewish cult to the foreigners or members of other nations. Considering the first Christian mission, we need to observe it in the situation of Judaism not only in Palestine but also in Diaspora. Geoffrey Harris (2004, 7) places the birth of Judaism in the period that follows after the destruction of the Temple when Pharisees became the main spiritual power. The synagogue had become the place of Judaic mission among pagans. Common funds and almsgiving, general instruction, good education and schools, sciences, communal meals, network of communication for people who were traveling; all made Judaism attractive to Pagans (12–4). Jesus' mission was not bound to the establishment of the Temple: but it was partially linked to the Synagogue, as part of everyday religious life. In the same way the first Christian mission among pagans (St. Paul) was, at least in the first period, connected to the synagogue as a place of worship. Afterwards Christian converts established their own places of gathering and prayer. »Faced with communities converted from paganism, Paul affirmed the continuity as well as the break of the Christian cult with the Jewish past. Christ is the center of the Christian cult. This statement opposes Christ to the Temple. Christ is the *cornerstone* of the new cult, founded on his resurrection (1 Cor 3,12).« (83)

For St. Paul liturgy and apostolic mission are united, for both of them are building the community of the Church. We may conclude, that the first announcement

² Cf. Jn 4,34; 5,36; 7,28–29; 8,16; 18,18.

³ Examples: Chapters 5 to 10 are all set at Jewish festivals: Sabbath, Passover, Tabernacles and Dedication (Hanukkah); we can observe in John 7,1–53 (Jesus in Jerusalem at the Feast of the Tabernacles) the importance of the Temple, the center of Jewish worship (Krajnc 1998, 1–15).

of the Gospel was linked to the place of worship, and to the liturgy itself. The question remains open as to whether liturgy was an absolutely necessary element of mission. In the same way one may ask, what is the connection between the two sides of the life of the Church? Is there something like missionary liturgy?

3. Early Christian centuries

The evidence of the first Christian centuries reveals that liturgy and the proclamation of the Gospel were different realities. There was even a tendency to hide liturgical life from pagan eyes; neophytes were not allowed to be present at the strictly Eucharistic part of the liturgy. This is why Hamman (1966, 85) affirms, that there is no such thing as a missionary liturgy: »In itself, therefore, liturgy does not exercise a missionary action.« It is meant to be a place of living encounter with God, forming the community of believers. Deeper study reveals, however, that no antinomy exists between the liturgy and mission; liturgy can and should promote evangelization and any kind of social or missionary action.

It is impossible to trace the question of relationship between the liturgy and mission through the entire history of the Church, but we should mention the impact of modern social changes and secularization on the liturgy at the end of 19th and in the first part of the 20th century as well as the reaction to atheistic ideologies on behalf of the Church and movements of renewal within it.

4. Liturgical Movement

The Liturgical Movement was a long effort to renew the liturgy in the period between 1830 and 1969. The scope of this endeavor was to enrich the experience of worship promoting the active participation of the faithful in the liturgy. The movement sought to make the liturgy more attuned to early Christian traditions, and more relevant to the situation of Christians in modern times (Funk 1990). The movement began in the Roman Catholic Church in the mid-19th century and spread to other Christian Churches in Europe and the U.S. to conclude with the II Vatican Council.

The process involved simplifying rites, developing new texts, translating the Latin texts into the vernacular languages and reeducating both laity and clergy for their role in liturgical celebrations. The Liturgical Movement made use of patristic and biblical studies. There were four major phases or segments to the movement: the Benedictine or monastic movement, research and scholarship,⁴ the pastoral

⁴ The Benedictine or monastic liturgical movement began with the reestablishment of St. Peter's Monastery at Solesmes, France, by Dom Prosper Guéranger in 1833. Then followed in the foundations like German community at Beuron and Maria Laach. It was alive in Maredsous and Mont César (a foundation from Beuron), and in USA St. John's Monastery in Collegeville, Minnesota. The research began quietly, first in the study of chant manuscripts at Solesmes and Regensburg for chant book projects

element and legislation (i.e. liturgical reform) (Funk 1990). The protagonists of this movement were different personalities and centers where the cause of liturgy was promoted as essential element of Christian life and testimony. The movement was involved in a larger process of pastoral, spiritual, moral and social renewal of the Church, carried out by different movements and groups.

»This broad effort on behalf of worship qualifies as 'movement' in purely social terms, for a movement is a gathering of people focused around a cause, often oriented toward change in the existing pattern of behavior in an organization, an institution or society at large.« (Funk 1990) The Liturgical Movement did not have a unique structure, or formal status with clearly marked strategies. Different people and different communities carried it on. As with other movements, Liturgical Movement followed a cycle beginning with issues, widening into a cause, coming to a climax or confrontation, and being absorbed into a new or existing organization, which happened in the liturgical reform. The Liturgical Movement brought about the liturgical reform.⁵

4.1 Pastoral Liturgical Movement (1909–1917)

We are interested mostly in the pastoral liturgical movement, because it concerns the subject of our inquiry: the relationship between liturgy and mission. The pastoral liturgical movement began in Belgium (1909) with Lambert Beauduin (Beauduin 2002). His principal idea was the renewal of parish life through the liturgy.⁶ He was one of the most important leaders of the early Liturgical Movement. The European Popular Movement began at the National Congress of Catholic Action held at Malines, Belgium, in 1909, where Dom Lambert Beauduin presented an address, *The Full Prayer of the Church* in which he called for the active participation of the people in the life and work of the Church, especially in the liturgy (Funk 1990). »The unique characteristics of Beauduin's activity were that 1) it called for the active participation of the people; 2) it was popular, based in parochial ministry; 3) it took theoretical ideas and translated them into popular language; 4) it issued mass media elements, publications and conferences to gather people and disseminate ideas.« (Funk 1990). From the synthesis of his ideas we are able to conclude that Beauduin's liturgical endeavor was in fact missio-

(1870). In the context of biblical and patristic research several discoveries of early liturgical manuscripts spurred specific writings on the liturgical matters. Research centers grew up in France, Germany, and England (Funk 1990, 2–3).

⁵ The legislative elements connected with the Liturgical Movement were sometimes supporting the development of liturgical renewal, but often they resisted it. The documents that brought about the liturgical reform on the legislation level, are: *Tra le sollecitudini* (1903), the revision of the Holy Week ceremonies in 1956, *Maxima Redemptionis*, and the reform of the Mass in 1970 (Funk 1990). Pope Pius XII represents a turning point since he both supported and set limits on the Liturgical Movement. His encyclical *Mystici corporis* (1943) legitimized Liturgical Movement considering the Church as the mystical body of Christ. His encyclical *Mediator Dei* (1947) generally affirmed the Liturgical Movement, but included strictures on subjectivity and *lex orandi lex credendi*.

⁶ He was influential in publishing the magazine that he himself founded (1909) *La Vie Liturgique* and *Semaines liturgiques*. In 1914 Beauduin published what came to be considered the 'manifest' of the popular liturgical movement, *La piété de l'Église* (Funk 1990, 6).

nary as he saw the importance of liturgy for the life of the Church and the survival of Christianity in Europe, which was facing secularization and progress of atheistic ideologies.

4.2 Historical overview of the ideas about missionary and pastoral effectiveness of liturgy

The main goal of the movement was the promotion of the liturgy in parishes, so as to restore the faith of the people and to react to the secularization and retain the faithful in the Church.

The first idea that appears is that liturgy should gather the faithful in the community of the Church and attract unbelievers. The liturgy has a pedagogical capacity through the stimulation of emotions and convictions of the faithful; this is why it should be the fundamental element in the strategy against the marginalization of Christianity in the society (Paiano 2000, 34–8). Historian Godefroid Kurth, the important theoretical leader of the Liturgical Movement in Belgium, maintained that there is an intrinsic link between the civilization and Christianity (38); this is why the liturgy has a civilizing role in society. Abbé Schyrgens sustained the thesis that liturgy represents the theological truths in a most simple way and is capable to attract human minds by its symbolism and ceremonies (39–43). Against the individualism that entered the life of the Church, he insisted on the prayer of the Church as a form of apostolate.

In the circles of social catholic movements, the liturgy was seen as opposition to the laicization of the society and as needing to have more influence in the Christian restoration of society. According to Joseph Mariétan, the liturgy has the capacity to penetrate the minds and hearts of the people; this is why it can dispose them for catholic faith and attract them to the Church. Emphasis is placed on regular and willing participation in liturgical celebrations; liturgy is seen as a social fact, exercising its influence and by itself proposing the values of charity, fraternity and the equality of all human beings before God. The liturgy was considered as an efficient means of resisting the propaganda of wrong doctrines. Liturgy by itself is opposed to the individualism and egoism, which characterizes the society of rich people; it can penetrate the world of those who own the riches of the world so as to construct a modern and just society. French priest H. Tissier, sees the liturgy as antipode to the laicization of society that had started with the French Revolution. The Catholic Church was put into the situation in which the faith and conviction of her members became private affairs. Tissier thinks that the solution to this problem is the revival of the parish as a social corpus whose basic element is liturgy. By the means of liturgy the parish may become once again a strong public and social fact, capable of converting society (Paiano 2000, 44–54). For Lambert Beauduin, liturgy is the means for restoring the Church and for opposing the laicization of society. He considered important the participation of the people at the liturgy, but at the same time he saw as indispensable the role of the hierarchy in the life of the Church. Liturgy is held to be the means that strengthens the ties between the hierarchy and laity, as social organism, which is strong enough to

contrast with the paganism of modern society (55–63). The Liturgical Movement was not a question of elitism, but had as its scope to create a society of faithful, that upholds the values of human dignity, fraternity and the spirit of self sacrifice, so as to form Christianity, and not only individual Christians.

Along the same lines, Maurice Festugière, a Benedictine monk from the monastery of Maredsous, Maurice Festugière promoted the large project of Belgic Benedictines aimed at privileging the liturgy as the principal form of prayer for Catholics. He attributed to the liturgy apologetic value considering it capable of forming the unique catholic awareness (Paiano 2000, 63–4). The influence of the Liturgical Movement as the principal force for the renewal of the Church was maintained in the larger project of pope Pius X »Instaurare omnia in Christo« (68;72).

4.3 The period between the two wars

Catholic youth movements in the period between the two world wars adopted the liturgy as the means for a new conquest of society; liturgy became their principal instrument of spirituality.⁷ This central role attributed to the liturgy, can be understood easier by the fact that the period between the wars was dominated by the ideologies of communism, socialism and nationalism. They created their own »politic liturgies« founded on the manipulation of the subconscious religiosity of the human being. Political manifestations organized as liturgies were the strongest means of manipulation. As a reaction to this situation the Liturgical Movement and other evangelizing and social activities in the Church underwent a certain political influence (75–147).⁸

The best known in the context of the Liturgical Movement was liturgical animation of Romano Guardini named *Katholische Jugendbewegung* (Paiano 2000, 101). This is why, before we move on, we will shortly present the main ideas of Romano Guardini. He saw the great danger in the Nazis' neopagan ideology exac-

⁷ In present analysis we cannot present all the movements and their consideration of liturgy as instrument for social reintegration of Catholicism in the contemporary society. Namely all of them attributed to the liturgy the social and political signification; at least to a certain point. Great liturgical manifestations were external sign of opposition to the atheist ideologies that provoked the Second World War. After the war these considerations were brought into discussion and partly abandoned.

⁸ Liturgy was maintained to be the functional context of missionary activity, as for example in the movement at the monastery Saint-André, near Bruges. The influential missionary activity of this monastery was in greater part realized by dom Gaspar Lefebvre, author of numerous publications, particularly *Missel quotidien et vespéral*, translated in many languages. The same idea was carried out in Maria Laach in Germany. Personality that characterized the movement there, was monk Odo Casel (Paiano 2000, 84). In his book *The Mystery of Christian Worship [Das Christliche Kultmysterium]* he affirms that the pretention of modern man to resolve everything by the means of his reason is wrong. He invites his readers to recognize the mystery of the world and human existence, at the same time to enter into the mystery of Christ (84–7). Casel presents the sacraments as mysteries, internal actions of Christ (Funk 1990). He sustained the thesis that the religion cannot be uprooted from the individual and social life. By the means of the liturgy he was indicating the road to his contemporaneous the superiority of the answer to the meaning of life given by the Catholicism. In Italy the monasteries engaged in the Liturgical Movement were: Praglia, Finalpia and Parma (87–100). Already in 1914 the magazine *Rivista Liturgica* was founded by Emmanuele Caronti. At the same time liturgy was used as instrument of renewal in the movements like: *L'action catholique de la jeneuse Belge*, *la Jeunesse ouvrière Belge*, and in the movement founded by Jesuit father Paul Donceur – *Scouts* in France (101).

tly on the level where it used the same religious elements as Catholicism does (137). Guardini was convinced that the liturgy was the principal instrument of differentiation and contraposition regarding the neopagan ideology of Nazism (138).⁹ The II Vatican Council reconsidered the relation between liturgy and the world, pointing to the diversity of cultures and human situations, especially towards the poor.

Considering the social and political situation between the two world wars we conclude that the Liturgical Movement was an enormous effort to re-evangelize the society and liturgy was considered as the essential element of this effort. Even though we do not present the future stages of the Liturgical Movement before the II Vatican council, we have found enough reasons to conclude, that there is a profound relation between liturgy and mission or pastoral and social action.

5. Liturgy and Mission in the Documents of the Church

After having seen the continual relationship between liturgy and mission, in the first centuries and then in the 19th and 20th centuries, we now approach the affirmations made about mission and liturgy in some documents that have been issued to give fundamental orientations to the development of the Church after the II Vatican council.

5.1 Missionary Nature of the Church

Searching for the link between the liturgy and the mission of the Church, we need to understand the nature of the Church. We find in the *Dogmatic Constitution on the Church - Lumen gentium* definitions that help us to perceive the mystery of the Church. The Church has the nature of sacrament or sign (LG 1). Christ established her as »universal sacrament of salvation« (48). Church is »visible sacrament of God's saving unity« of human kind (9). The mission of the Church is to bring humanity to Christ, and so to be an instrument of salvation. All sacraments are included in this universal sacramentality of the Church. *Lumen gentium* compares the Church to the body: »In that Body the life of the Church is poured into the believers who through the sacraments, are united in a hidden and real way to Christ who suffered and was glorified.« (7) In this context appears the importance of the liturgy and especially of the Eucharistic celebration. As long as the sacrifice of the Cross is celebrated, the work of our redemption is carried on (3). *Lumen gentium* makes it clear: The Church receives from her Founder the »mission to proclaim and to spread among all peoples the kingdom of Christ and of God and to be, on earth, the initial budding forth of that kingdom« (5). On the basis of these ideas we may conclude that the unity between the liturgy and the

⁹ The written works of Romano Guardini are: *The Spirit of Liturgy* [Vom Geist der Liturgie, 1918] and *Liturgical Education* [Liturgische Bildung, 1923]. The first contains some letters of Guardini to a friend in which he writes about liturgy, and the second one is destined to young belonging to the catholic movements.

mission is natural link, which we will try to understand continuing our examination of the document *Ad gentes*.

The Second Vatican Council declared that the Church is missionary by her very nature, because she was born from the mission of the – Son, sent by the Father and the Mission of the Holy Spirit; this is why she must spread the kingdom of God throughout the earth (AG 2). The Church is sent by God to reveal and communicate the love of God to all men and nations (10). The proper purpose of this missionary activity is evangelization, and the planting of the Church among those peoples and groups where it has not yet taken root (6). Evangelization is the fundamental task of the people of God and every Christian (11). The primary contribution that all Christians can give to the mission of the Church is to live according to the Gospel, following the example of Christ.

5.2 Liturgy its role and the question of mission

Through the liturgy is accomplished the work of our redemption: »It is outstanding means whereby the faithful may express in their lives and manifest to others, the mystery of Christ and the real nature of the true Church.« (SC 2) It means that the liturgy gives the possibility to the faithful to express and make known to others the good news of salvation, which is conferred by Church. The fact, that the concern for the liturgy occurs among four Constitutions of the Council, points to the »missionary« role of the liturgy, made explicit by the II Vatican Council. At the same time the *Constitution on the Sacred Liturgy* expresses the need to renew the liturgy so as to reach to all the Christians, especially those who do not practice the obligation of Sunday mass or do not participate at the celebrations of other sacraments.

The liturgy is the source of every activity of the Church; the natural result of the liturgy is preaching the good news of salvation (9), so that many may know the grace of Christ. »Nevertheless the liturgy is the summit toward which the activity of the Church is directed; at the same time it is the font from which all her power flows.« (10) Active participation of laypersons in the liturgy gives them first possibility of testimony and mission. *Constitution on the Sacred Liturgy* underlines the unity of the Church, expressed through liturgical celebrations: »Liturgical services are not private functions, but are celebrations of the Church, which is the sacrament of unity... therefore liturgical services pertain to the whole body of the Church.« (26) The unity of the Church, communion among its members is the missionary sign, expressed in a special way through the liturgical celebration: for example the unity of the bishop with his presbyters, the union of the people with their priests....

The revision of the liturgy by the II Vatican Council was carried out taking in account the fact, that the liturgy has also a didactic and pastoral nature; the Council underlined the place of the Scriptures in the liturgy, preaching in the liturgical celebrations and importance of the translations of liturgical texts in vernacular languages (33–46). »The Church, therefore, earnestly desires that Christ's faithful,

when present at this mystery of faith, should not be there as strangers or silent spectators; on the contrary, through a good understanding of the rites and prayers they should take part in the sacred action conscious of what they are doing, with devotion and full collaboration.« (48) Liturgy itself is the call to the participants to do something for God, and to respond in this way to his Love. The conclusion to which we arrive is, that the liturgy is missionary in its deepest reality. »Thus, for well-disposed members of the faithful, the liturgy of the sacraments and sacramental sanctifies almost every event in their lives; they are given access to the stream of divine grace which flows from the Pascal mystery of the passion, death, the resurrection of Christ, the font from which all sacraments and sacramental draw their power.« (61)

Through this short consideration of liturgy according to *Sacrosanctum Concilium*, we may be allowed to claim, that liturgy in itself is the font of mission and its goal. A century long endeavors of the Liturgical Movement are spiritualized in this document of II Vatican council, made in the light of the vast horizons of humanity, which is called to redemption. It is in liturgy, especially in the Eucharist, that universal redemption is being accomplished.

5.3 Eucharist as source of mission

First goal of the liturgy is not the mission activity as such, but it is intrinsically connected to it. Every established community can exist and live their sacramental life only in the context of the liturgy. This is why the Church or a sacred space becomes one of the goals of proclamation of the Gospel in the territories of the 'missio ad gentes' – a newly established community needs a space – chapel, church and a place for gatherings. It is the Eucharist that makes possible the divine life in the hearts of faithful and increases their strength to bear witness and to proclaim the Gospel. The communities should be »a sign of the presence of God in the world« (John Paul II. 1990, 49), but they can be alive only on the bases of living the sacramental union, which binds all his members in one family; the heart of every community is Eucharist. This is the central point where the liturgy becomes part of the mission of the Church. The greatest sign of Church's communities should be the union and communion. True missionary spirituality of individuals and communities comes only from the intensive prayer and union with Christ; it is born from life, flowing out of rightly understood Eucharist. In this sense the role of the liturgy, especially the celebration of the Eucharist is essential, because in it we experience the »consoling presence of Christ« (88). Missionary spirituality is nourished from a complete docility to the Spirit who teaches his disciples the imitation of Christ and the choices to be made (87). »It is nothing more beautiful than to be surprised by the Gospel, by the encounter with Christ. There is nothing more beautiful than to know him and to speak to others of our friendship with him. These words are all the more significant if we think of the mystery of the Eucharist. The love that we celebrate in the sacrament is not something we can keep to ourselves. By its very nature it demands to be shared with all. What the world needs is God's love; it needs to encounter Christ and to believe in him.

The Eucharist is thus the source and summit not only of the Church's life, but also of her mission: an authentically eucharistic Church is a missionary Church.« (Benedict XVI 2007, 84) »The more ardent the love for the Eucharist in the hearts of the Christian people, the more clearly will they recognize the goal of all mission: *to bring Christ to others*.« (86)

5.4 Eucharist, life for the Church and mission

The sacraments constitute the identity of the Church. Pope John Paul II affirms, that »the Church was born of the paschal mystery« (*Ecclesia de Eucharistia* 3) and »a causal influence of the Eucharist is present at the Church's very origins.« (EE 21) For this reason the Eucharist belongs to the very nature of the Church. »By the gift of the Holy Spirit at Pentecost the Church was born and set out upon the pathways of the world, yet a decisive moment in her taking shape was certainly the institution of the Eucharist in the Upper Room.« (5) It is evident that the awareness of being Church became possible only after the resurrection of Christ, but the institution of the sacraments was realized during the last supper. »The Church draws her life from the Eucharist. This truth does not simply express a daily experience of faith, but recapitulates the heart of the mystery of the Church.« (1) Christ's redemptive death on the cross is the source of life for humanity; the event of his death and resurrection is renewed in sacramental way in every Eucharistic celebration; Eucharist is »the perennial making present of the paschal mystery« (5), this is why we affirm, that Eucharist is the heart of the mission in the same way as paschal mystery was the reason and the beginning of the first mission for the apostles.

In his paper, delivered on the occasion of Eucharistic congress in Como and Bologna (Italy), held in 1997, cardinal Ratzinger, Emeritus Pope Benedict XVI, affirmed, that the Eucharist is the source of mission (1997). Not »as if the Eucharist were some kind of publicity project /.../ it must spring from a more profound source than that /.../« (1997) The source that must spring from is the grace of Christ's passion, at which Eucharist is the sacramental participation. »The Eucharist is the fulfillment of the promise made on the first day of Jesus' great week of climax: ›I, when I am lifted up from the earth, will draw all men to myself.‹ (Jn 12,32).« (1997) Ratzinger helps us to see the connectedness between Eucharist and mission precisely in this affirmation of Jesus in the Gospel of John. Let us bring to the term our inquiry on the relationship between liturgy and mission affirming that both of them make part of Church's inner and external life.

6. Conclusion

At the end of our reflection on mission in the light of liturgy, we may confirm our thesis, that they are two different realities, but in fact, they are intrinsically linked, because both of them form the body of Church. If liturgy is more internal reality, mission is external and dynamic; nevertheless both of them express

the love of the disciples for their Master. On the basis of our analysis we come to the following conclusions.

a) Pastoral workers and priests should faithfully promote active participation at the liturgies, so as to form and deepen the faith of all believers. Participation in the liturgy is already testimony of faith.

b) Baptism and all other sacraments, especially the Eucharist are to be celebrated in communion with the whole Church; the Eucharistic celebration cannot be a private celebration, it means that the celebrant should always recall to the faithful the fact to be in communion with the universal Church, with all brothers and sisters of our faith.

c) The liturgy is the privileged place where the Word of God is proclaimed. In all celebrations great importance should be given to the proclamation of the Word of God.

d) Preaching is obligatory part of all sacramental celebrations, depending on the situations and occasions. The greatest importance should be given to the preparation of the sermons and to the preaching. (Francis 2013, 135–44)

e) The preparation for the sacraments is today missionary task, through which is given the possibility of evangelization. We should put a lot of efforts in the formation of adult people.

f) Some sacraments, especially the Eucharist should be celebrated with the greatest concern for the suffering and poor; we should increase our awareness of the suffering humanity in the world, to which we can be united in Christ through him.

g) We should often recall our faithful that the final greeting of the priest in the Eucharist »Ite missa est,« means being sent to the world, to proclaim the great news of salvation to all.

References

- Beauduin, Lambert.** 2002. *Liturgy the Life of the Church*. Farnborough: Saint Michael's Abbey Press. Originally published as *La piété de l'Église: Principes et Faits*. Louvain: Mont-César & Abbaye de Maredsous, 1914.
- Benedict XVI.** 2007. *Sacramentum Caritatis*. Post-Synodal Apostolic Exhortation. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis_en.html#The_Eucharist,_a_mystery_to_be_proclaimed (accessed 6.10.2014).
- Francis.** 2013. *Evangelii Gaudium*. Apostolic Exhortation. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (accessed 6.10.2014).
- Funk, Virgil C.** 1990. The (1830–1969) Liturgical Movement. In: Peter E. Flink, ed. *The New Dictionary of Sacramental Worship*, 695–715. Collegeville, Liturgical Press.
- Gismondi, Gualberto.** 1993. *Nuova evangelizzazione e cultura*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Goheen, W. Michael.** 2011. *A Light to the Nations: The Missional Church and the Biblical Story*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Hamman, G. Adalbert.** 1966. *The Grace to Act Now: Liturgy and the Apostolate in the Light of the Early Christian Centuries*. Chicago: Franciscan Herald Press.
- Harris, R. Geoffrey.** 2004. *Mission in the Gospels*. London: Epworth Press. <http://academic.udayton.edu/geraldchinchar/REL546/read->

ings/LITURGICAL%20MOVEMENT.pdf (accessed 23.7.2013).

Jaubert, Annie. 1976. *Approches de L'Évangile de Jean*. Paris: Éditions du Seuil.

John Paul II. 1990. *Redemptoris missio. On the permanent validity of the Church's missionary mandate*. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_en.html; in text RM) (accessed 23.6.2014).

— — —. 2003. *Ecclesia de Eucharistia*. Encyclical letter. http://www.vatican.va/holy_father/special_features/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_ecclesia_eucharistia_en.html (in text EE) (accessed 23.6.2014).

Keck, E. Leander, et alii. 1995. *The new interpreter's Bible: A commentary in twelve volumes* (NIB), Luke – John. Vol. 9. Nashville: Abindon Press.

Krajnc, Slavko. 1998. *Obred pashalne večerje za krščanska občestva: Pesah – Gospodov mimo-hod*. Ptuj: Minoritski samostan sv. Viktorina.

Manicardi, Ermenegildo, and Fabio Ruggiero.

1996. *Liturgia ed evangelizzazione nell'epoca dei Padri e nella Chiesa del Vaticano II*. Studi in onore di Enzo Lodi. Bologna: Edizioni Dehoniane.

Paiano, Maria. 2000. *Liturgia e società nel novecento: Percorsi del movimento liturgico di fronte ai processi di secolarizzazione*. Roma: Edizioni di storia e letteratura.

Ratzinger, Joseph. 1997. The Eucharist and the Church's Mission. The paper given in Como, (1997). *Pilgrim: A Journal of Catholic Experience*. http://www.pilgrimjournal.com/eucharist_and_mission.html (accessed 21.12.2013).

Smalley, Stephen. 1957. Liturgy and sacrament in the Fourth Gospel. *Evangelical Quarterly* 1957, no. 3:159–170. http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/eq/1957-3_smalley.pdf (accessed 23.7.2013).

Škunca, Bernardin. 1998. *Duh i obred: O bitnosti i primjenjivosti katoličkoga bogoslužja*. Zadar: Hrvatski institut za liturgijski pastoral.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
Bogoslovni vestnik 74 (2014) 3, 449—460
 UDK: 272-732.3-45
 Besedilo prejeto: 8/2014; sprejeto: 9/2014

Igor Bahovec

Izzivi vatikanskega pripravljalnega dokumenta sinode o družini: o pogledih na družino in o dinamiki sinodalnega dela

Povzetek: Prispevek kritično presoja prvi del sinode o družini in evangelizaciji. Družbene spremembe zadnjih desetletij, ki se kažejo tudi v krizi vere in v krizi družine, pozivajo k ponovni duhovni refleksiji krščanstva glede družine in (pastoralnega) dela zanjo in z njo. V prispevku se osredotočamo na štiri vidike sinode: na izzive vatikanskega pripravljalnega dokumenta in na odgovore nanj, na dinamiko sinodalnega dela in na nekatere vidike papeževih pogledov na družino, denimo na vlogo treh generacij, in na kulturo bližine in bratstvo. Zdi se, da papež s sinodo skuša spodbuditi vzajemno poslušanje celotne Cerkve, duhovnikov in laikov, in skupno iskanje poti naprej.

Ključne besede: družina, sinoda, papež Frančišek, kultura bližine, družbena analiza, refleksivnost

Abstract: **Challenges of Vatican Preparatory Document of the Synod of Bishops on the Family: on the Views about the Family and the Work Dynamics of the Synod**

The paper presents a critical assessment of the first part of the Synod of Bishops on the family and evangelization. The social changes of recent decades, which are also reflected in a crisis of faith and a family crisis, are calling for a renewed spiritual reflection of Christianity concerning the family and the pastoral care for the family and with it. In this paper, we focus on four aspects of the Synod: the challenges of the Vatican Preparatory Document and the responses to them, the work dynamics of the Synod as well as some aspects of Pope Francis' views on family such as the role of three generations, the culture of nearness and brotherhood. The Pope seems to try to promote the attitude that at the Synod the whole Church, clergy and laity, will listen to each other and then jointly search for ways forward.

Keywords: family, Synod, Pope Francis, culture of nearness, social analysis, reflexivity

1. Uvod

Ko je jeseni 2013 papež napovedal dvoletno sinodalno delo o družini z naslovom *Pastoralni izzivi družine v kontekstu evangelizacije*, je to vzbudilo veliko zanimanja in precej presenečenja. Presenečenje je bilo že to, da je papež sinodalno delo zasnoval kot daljši proces, ki traja več kakor dve leti in vključuje dve sinodalni zasedanji (leta 2014 izredno in leta 2015 redno sinodo). Še bolj pa je presenetil prvi pripravljalni dokument, to je vprašalnik, ki je temo družine odprl zelo široko, vključujoč praktično vse različne vsebine in situacije družine, skupaj s temami, ki se jim pogosto ne namenja večje pozornosti ali se o njih govori z veliko zadržka. K spraševanju so bile pozvane vse škofovske konference, pri tem pa je bila izražena posebna želja, da bi se z anketo obrnili na različne ljudi, ki so z družinskim življenjem povezani – a ne le na strokovnjake, pastoralne praktike in duhovnike, ampak v prvi vrsti na laike tako iz »uspevajočih« družin kakor iz družin, ki jim ni več možno živeti skupaj ali pa družine formalno niso niti oblikovali. Drugače rečeno, poziv k sinodi je vključeval obširno zasnovano družboslovno raziskavo družine, ki jo gre razumeti kot del celotnega procesa sinode. Raziskava pomaga, da se naredi globlja teološko-duhovna refleksija družine v krščanstvu, da se upošteva stvarni pogled na stanje, trende in pričakovanja, na bolečine, upanja in hrepenenja, zlasti z vidikov, ki povezujejo družinsko življenje in evangelizacijo.

Naš prispevek se osredotoča na refleksijo sporočila prvega dela priprave na sinodo. Skušali bomo predstaviti cilje sinode in analizirati dinamiko sinode, kakor se kaže v vatikanskem pripravljalnem dokumentu in v vprašalniku, poslanem vsem škofovskim konferencam in mnogim drugim v okviru katoliške Cerkve (Synod of Bishops 2013). Vključili bomo nekaj vidikov, ki celoviteje osvetlijo temo, kakor so nekateri poudarki odgovornih za sinodo, nekaj točk papeževega pogleda na družino in poskus opredelitve ključnih korakov dinamike sinodalnega procesa.

2. Pozivi pripravljalnega dokumenta izredne sinode *Pastoralni izzivi družini v kontekstu evangelizacije in shema vprašalnika*

Vatikan je pripravljalni dokument na sinodo predstavil v začetku novembra 2013.¹ Dokument ima tri dele. V kratkem prvem delu poveže družino in evangelizacijo in pri tem izhaja iz razumevanja družine kot »osnovne in žive celice družbe in cerkvene skupnosti«,² to je celice, ki je temeljna in nujna za življenje družbe in Cerkve. Ta del vključuje kratko analizo stanja družine in pogledov nanjo. Kljub kratkosti pa skuša temo zajeti celovito in predstavi kulturne, družbene in medosebne vidike stanja družine in pogledov na družino. Dejstva, njihove interpretacije in mnoge so-

¹ Navajamo svoj lastni prevod uradnega angleškega teksta, ki ga na nekaj mestih primerjalno uskladimo z nemškim in z italijanskim tekstom (Synod of Bishops 2013). S temi jeziki smo uskladili tudi slovenski prevod tretjega dela dokumenta, ki je bil dostopen na e-strani SŠK.

² V nekaterih jezikih je poudarek na življenjski sili družine še bolj jasen in očiten kakor v slovenščini: italijanski »*nucleo vitale*«, nemški »*lebensnotwendige Keimzelle*«, v precejšnji meri tudi angleški »*the vital building-block*«.

dobne teoretske perspektive pogosto niso naklonjeni družini, včasih pa neposredno nasprotujejo pristno krščanskemu pogledu na družino. Med pozornostmi omenimo mnoge nove družinske situacije in »relativistični pluralizem v koncepciji družine«; to skupaj z drugimi dejavniki prispeva k temu, da se vera loči od kulture in se tudi »znotraj Cerkve kažejo znaki zmanjšanja ali celo popolne zavrnitve vere v zakramentalnost poroke in očiščujočo moč zakramenta sprave«. Vseeno pa po mnenju avtorjev pripravljalnega dokumenta »obstajajo velika pričakovanja« glede pastoralnih odločitev o družini. Sinodalna refleksija je »dolžan izraz ljubezni« do ljudi, ki so jim zaupani – vseh ljudi, ki so z družino povezani, to je tako družin, ki »uspevajo«, kakor vseh tistih ljudi, ki imajo težke, boleče in drugače težavne situacije: zapuščeni otroci, osamljeni, ostareli, ljudje z zelo negativno izkušnjo iz svoje lastne (izvirne) družine, samski, ki bi se radi poročili, pa ne najdejo partnerja itd.

Drugi del dokumenta vsebuje daljši pregledni prikaz krščanskega razumevanja družine, kakor izhaja iz Svetega pisma, iz tradicije Cerkve, iz cerkvenih dokumentov ipd. Na tem mestu omenimo le par točk, ki so pomembne za razumevanje tretjega dela, vprašalnika. Ključni vidik zakonskega in družinskega življenja Sveto pismo odpre že takoj na začetku. Bog je človeka ustvaril kot moža in ženo, pri tem pa je bistveno, da nista bila ustvarjena ločeno drug od drugega (kot dva posameznika), temveč z vezjo povezanosti. Človek je ustvarjen po podobi Boga, ki je skupnost treh oseb: »Bog je ljubezen in v sebi živi misterij osebne ljubeče skupnosti/občestva.« (*Familiaris consortio*, tč. 11) Človek kot ustvarjeno bitje je – kolikor živi svojo bogopodobnost ali po njej vsaj malo hrepeni – bitje odnosa in skupnosti. Človek ni monadični posameznik, temveč oseba, bitje odnosov in pripadanja skupnosti, bitje presežnosti (Bahovec 2005, 76–101; 179–88; 2013). Družina pa je temeljna skupnost medčloveške povezanosti, ki je bila vse od začetkov krščanstva razumljena kot »domača cerkev«. Vez med družino in cerkvenostjo je bistvena za razumevanje obeh, družine in Cerkve.

Med osrednjimi nameni življenja v družini je po dokumentu zelo pomembno, da si člani družine drug drugemu omogočajo in se spodbujajo živeti »avtentično dostojanstvo« oseb. To je možno le, če je družina vsaj do neke mere območje pristne osebne ljubeče skupnosti. Življenje družine je celota, ki vključuje paleto življenjskih situacij, v katerih se kaže vse od veselja do bolečine in žrtvovanja – in nič ni izvzeto: zakon in družina nista idealistični projekt, ampak življenjska skupnost, ki ji pravi pomen daje edino ljubezen.

V tem duhu je razumeti tudi institucijo zakonske zveze. Dokument poudarja, da njene utemeljitve ne gre iskati v družbenih normah ali zunanji prisili, avtoriteti, ampak v odnosu med zakoncema: bistvo zakonske zveze izvira iz notranje zahteve ljubezni med možem in ženo, da se njuna zveza javno prizna kot enkratna in izključujoča. Po drugi strani sta zakonska zveza in družinsko življenje doživela posebno priznanje v Novi zavezi: Jezus se je utelesil v Mariji, živel in odraščal pa je v nazareški družini. V Kani je s prvim čudežem potrdil pomembnost poročnega praznovanja, pozneje je ločitev moža in žene pripisal človeški trdosrčnosti in grehu (v teh besedah lahko preberemo tudi človeško nezmožnost, živeti pristno medsebojno ljubezen, kakor je v prvotnem načrtu), ob mnogih dogodkih in prilikah pa je pokazal na različne vsebine družinskega življenja.

V sklepnem poglavju dokument povzema poudarke o družini sedanjega papeža Frančiška v *Lumen fidei* (2013a, tč. 50–3), v katerih je papež pokazal mnoge vzajemne vezi med življenjem iz vere in pristnim zakonskim in družinskim življenjem. Oboje izhaja iz poklicanosti v ljubezni in se izpolni le do mere, do katere se v življenju udejanja polnost ljubezenskega odnosa.

Čeprav dokument iz Stare zaveze posebej omenja le Visoko pesem, se nam zdi pomembno, ogledati si še nekaj drugih vidikov družinskega življenja v Stari zavezi, ki imajo veliko povedati sodobnemu času. Pomislimo na posebno sporočilo, ki ga glede zakona in družine izražajo naslednje situacije: med starozaveznimi osebami, ki jih navaja rodovnik Jezusa Kristusa, mnogi niso živeli prav zelo moralno neoporečnega zakonskega/družinskega življenja, vendar se je odrešenje zgodilo v tem kontekstu, posebno pomenljivo je: vloga v rodovniku omenjenih žena; vloga neplodnih parov (od Abrahama in Sare do Zaharija in Ane: njihovi otroci pokažejo, da niso sad telesnega poželenja ali hotene volje ljudi, ampak poseg Boga, ki je gospodar življenja); vprašanje odnosov med brati (denimo vprašanje odnosa med Izakom in Ezavom, med Jožefom in njegovimi brati); otroci, ki gredo svojo pot; kulturna zavezanost družine; vpliv treh in več generacij ipd.

V zgodovini Izraela je z družinskim življenjem včasih povezano človekovo najgloblje dobro, včasih njeno nasprotje, drama, nezvestoba, polom, zlo. Življenje je polno nasprotij, nekatera so izključujoča, nekatera pa ne. Kakor poudarja duhovnik teolog in sociolog religije, pisec duhovnih knjig in letošnji Templetonov nagrajenec, Tomaš Halik, je Sveto pismo polno antinomij, protislovij.³ Tudi povsem na prelomu med staro in novo zavezo nastopajo mnoge različne družinske situacije: na eni strani so, denimo, Joahim in Ana, prerokinja vdova Ana, Marija, ki obišče nosečo Elizabeto (in Elizabeta: ko Janez prepozna Jezusa v materinem telesu, izpove eno najlepših hvalnic), apostol Andrej, ki pokaže resnično bratstvo (ko takoj teče povedat bratu, da so našli odrešenika), na drugi strani je pomor nedolžnih otrok, prerok Janez Krstnik izgubi življenje zaradi kritike nesprejemljive zveze Heroda in Herodiade (čeprav je Herod Janeza ščitil in »rad poslušal«; Mr 6,20). Potem je tu Jožef, »pravični mož«, ki je bil nad dogajanjem zbežan in je šele prek prikazovanj v sanjah prepoznal svojo vlogo glede odnosa z Marijo in z Jezusom in kako ravnati v reševanju različnih neugodnih situacij svete Družine.

Ti trije tipični načini delovanja, mišljenja in čutenja niso omejeni le na ta zgodovinska obdobja. Najdemo jih v življenju družine vsakega in tudi sedanjega časa. Kažejo vso globino veselja in drame družinskih vezi, pa tudi potrebo, zlasti pa zavedanje, da nekaterih situacij ni mogoče rešiti brez izrecnega božjega posega. Pripravljalni dokument priznava potrebo, da Cerkev ponovno premisli temo družine, jo poskusi dobro reflektirati, pri tem pa prizna dejansko situacijo in odpre resnično odrešujočo perspektivo življenja družin.

³ Halik (2008, 41), ki je bil tudi svetovalec kardinala Tomaška, poudarja, da so »sodobne biblijske raziskave potrdile /.../, da pismo ne vsebuje nikakršnega enostavnega, neprotislovnega sistema verskih nauk«. Sklicujoč se na Origena, meni, da protislovja v Bibliji lahko razumemo kot »božji nagib, naj Knjige knjig ne beremo površno in dobesedno«, ampak kot »spodbudo, ki nas sili k iskanju globljih ravni smisla«.

Tretji del dokumenta je vprašalnik, ki ga je treba izrecno razumeti v kontekstu zgoraj zapisanega. Vsebuje devetintrideset vprašanj, ki pokrivajo osem vsebinskih sklopov. Vsebinska področja so: 1) učenje o družini v Svetem pismu in v cerkvenem učenju (razširjenost, poznavanje in (ne)sprejemanje), 2) zakonska zveza glede na naravni zakon, 3) pastoralna skrb družini v evangelizaciji, 4) pastoralna skrb družinam v težavnih zakonskih situacijah, 5) o zvezah oseb istega spola, 6) vzgoja otrok v (zakonsko) neurejenih zakonih, 7) odprtost poročenih parov do življenja, 8) odnos med družino in osebo. Deveti sklop odprto spodbuja k izražanju tudi drugih izzivov in predlogov. V skoraj vseh sklopih je od štiri do šest vprašanj. Prva vprašanja imajo večinoma poudarek na razumevanju stanja, zadnja pa zadevajo (pastoralne) predloge, kaj narediti. V večini vsebinskih sklopov je izrecno prepoznaven cilj vprašalnika: ni pomembno le golo spoznanje resnice stanja, ampak pastoralna skrb, kako posredovati evangelijsko sporočilo v vsako situacijo – tudi na področja, kjer marsikje ni dovolj pozornosti. Tako je, denimo, večkrat jasno izražena skrb, kako posredovati vero otrokom v vsaki obliki zvez. Drugače rečeno, vprašalnik se resno ukvarja z evangelizacijo in ne z golo raziskavo stanja, mnenj in pogledov. Vendar ker vprašalnik vključuje veliko elementov sociološke raziskave, je očitno, da ima tudi ta način pomemben delež v sinodalnem procesu.

Nekatera vprašanja zahtevajo odprto odgovarjanje, na nekatera pa se pomemben del odgovora lahko pridobi z anketnim spraševanjem širše populacije. V nadaljevanju se bomo osredotočili na nekatere vidike vprašalnika, ki, upamo, skupaj ponujajo dokaj povezan in celovit vstop v dinamiko sinodalnega dela.

2.1 Nekateri značilni odzivi na pripravljalni dokument

Po objavi pripravljalnega dokumenta so se zlasti glede tretjega dela, vprašalnika, med različnimi kristjani (od škofovskih konferenc in strokovnjakov do laikov v najrazličnejših življenjskih okoliščinah) pokazali različni odzivi. Zanimivo, da so različne škofovske konference reagirale zelo različno. Nekatere so pripravile anketni vprašalnik in izpolnjevanje odprle praktično vsem ljudem, ki bi želeli odgovoriti, druge so izbrale drugačno pot in vprašale le omejen krog ljudi. Ker je to prva sinoda, ki je uporabila takšen pristop, je različnost razumljiva; različnost kaže na veliko pisanost življenja posameznih lokalnih Cerkva. Vendar pa to ne odvezuje od premisleka, kaj so odgovorni za sinodo želel izpostaviti (ne glede na to, koliko so jih potem posamezni krogi upoštevali).

Par dni po objavi dokumenta je o dinamiki vprašalnika povedal nekaj besed tajnik sinode, kardinal (tedaj še nadškof) Lorenzo Baldisseri (Tornielli 2013). Novost v sinodalnem procesu je, da se v prvem koraku o preizkušanju teme povpraša širok krog ljudi, da se tema vsebinsko odpre v vsej širini in da se prisluhne različnim kulturam in izkušnjam različnih krščanskih Cerkva. Posebej je omenil tudi pravoslavno prakso, ki da jo bo sinoda upoštevala, in upanje, da bo sinodalnemu procesu pomagala. Glede vprašalnika pa je poudaril, da »ne gre niti za anketno raziskavo, kot se danes to razume, niti za referendum«. Ideja vprašalnika izhaja iz težnje, da se neposredno od ljudi pridobijo osebne in skupne izkušnje. Anketni podatki, refleksije in zbrani pogledi na družino in na zakon bodo škofom pomaga-

li, da »bodo dobili jasno podobo situacije«. Vprašalnik pa je »veliko več kot gola sociološka študija. Je tudi cerkvena in duhovna refleksija ...«

Po njegovih besedah je treba »narediti vse, da se spoštuje resnost konzultacije, in to predvsem tako, da se na vsebino vprašanj pogleda brez zamikov (da se, npr., nekatera vprašanja prezrejo, op. I. B.), celovito in v odkritosti, iskrenosti«. Priporočeno je bilo, da škofje vprašalnika ne spreminjajo, če pa želijo vprašalnik prilagoditi situaciji v njihovi škofiji, »morajo to narediti tako, da vedno spoštujejo vsebino vprašanj«. Pomembno je, da se ne naredi redukcija vsebin, ki so v vprašalniku. Denimo: sinodi ni ključno le vprašanje obhajila za ločene in za ponovno poročene – to je resda eno pomembnih vprašanj, a posebej se je treba zavedati, da sinoda želi obravnavati vse teme, ki so v vprašalniku. To se je potrdilo tudi v pripravljalnem dokumentu *Instrumentum Laboris*, saj je v njem poglobljena prav vsaka tema vprašalnika (Synod of Bishops 2014), stvarnost pa je predstavljena zelo realistično.

Podobno menijo mnogi drugi. Namen sinode, tako posebni tajnik sinode nadškof Bruno Forte, ni »razprava o doktrinskih vprašanih pač pa priložnost, da Cerkev posluša probleme in pričakovanja tako mnogih sodobnih družin«, prilagodi pastoralne pristope, pri tem pa sledi trem papeževim poudarkom: »pozornost, odprta dobrodošlica, milost« (Galeazzi 2013). Pri tem poudarja: »Evangelizacija mora biti prvi fokus, ker Cerkev ne obstaja sama zase, temveč za slavljenje Boga in odrešenje človeštva, kateremu je nujno prinesiti veselje evangelija/Svetega pisma.«

Kardinal Kasper, ki ga je papež povabil, da pripravi uvodno predavanje ob začetku izrednega konzistorija na temo družine februarja 2014, je pozval k odprtemu pogovoru o družini v sodobnem času (Vatican Radio 2014). Pri tem je v navezavi na besede kardinala Newmana – o veri je treba vprašati ljudi, ki verujejo (ne glede na stan), ne pa samo ljudi, ki vero strokovno poznajo – poudaril, da je treba vprašati predvsem tiste, ki družinsko življenje živijo, in da se je treba izogniti načinu, da bi o tem razpravljali predvsem celibaterji. Sinoda na temo družine bi morala prinesiti poglobitev in razvoj razumevanja sodobnega družinskega življenja. Ne zanima nas toliko novost glede učenja o družini kakor prenova cerkvene prakse, to pa je vedno potrebno in možno. Zanimivo, da je med petimi poglavji Kasperjevega predavanja doživel opazne javne opombe več teoloških profesorjev in dela klera praktično le peti del, v katerem Kasper razmišlja o ločenih in o ponovno poročenih. Čeprav je po njegovih besedah središčno sporočilo njegovih besed evangelij družine (to je tudi naslov knjižne izdaje predavanja), je pri tem postavil v ospredje nalogo Cerkve, da bi bila čim bližje ljudem, ki se trudijo polneje živeti zakon in družino. Njegov premislek je šel v smer, da se je treba izogibati tako rigorizmu kakor ohlapnosti, pretirani popustljivosti (laksizem) – pot ni »enostavni kompromis med njima«, ampak drža »preudarnosti, duhovnega razlikovanja, zdravorazumske bistrosti in pastoralne modrosti«. Menimo, da je treba Kasperjevo sporočilo brati v tem smislu, češ da je zavrnitev individualizma, potrošništva, nekaterih ideologij in drugih družini nenaklonjenih značilnosti zahodne družbe le del odgovora, drugi, težji del odgovora pa je notranja prenova cerkvenega razumevanja in pastoralnega dela za družino (in z družino). Glede prenove po eni strani poudarja vrnitev k virom, vse od bistva sporočila Svetega pisma in cerkvenega

učiteljstva do sodobnosti, po drugi strani pa izpostavlja modrost glede življenja, ker človek je omejeno in grešno bitje. V zvezi s tem je opozoril na neprimernost nestvarnih ali romantičnih idej, pretiranih pričakovanj o drugem: »Kot podoba Boga je človeška ljubezen lepa, vendar ni božanska.« Če oseba »pobožanstvi« partnerja, »postavi pričakovanja tako visoko, da jih ni mogoče izpolniti«. To je razlog, da »mnogi zakoni ne uspejo«.

Opozorili bi tudi na hierarhijo pozornosti sinode, o kateri je govoril Vincenzo Paglia (Agasso 2013), predsednik papeškega sveta za družino. Meni, da mora sinoda v središče postavi štiri poudarke: 1) uboge družine: da bi bile v središču misli ljudi – in dobile pomoč; 2) starejše: potrebo po spremembi kulture do njih (osamljenost, izrinjenost iz družbe); 3) bolne in deprivilegirane: posebna pozornost do vseh ljudi v stiskah; 4) »problematične« družine: da so do njih odprte zdrave družine in jim posredujejo svojo izkušnjo.

Po prejetih odgovorih je Baldisseri opozoril, da so odgovori pokazali, kako pomembno je, da ljudje lahko »brez filtra« govorijo o svojih izkušnjah, tako ti, ki poročeni in v skladu s cerkvenim učenjem, kakor oni, ki so doživeli razpad svoje zveze, so neporočeni ali imajo drugačne negativne izkušnje (Števanich 2014). Le tako odprto iskanje lahko sreča človeka v vseh konkretnostih, v lepih in v težkih situacijah. Pri znanje situacije, tudi če je boleča, je pomemben del odprtosti za pot evangelizacije.

2.2 Nekaj točk pogleda papeža Frančiška na družino

Papež Frančišek družinsko življenje razume kot enega ključnih območij in dejavnikov evangelizacije. Papež se navezuje na razumevanje družine kot »temeljne celice« družbe in Cerkve: temeljna je zato, ker je na eni strani osnovna celica družbenega življenja, na drugi pa najbolj kompleksna družbena skupina in institucija. V njej se dogajajo srečanja s praktično vsemi vidiki življenja – in prav ta celovitost je izziv, ki ga papež pogosto poskuša posredovati človeku sedanosti. Omenimo nekaj točk, ki jih je papež izpostavil ob različnih prilikah in za katere lahko že vnaprej predvidevamo, da bodo imele pomembno težo tudi pri sinodalnih premislekih in izbirah.

1. Družino papež razume kot skupnost medgeneracijskega sožitja, h kateremu prispevajo vse tri generacije. Sožitje je mogoče, ko se dogajajo medsebojnega srečevanja, ko se deli odgovornost in ko vsaka od treh generacij prispeva svoj delež k skupnemu življenju. Zato je tema o družini tema, v kateri se prepletajo prispevki vsake starostne skupine, zlasti pa dejavni prispevek mladih, srednje generacije in starejših. Na srečanju z mladimi Latinske Amerike je poudaril, da mladi iščejo nosisle utopij, vizije (Radio Vatikan 2014a; News.va 2014). Papež je glede tega uporabil zelo močne besede: »Mlad človek brez utopije je prezgodaj postaran človek (*Un giovane senza utopia è un vecchio precoce*).« Podobno je zapisal v *Evangeliju veselja*: da bi spoznali znamenja časov, je treba poslušati stare in mlade. Stari prispevajo spomin in modrost iz izkušnje, naloga mladih pa je, prebuditi in okrepiti upanje (to vključuje tudi to, da mladim drugi prinašajo upanje, da se mladi srečajo z upanjem). »Spomin preteklosti, razločevanje sedanosti, utopija prihodnosti: v

tem okviru v mladem raste vera. /.../ Utopija namreč gleda v prihodnost, spomin gleda v preteklost, sedanost pa se razločuje.« Enakovredno temu se papež posebej zavzema za vlogo starih, ker se zdi, da jih družba najbolj potiska ob rob: »Modrost, ki jo imajo naši stari starši, je dediščina, ki jo moramo prejeti. Narod, ki ne varuje starih staršev, narod, ki ne spoštuje starih staršev, nima prihodnosti, kajti nima spomina, izgubil je spomin.« (Frančišek 2014a, 5) Seveda vsi stari niso modri, starost se lahko živi tudi precej drugače – mnogo starih je zagrenjenih; modrost je klic, h kateremu so poklicani stari, saj lahko povežejo znanje in živo izkustvo življenja; če bi družba to bolj cenila in prispevek starih prepoznala kot njihov delež skupnega dobrega družbe, bi pridobili vsi, vsa družba in vse generacije.

2. Družina je bistveno okolje izkušanja in razvijanja bratstva in sestrstva. »Bratstvo je bistvena človeška razsežnost, saj smo bitja odnosov. Živa zavest o naši odnosnosti nam pomaga, da na vsako osebo gledamo in jo obravnavamo kot pravo sestro ali brata; brez bratstva je nemogoče graditi pravično družbo ter trden in trajen mir. Ne smemo pozabiti, da se bratstva navadno najprej učimo v družini, predvsem po zaslugi odgovornih in dopolnjujočih se vlog njenih članov, zlasti očeta in matere. Družina je izvir vsakega bratstva in kot taka je temelj in prva pot do miru, saj je poklicana, da širi svojo ljubezen v svet okoli sebe« (Frančišek 2013b, 5). Vendar ne gre prezreti: bratstva ne moremo živeti kot ideologijo (enakosti) ali moralni projekt; bratstvo predpostavlja priznanje osebnega očetovstva. Le iz izkušanja resničnega temelja bratstva, da smo vsi sinovi in hčere Očeta, smo lahko med seboj bratje in sestre.⁴

3. Družina ima v času pretiranega individualizma pomembno nalogo pri razvijanju kulture bližine in pri izkušanju skupnosti. Pri tem igra pomembno vlogo pristni dialog, ko drug drugega poslušamo brez obsojanja, brez vnaprejšnjih sodb in brez predsodkov. Družina in Cerkev sta poklicani, da delujeta z roko v roki. Glede mladih papež poziva: »Mladi bi se radi počutili v Cerkvi doma. Ne le, da jim mora Cerkev odpreti vrata; dejavno jih mora iskati.« (News.va 2014) Mislimo, da velja enako za vse druge člane družine in tudi za družino kot enoto. Resnična vez je vedno vez z Gospodom. »Ko družina moli, se ta vez ohranja. Ko mož moli za ženo in žena moli za moža, vez postaja močnejša.« Res je, da v zakonskem življenju nastopajo mnoge težav, velikokrat nastajajo tudi prepiri med zakoncema. »Skrivnost pa je, da je ljubezen močnejša od trenutka prepira ...« (Radio Vatikan 2014b)

4. Družina ni le območje, ki potrebuje evangelizacijo. Družina je tudi nosilka evangelizacije, in to tudi v mnoga okolja, ki jih besede uradne Cerkve in službenega duhovništva težko dosežejo ali jih sploh ne. »Oznanilo evangelija namreč predvsem preko družin dosega različna področja vsakdanjega življenja.« (Frančišek 2014b, 14)

5. Iz že povedanega in iz drugih poudarkov je razvidno, da papež družini pripri-

⁴ Papež ni edini, ki poudarja pomen bratstva za reševanje žgočih družbenih problemov. O tem precej piše Margaret S. Archer (2011), sociologinja, sedanja predsednica Papeške akademije za družbene znanosti in prva ženska predsednica ISA (International Sociological Association; 1986–1990).

Da ne bo pomote, dodajmo: to ni noben socialistični kolektivizem ali enakost razreda ali česa drugega. V resničnem bratstvu se ne izgubijo razlike, osebne enkratnosti in potenciali, ampak bratstvo omogoča, da se v primerni meri razvijejo.

suje zelo pomembno vlogo pri razvijanju kulture celovitosti in pristne povezanosti, kulture odgovornosti in drugih vidikov, da človeška oseba lahko polneje živi svoje dostojanstvo. V tem kontekstu ne gre prezreti vloge družinskega življenja pri razvijanju različnih vidikov družbenega nauka Cerkve: dostojanstvo človeške osebe, skupno dobro, solidarnost, subsidiarnost, pravičnost, ljubezen v resnici, pa tudi prednostna izbira za uboge, ki jo sedanji papež izrecno živi in oznanja.

2.3 Poskus opredelitve dinamike priprave na sinodo

Pomembno vprašanje sinodalnega dela je način, kako priti do cilja, kakšna je dinamika, s katero bi želeli priti do ciljev. Na eni strani je dokaj očitno, da tokratno sinodalno delo ne poteka tako, da bi se najprej posvetili nauku in učenju in iskali metodo, s katero bi ljudje te ideale zaživel. Ni pomembno, da bi iskali načine, kako prepričati ljudi, da je tako živeti prav, in kako pritisniti na ljudi, da bi z voljo to uresničevali (kratko rečeno, dinamika sinode ni najprej nauk, potem volja). Zdi se, da sporočilo evangelija (in drugo izročilo krščanstva) s takšnim načinom ne dosega stika z življenjem mnogih ljudi sodobnosti. Najprej bi želeli prisluhniti ljudem v njihovi situaciji in s poznavanjem te situacije potem poiskati načine, kako prenoviti delovanje za družino v luči evangelizacije.

Že zgoraj smo omenili, da je sinoda ubrala drugačen pristop kakor večina dosedanje prakse. Po besedah kardinala Baldisserija (Tornielli 2013) je takšen pristop »odgovor na nov način dela sedanjega papeža«, ki se navezuje tudi na dinamiko drugega vatikanskega koncila. »Frančišek je želel dinamično in permanentno sinodo, ne kot strukturno entiteto, pač pa kot delovanje, kot osmozo med centrom in periferijo. Želel je, da odpre vsa vprašanja in o njih dobi sugestije lokalnih cerkva.« Ni to torej enosmerna komunikacija iz centra k ljudem, ampak vzajemno prežemanje, vzajemno poslušanje in komunikacija, dejanski dialoški proces skupnega iskanja poti za naprej. Iz drugih virov je razvidno, da papež tudi glede vloge škofov in drugih članov sinode – na sinodi bodo dejavno sodelovali tudi drugi, vključno z laiki – poudarja zbornostno delo, skupnostno dinamiko.

Menimo, da del dinamike sinode lahko prepoznamo tudi v nekaterih drugih papeževih prizadevanjih. V že omenjenem srečanju z mladimi Latinske Amerike dne 28. februarja 2014 je poudaril, da »mora Cerkev mlade spoštovati, se zavezati, da jim služi, ljubi brez egoizma, bojuje za pravico in resnico«. V tem kontekstu je papež pozval k trem držam: »mlade sprejeti, jih poslušati (biti v dialogu z njimi) in jih povabiti, da sledijo Jezusu« (News.va 2014).

Iz koncepcije vprašalnika in iz javnih odzivov pomembnih sodelavcev sinodalnega dela s precejšnjo verjetnostjo lahko sklepamo, da dinamika sinodalnega dela vključuje štiri ključne korake: 1) pogledati (na stvarnost), jo priznati, se je zavedati, 2) analiza, poglobitev spoznanja, 3) refleksija in vrednostna presoja, 4) delovanje. Temu sčasoma sledi ovrednotenje, ki, če je potrebno, vodi tudi k izboljšanju delovanja.

Nekoliko obširneje bi štiri korake opredelili takole:

1. *Pogledati stanje, ga priznati, zavedanje*: pogledati stanje in dogajanje in se zavedati njune objektivnosti. Pri tem ni vseeno, s kakšnim pogledom gledamo; za krščansko

držo je značilno, da obsega duhovni pogled, ljubezen, sočutje, usmiljenje itd., to je drža, ki vključuje duha, dušo in telo in izhaja iz prave antropologije človeka kot osebe.

2. *Poglobljena analiza*: poglobiti razumevanje odnosov in razlik med pojavi, iskanje vzrokov, pogledati, kdo ima (bi imel) od tega koristi in kdo izgubo. Pri tem koraku je pomembno, da raziskovanje zajame neki pojav celovito, upoštevajoč komplementarne vidike in zlasti to, kar ta pojav povezuje s temeljnim smislom (pri sinodi je to odnos med družino in krščanstvom, posredovanje odrešenjskega sporočila ipd.). Družbeni nauk Cerkve je v tem koraku pomemben ne kot vrednotenje (to pride pozneje), ampak ker skupaj z drugimi viri, zlasti skupaj s personalistično in komunitarno/skupnostno perspektivo, pomaga, da analiza ne ostaja partikularno omejena na nekatere vidike, drugih pa ne vključi.

3. *Refleksija, vrednostna presoja* pojavov glede na krščansko antropološko in duhovno-kulturno substanco, duhovno jedro verovanja, krščanske vrednote, cerkveno učenje, vključno z družbenim naukom Cerkve itd. Če to ni bilo narejeno že prej, je v refleksijo treba vključiti zavedanje, kdo so možni nosilci navdiha za reševanje (in kdo ne) in kateri načini delovanja so primerni, kateri ne. Pri tem koraku je pomembno, da z njim ne prehitavamo. Najprej je treba priznati objektivnost življenja, konkretna dejstva, prisluhniti ljudem sredi življenja, se z njimi srečati, potem šele presoditi in (skupaj) iskati, kaj je smiselno ohraniti enako, kaj skušati prečistiti in kaj spremeniti ali opustiti.

4. *Izbira delovanja in delovanje*: kaj lahko naredimo glede na dane možnosti, s kom se lahko povežemo, kdo bo pridobil (in kdo morda izgubil). Tudi če je cilj dober, ni vsak način delovanja primeren. V krščanski viziji sta cilj in način delovanja usklajena. Ne gre prezreti, da v krščanstvu vsak način vedno vključuje tudi neko obliko dinamike velikega tedna, oziroma malo širše, dinamiko od cvetne nedelje prek veliko noči in bele nedelje do binkošti. Ljubezen gre vedno tudi skozi preizkušnjo, trpljenje, žrtev – in skozi padce, beg, zatajitve, jok, spreobrnjenje, a tudi skozi velikonočno presenečenje in skozi darove Svetega Duha, ki dajejo moč, da se podobno kakor učenci odpravimo iz skrbno zavarovanega prostora in iz zakle-njenih sob med ljudi.

Tem štirim korakom dinamike pozneje sledi še peti korak: po nekem določenem času je potrebna evalvacija izkušnje delovanja in s tem novim znanjem se lahko naredi nov krog štirih korakov.⁵

Dodajmo še dva poudarka, ki sta jih povedala kardinal Baldisseri in nadškof Bruno Forte v sklepni fazi priprave in po izdaji *Instrumentum laboris*; potrjujeta gornji razmislek o sinodalni dinamiki. Junija 2014 je kardinal Baldisseri glede sinode poudaril, da (začetni) tok sinode najprej vključuje poslušanje besed Boga (Sveto pismo, tradicija Cerkve in sodobnost), »potem pa tudi poslušanje ljudi, njihovih skrbi in problemov. Iz tega izhaja logika služenja in ne logika moči.« (Radio Vatikan 2014c) Po Baldisseriju ni mogoče zamolčati, da »ta metoda predstavi za-

⁵ Ta dinamika je zelo podobna dinamiki družbene analize za pastoralno delovanje, o kateri sta pisala tudi Joe Holland in Peter Henriot, S. J., v *Social Analysis: Linking Faith and Justice: Revised and Enlarged Edition* (Blackborn: Dove Communications and Orbis Books, 2000).

menjavo paradigme«. Papež želi dinamiko pogovora tudi znotraj institucij Cerkve. Že prej, aprila 2014, pa je nadškof Bruno Forte izpostavil, da sklic dveh zaporednih sinod o isti temi izraža »absolutno novost«. Pri tem je spomnil na izkušnjo drugega vatikanskega koncila, ko so se »najpomembnejši predlogi izoblikovali prav v času med zasedanji«. Forte upa, da bo tudi sedaj tako: »Odprti moramo biti tudi presenečenjem Svetega Duha.« (Radio Vatikan 2014d)

3. Sklep

Sinoda o družini je prva škofovska sinoda, ki jo je sklical papež Frančišek. Glede na predstavljene in druge poudarke se zdi, da lahko rečemo: papež v družini prepozna eno najbolj pomembnih okolij tako za srečanje ljudi z vero, torej za evangelizacijo, kakor za skupno življenje ljudi, ne glede na verovanje in za človekovo pristno poosebljanje. Zato sinode ni omejil na nauk o družini niti ne želi, da bi prevladoval zahodni pogled na družino, ampak se mu zdi nujno, da se na sinodi slišijo izkušnje različnih Cerkva in kultur in da skušamo čimbolj prisluhniti življenju, kakršno je, in se spustiti v proces iskanja prenovitve načinov, kako delati za družino in z družino. Za zahodno družbo lahko brez dvoma rečemo, da sta tako družina kakor krščanstvo po eni strani v precej globoki krizi, po drugi strani pa vidimo veliko iskanja izboljšav. Tudi v drugih družbah se dogaja mnogo sprememb glede družine. Zato poziv k poglobljenemu razmisleku o družini ne preseneča.

V prispevku smo pokazali nekatere od pomembnih vidikov sinodalnih vsebin in dinamike, s katero želi sinoda iti proti cilju – proti prenovi, ki je še kako potrebna. Koliko ji bo to uspelo, bomo izvedeli v naslednjih mesecih in letih, lahko pa rečemo, da je način, s katerim je sedanji papež odprl dinamiko sinode, zelo obetaven, zelo blizu življenju sodobnega človeka. Temelji na srečanju z živo izkušnjo; tipično za postmoderno dinamiko. Vendar ne ostaja na pol poti – poziva k celoviti refleksiji, k presojanju duhov, k dinamiki, ki povezuje poslušanje in razmislek, spomin in vizijo. Do kod bo sinodalni proces privedel, ni mogoče reči. Izjave nekaterih osrednjih oseb, ki so zadolžene za potek sinode in smo jih navedli zgoraj – posebna pozornost bo namenjena ubogim, »logiki služenja in ne moči«, »zamenjavi paradigme«, »absolutni novosti«, »presenečenju Svetega Duha« –, pa kažejo, da bo potek še zelo zanimiv.

Seveda ne gre naivno predvidevati, da se bo vse vrtelo v najboljšo smer. Treba bo preskočiti marsikatero oviro. Denimo: nedvomno vsi škofi niso najbolj navdušeni nad tem, da bo zelo verjetno pod vprašaj postavljeno marsikaj, kar tradicionalistična/konservativna drža jemlje kot neko gotovost, ki je ne smemo reflektirati. Podobno bodo verjetno vsaj delno razočarani tisti, ki si želijo veliko sprememb – tudi nekaterih takšnih, ki posegajo v temelje nauka glede najbolj delikatnih vsebin, pri katerih poznamo razkol med učenjem in prakso. A počakajmo na to, kar bo pokazal naslednji korak sinodalnega dela: zasedanje sinode oktobra 2014.

Reference

- Archer, Margaret S.** 2011. The Current Crisis: Consequences of Neglecting the four Key Principles of Catholic Social Doctrine. V: J. T. Raga in Mary A. Glendon, ur. *Crisis in a Global Economy – Re-Planning the Journey*, 111–137. Sixteenth Plenary Session, 30 April – 4 May 2010. Vatican City: Pontifical Academy of Social Sciences.
- Agasso, Domenico.** 2013. Paglia: »Open the flood-gates of mercy,« for remarried divorcees as well. *Vatican Insider*. 3.11. <http://vaticaninsider.lastampa.it/en/inquiries-and-interviews/detail/articolo/paglia-francesco-francisco-32637/> (pridobljeno 2. 3. 2014).
- Bahovec, Igor.** 2005. *Skupnosti: teorije, oblike, pomeni*. Ljubljana: Sophia.
- . 2013. Prispevek k osebno-skupnostni viziji in praksi krščanstva: pomen izkustva in dialoškiosti pri posredovanju vere. V: Simona Jeretina, ur. *Izzvana kateheza*, 53–79. Ljubljana: Slovenski katehetski urad.
- Družina živi veselje: teden družine, 19.–25. 3. 2014.** 2014. Sandi Koren, ur. Ljubljana: Medškofijski odbor za družino.
- Galeazzi, Giacomo.** 2013. Synod: The Christian family model is open to everyone. *Vatican Insider*. 5.11. <http://vaticaninsider.lastampa.it/en/the-vatican/detail/articolo/famiglie-sinodo-synod-family-29354/> (pridobljeno 20. 3. 2014).
- Halík, Tomáš.** 2008. *Blizu pola: molk na Antarktiki*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.arca.
- News.va.** 2014. The Pope: the Church in Latin America must not squander the treasure of youth. 28. 2. <http://www.news.va/en/news/the-pope-the-church-in-latin-america-must-not-squa> (pridobljeno 25. 3. 2014).
- Papež Frančišek.** 2013a. *Luč vere [Lumen fidei]*. Okrožnica. Ljubljana: Družina.
- . 2013b. *Bratstvo, temelj in pot do miru: poslanca ob svetovnem dnevu miru, 1. januarja 2014*. Ljubljana: Družina.
- . 2014a. Narod, ki ne spoštuje starih staršev, je brez spomina in zato brez prihodnosti (19. 11. 2013). V: *Družina živi veselje*, 4–5.
- . 2014b. Bog se je hotel roditi v človeški družini (29. 12. 2013). V: *Družina živi veselje*: 13–14.
- Radio Vatikan.** 2014a. Papež Frančišek komisiji za Latinsko Ameriko: *Mladim je treba dati vero in upanje*. 1. 3. http://sl.radiovaticana.va/news/2014/03/05/pape%C5%BE_fran%C4%8Di%C5%A1ek_komisiji_za_latinsko_ameriko:_mladim_je_treba_dati_slv-777623 (pridobljeno 5. 3. 2014).
- . 2014b. Papež med splošno avdienco o zakramentu svetega zakona: Zakonsko življenje je čudovita stvar, vedno ga moramo varovati. 2. 4. http://sl.radiovaticana.va/news/2014/04/02/pape%C5%BE_med_spl%C5%A1no_avdienco_o_zakramentu_svetega_zakona:_zakonsko/slv-787028 (pridobljeno 15. 4. 2014).
- . 2014c. Bischofssynode in Rom: Die Logik des Zuhörens. 14. 6. http://de.radiovaticana.va/news/2014/06/14/bischofssynode_in_rom:_die_logik_des_zuh%C3%B6rens/ted-806915 (pridobljeno 17. 6. 2014).
- . 2014d. Bischofssynode: »Offen sein für die Überraschungen des Heiligen Geistes.« 25. 4. http://de.radiovaticana.va/news/2014/04/25/bischofssynode:_%E2%80%9Eoffen_sein_f%C3%BCr_die_%C3%BCberraschungen_des_heiligen/ted-793746 (pridobljeno 7. 7. 2014).
- Štefanič, Mojca M.** 2014. Vatikanski vprašalnik poskrbel za »neprečiščene informacije«. *Družina*, 24. 3. <http://www.druzina.si/ICD/spletna-stran.nsf/clanek/vatikanski-vprasalnik-poskrbel-za-%C2%BBnepreciscene-informacije%C2%AB> (pridobljeno 24. 3. 2014).
- Synod of Bishops.** 2013. III Extraordinary General Assembly: Pastoral Challenges to the Family in the Context of Evangelisation. Preparatory Document. Vatican City. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20131105_iii-assemblea-sinodo-vescovi_en.html (pridobljeno 1. 12. 2013).
- . 2014. Instrumentum Laboris: The Pastoral Challenges of the Family in the Context of Evangelisation. Vatican City. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_en.html (pridobljeno 1. 7. 2014).
- Tornielli, Andrea.** 2013. Church should take new approach towards question of communion for remarried divorcees. *Vatican Insider*. 8. 11. <http://vaticaninsider.lastampa.it/en/inquiries-and-interviews/detail/articolo/-6990255d2d/> (pridobljeno 2. 3. 2014).
- Vatican Radio.** 2014. Cardinal Walter Kasper's »Gospel of the Family«. http://en.radiovaticana.va/storico/2014/03/10/cardinal_walter_kaspers_gospel_of_the_family/en1-780188 (pridobljeno 27. 4. 2014).

Izvirni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 74 (2014) 3, 461—478
 UDK: 272-732.3-45(497.4)
 Besedilo prejeto: 8/2014; sprejeto: 9/2014

Igor Bahovec

Sinoda o družini in stanje v Sloveniji: rezultati slovenskega vprašalnika in nekaterih drugih raziskav

Povzetek: Družbeno-kulturne spremembe zadnjih desetletij so močno vplivale na različne vidike družinskega življenja. Mnoge nove situacije zahtevajo temeljit premislek in duhovno refleksijo, ki vodi k prenovi razumevanja in delovanja. V prispevku predstavljamo analizo stanja družine v Sloveniji glede na vsebinska področja vatikanskega pripravljalnega dokumenta. Poleg slovenskega anketnega sinodalnega vprašalnika smo upoštevali nekatere izsledke svojih lastnih intervjujev in podatke več raziskav javnega mnenja. Rezultati kažejo, da je prenova delovanja nujna zlasti tam, kjer obstaja velika razlika med naukom in življenjsko prakso, denimo glede kohabitacije, spolne morale in ločenih. Med večjimi problemi sta posredovanje vere mlajšim generacijam in posredovanje smisla krščanskega razumevanja zakona in družine širši družbi in tudi mnogim kristjanom. Odgovori kažejo, da so za razvoj družine zelo pomembni skupnostni vidiki življenja (sorodstvo, male skupine, vrstniki). Skupnostni vidik se je pokazal kot pomembnejši od individualne pomoči tudi pri reševanju zakonskih in družinskih težav.

Ključne besede: družina, zakon, sinoda, papež Frančišek, Cerkev, ankete javnega mnenja

Abstract: **Synod on the Family and the Situation in Slovenia: Results of the Slovenian Questionnaire and of Some Other Surveys**

Socio-cultural changes of recent decades have had a major impact on various aspects of family life. Many new situations require careful consideration and spiritual reflection, which leads to a revision of understanding and action. In this paper we present an analysis of the situation of the family in Slovenia with regard to the substantial areas of the Vatican preparatory document. In addition to the Slovenian Synod questionnaire, we have considered some results of our own interviews and data from several public opinion surveys. The results show that a revision of activities is particularly necessary in the areas showing a marked difference between doctrine and life practice, e.g. cohabitation, sexual morality and divorce. Among the major problems are how to transmit faith to younger generations and how to transmit the meaning of Christian understanding of marriage and family to the wider society as well as to many Christians. The replies suggest that the community aspects of life (kinship, small groups, and peer groups) are very important for the development of the family.

Community aspects have also proven to be more important than any individual assistance in resolving marital and family problems.

Keywords: family, marriage, Synod, Pope Francis, Church, public opinion surveys

1. Uvod

Vsebinsko dvojne sinode »Pastoralni izzivi družine v kontekstu evangelizacije« lahko razumemo kot nadaljevanje in povezovanje dveh poudarkov papeža Frančiška in rimskokatoliške Cerkve. Tema zadnje škofovske sinode je bila nova evangelizacija, prav družina pa je – tako je na več mestih poudaril papež Frančišek – temeljna celica ne le družbe, ampak tudi Cerkve. Zato imamo lahko družino za jedrno celico evangelizacije. V zadnjih desetletjih je bilo mnogo sprememb glede zakona in družine. Zlasti v zahodni civilizaciji so očitni veliki problemi: znižuje se delež ljudi, ki živijo v stabilnih poročenih zvezah, povečuje pa število zunajzakonskih zvez in samskih, nizka je nataliteta, ostaja vprašanje kontracepcije, splava ipd., predvsem pa so velike težave pri prenosu vere na mlajše generacije. Marsikje so narasli problemi družinskega življenja zaradi migracij in z njimi so povezana razbitja družin, povečujejo se razlike med revnimi in bogatimi, nastajajo težave, kako preskrbeti družine, povečuje se število otrok, ki živijo na ulici, idr. Mnogi tako menijo, da okrožnica *Humanae Vitae* papeža Pavla VI. (1968) in apostolska spodbuda *Familiaris Consortio* papeža Janeza Pavla II. (1981) o družini ne dajeta več zadostnih odgovorov ne izzive krščanstva v sodobnosti. Pri tem je veliko manj pomembno vprašanje prilagajanja nauka okrožnice sodobnim razmeram kakor vprašanje iskanja novih načinov, kako bolje delovati za polno krščansko zakonsko in družinsko življenje, kako zakoncem in družinam bolj omogočiti polno življenje.

Zato ne čudi, da bo sinoda skušala temo družine obravnavati široko in da je dinamika sinodalnega dela prinesla nekaj novosti (Bahovec 2014). Papež Frančišek je želel, da sinodalno delo poteka dvosmerno, vključujoč škofove, duhovnike, teologe in (poročene) laike ter vse druge, ki so z družinsko temo povezani. Glede deleža laikov lahko prepoznamo tri vidike. Najprej molitvenega: papež je večkrat povabil vernike, zlasti družine, k molitvi za sinodo. Drugič, udeležba na sinodi: na sinodi bo sodeloval precej večji delež poročenih ljudi, kakor je bila to praksa do sedaj. Tretjič, zavedati se stanja in skupaj iskati pot naprej: sinoda želi na nov način prisluhniti življenju vernih laikov, jih povprašati glede zakonskega in družinskega življenja, glede lepote in težav življenja. Tako so v tretjem delu vatikanskega pripravljalnega dokumenta mnoga vprašanja, ki zadevajo življenje zakoncev in družin in pastoralo. Izziv teh vprašanj je tudi jedro našega prispevka. Ker smo o ciljih in dinamiki sinodalnega dela več pisali drugje (Bahovec 2014), na tem mestu opozorimo le na nekaj ključnih točk:

1. Vsebina sinode je družina kot subjekt evangelizacije in kot vir za evangelizacijo.
2. Sinoda želi k družinskemu življenju pristopiti celovito, zato skuša pogledati v vsako življenjsko situacijo in se navezati na razumevanje družine v različnih kulturah človeštva.

3. Med ključnimi poudarki je razvoj pristnosti osebe kot osebe. Velja opozoriti, da je glede tega, kaj človeka dela polno človeškega, v zahodni družbi precej različnih pogledov, to pa kaže na veliko nepoznavanje in/ali nesprejemanje temeljne krščanske antropologije človeka v zahodni družbi. Človek ni le posameznik, ampak kot oseba bitje odnosov in skupnosti, kulturne ukoreninjenosti in duhovne presežnosti (Bahovec 2005, 76–81; 94–101).

4. Povabilo na odgovarjanje na vprašalnik je bilo poslano vsem škofovskim konferencam (in na mnoge druge naslove, tudi nekaterim cerkvenim združenjem, organizacijam, posameznikom). Za odgovore naj bi se obrnili predvsem na laike. Kakor so poudarili pripravljavci sinode, vprašalnik ni mišljen kot gola sociološka raziskava, ampak je del celotnega procesa, ki ima v osrčju vprašanje evangelizacije in refleksijo, kakšno mesto ima pri tem lahko družina in kako to uresničiti.

V prispevku se osredotočamo predvsem na tiste dele vprašalnika, o katerih je bilo mogoče pridobiti kvantitativne empirične podatke. Predstavili bomo rezultate slovenskega sinodalnega vprašalnika (anketna vprašanja je poslala slovenska škofovska konferenca), točneje: to je kvantitativni empirični del odgovorov, do katerih smo imeli dostop. Na več mestih bomo vključili empirične podatke različnih raziskovanj javnega mnenja in svojih lastnih intervjujev, ki dopolnjujejo sliko stanja v Sloveniji. Na nekaj mestih bomo vključili objavljene rezultate anket nekatere drugih škofovskih konferenc in poudarke zbirnih rezultatov vseh v Vatikan prispelih odgovorov, kakor jih prinaša *Instrumentum laboris*, delovni dokument za sinodo.

2. Vprašalnik in nekateri odzivi nanj

Vatikanski vprašalnik je razdeljen na osem vsebinskih sklopov. Poudarki posameznih sklopov so: 1) razširjenost, poznavanje in sprejemanje nauka o družini, kakor to izhaja iz Svetega pisma in iz cerkvenega učenja; 2) razumevanje zakonske zveze glede na naravni zakon; 3) pastoralna skrb Cerkve za družine in evangelizacija; 4) pastoralna skrb za družine v posameznih težavnih situacijah; 5) vprašanja, ki zadevajo zvezo oseb istega spola; 6) vzgoja in izobraževanje otrok v (cerkveno, zakonsko) »neurejenih« zakonih; 7) odprtost za življenje; 8) odnos med družino in osebo. Na koncu je še odprto vprašanje, namenjeno drugim izzivom in predlogom.

Zelo kmalu po objavi pripravljalnega dokumenta se je pokazalo, da dokumenta – zlasti pa vprašalnika – vsi ne razumejo enako. Nekateri škofovske konference so na podlagi dokumenta hitro pripravile anketni vprašalnik, v katerega so vključile tudi zelo pereča vprašanja zakona in družine, in ga bolj ali manj odprle izpolnjevanju vernikov. Druge so bile glede vprašanj bolj zadržane, pa tudi odgovarjanje ni bilo na voljo širšemu krogu ljudi, ampak so se obrnili le na nekatere skupine. Kakorkoli že, po poročanju Vatikana je odgovore na vprašalnik poslala velika večina škofovskih konferenc. Nekateri škofovske konference so rezultate anket tudi

javno objavile, v celoti ali deloma (med njimi Nemčija, Švica, Anglija, Luksemburg, Belgija, Francija, Irska in Malta), in nekatere teh odgovorov bomo v prispevku lahko upoštevali.

Slovenska škofovska konferenca je na podlagi pripravljalnega dokumenta pripravila dva vprašalnika: enega za duhovnike, redovnice in (druge) pastoralne delavce, drugega za laike. Razlikovala sta se predvsem v odprtih vprašanjih, saj je prva skupina lahko odprto odgovarjala na vsa zastavljena vprašanja v »vatikanskem dokumentu«, vprašalnik za laiki pa je imel večinoma le kvantitativna vprašanja. Večina kvantitativnih vprašanj je bila enaka za obe skupini. Odgovore je škofovska konferenca prejela konec decembra in v začetku januarja.

Anketne odgovore bomo pogledali po vsebinskih sklopih vatikanskega vprašalnika. Vmes bomo na nekaterih mestih, kakor rečeno, poleg kvantitativnih odgovorov upoštevali še svoje lastne pridobljene podatke iz intervjujev, opravljenih spomladi 2014. Opozoriti je treba, da vseh vprašanj vatikanskega vprašalnika ni mogoče preoblikovati v kvantitativno anketno vprašanje, nekaterih možnih pa slovenski vprašalnik ni vseboval.

2.1 Anketni vzorec

Na vprašalnik za pastoralne delavce je odgovorilo 244 oseb, od tega 76 % moških in 24 % žensk; 48 % (116) je bilo škofijskih duhovnikov, 16 % redovnikov duhovnikov, 18 % redovnic, 5 % redovnikov laikov, 6 % stalnih diakonov in 7 % laikov. Skoraj polovica jih je bilo iz ljubljanske škofije, iz drugih škofij pa precej sorazmerno z velikostjo škofije. V vzorcu očitno prevladuje moška in duhovniška populacija.

Na vprašalnik za laike je odgovorilo 689 (44 %) moških in 885 (56 %) žensk. V vzorcu – statistično glede na slovensko populacijo kristjanov – izrazito nadpovprečno izstopajo cerkveno poročeni (80 %), visokošolsko ali bolj izobraženi (59 %), prebivalci podeželja (44 %) in verniki iz ljubljanske nadškofije (65 %). Prilagamo še nekaj drugih podatkov: glede na stan je samskih 16 %, po 2 % pa ovdovelih in teh, ki živijo v zunajzakonski skupnosti, manj kakor 1 % pa je samo civilno poročenih oziroma ponovno poročenih; z manj kakor srednješolsko izobrazbo jih je manj kakor 6 %, s srednješolsko pa 22 %. To pomeni, da je vzorec zelo specifičen in ne odseva slovenske populacije kristjanov. To je zelo ozek krog vernikov, katerih velika večina je vključena v katero od skupin v cerkvi – le 7 % ni članov nobene skupine, veliko jih je pa v več skupinah! Kar 60 % jih je članov župnijskih pastoralnih svetov, 29 % je cerkvenih pevcev in pevk, 46 % članov zakonskih skupin, 26 % članov laičnih gibanj, združenj in skupnosti, 16 % katehistov in katehistinj, 11 % jih deluje v Karitasu, 5 % je skavtov in 3 % ministrantov, 8 % pa jih je v drugih skupinah. To se kaže tudi v odgovorih glede vernosti: manj kakor enkrat na teden jih gre k maši le 3 %, 65 % vsak teden in kar 32 % večkrat na teden. Od odgovarjajočih jih navadno vsak dan moli, premišljuje o Bogu ali podobno kar 77 %, vsaj večkrat na teden nadaljnjih 18 % in le 5 % enkrat na teden ali redkeje. Skoraj polovica (45 %) jih navadno moli v družini vsak dan (ali so molili, ko so bili v družini),

nadaljnjih 24 % večkrat na teden, 12 % vsaj enkrat na teden, le 16 % pa redkeje in 3 % nikoli. To je torej izrazito ožje jedro kristjanov: vzorec ne predstavlja slovenskih kristjanov, ampak zajema le te, ki so v Cerkev zelo močno vključeni in so zelo verni. To se kaže tudi pri vprašanju poročenim o vernosti sozakoncev: le 3 % jih ne veruje, manj kakor 0,5 % pa je drugače verujočih.

2.2 Zakonska zveza in družina v Svetem pismu in v cerkvenem učenju in glede na naravni zakon

V vatikanskem vprašalniku so tema dvema področjema namenili po štiri podvprašanja. Sprašujejo o poznavanju nauka, o sprejemanju (kjer ga poznajo), o težavah pri uresničevanju in o načinih (pastoralnih načrtih), kako Cerkev širi nauk med kristjani. Posebej jih zanima tudi odnos necerkvenega okolja do nauka in »kulturni dejavniki, ki ovirajo polno razumevanje cerkvenega učenja o družinskem življenju«. Glede naravnega zakona so vprašanja o tem, kako ga sprejemajo verniki in neverni in kakšni sta teorija in praksa, ki oporekata sprejemanju naravnega zakona o zvezi med moškim in žensko. Posebej je govor o »antropoloških predstavah, ki pogojujejo diskusije o naravnem temelju družine«.

Anketni del slovenskega vprašalnika je o teh vidikih imel le par vprašanj. Na vprašanje »Ali poznate nauk Cerkve o zakonu in družini?« jih je skoraj dve tretjini (63 %) odgovorilo, da »delno«, točno petina (20 %) »zelo dobro« in nekoliko manj »bolj slabo«. Le 2 % ga »ne pozna«. Pastoralnim delavcem je bilo zastavljeno nekoliko drugačno vprašanje: »Kakšno je pri nas poznavanje svetopisemskih besedil in dokumentov drugega vatikanskega koncila: *Gaudium et Spes*, *Familiaris consortio* in drugih dokumentov pokoncilskega učiteljstva o vrednosti družine v nauku katoliške Cerkve?« Velika večina jih meni, da prevladuje »nepopolno poznavanje« (56 %) oziroma »nepoznavanje« (35 %).

Glede odnosa okolja zunaj Cerkve do nauka velika večina laikov meni, da je ali »deloma sprejet« (47 %) ali »zavrjen« (39 %); desetina ni vedela odgovoriti. Pri pastoralnih delavcih so odgovori precej podobni, le nekaj več je odgovorov, da je »zavrjen« (47 %).

Zanimivo, tudi med pastoralnimi delavci se kar polovica (49 %) »ne strinja« (dodatnih 6 % se »sploh ne strinja«), da »verniki sprejemajo cerkveni nauk o zakonski zvezi in družini v celoti«. Strinja se jih 26 %, drugi so neodločeni. Laiki tega vprašanja niso imeli.

Glede zakonske zveze odgovori kažejo, kako se velika večina vprašanih laikov (89 %) in pastoralnih delavcev (93 %) popolnoma strinja, da je »zakonska zveza po naravi zveza enega moškega in ene ženske«. Drugačni pa so odgovori, ko se sprašuje o mnenjih o vernikih nasploh. Na vprašanje pastoralnim delavcem: »Ali verniki nasploh sprejemajo pojem naravnega zakona kot vezi med možem in ženo?« jih približno dve tretjini (64 %) meni, da ga »večinoma sprejemajo«, okoli četrtnina (23 %) ga »deloma sprejema«, 6 % v celoti sprejema in 6 % ga v glavnem ne sprejema.

Podatki kažejo, da je poznavanje učenja Cerkve o zakonski zvezi in družini v Sloveniji zelo šibko in da ne le širša družba, ampak tudi mnogi verniki nauka ne

sprejemajo, predvsem pa obstaja velika razlika med naukom in življenjsko prakso. Tako, denimo, podatki cerkvene priprave na zakon iz leta 2009 kažejo, da v času priprave le 43 % parov ni živelo skupaj, vsi drugi pa so živeli skupaj (18 % že več kakor tri leta in 21 % po dve ali tri leta). Glede na več kakor 900 vprašanih imamo raziskavo lahko za reprezentativno.¹ To je zelo »veren« vzorec: skoraj 90 % je bilo (globoko) vernih, 36 % jih je hodilo vsak teden ali pogosteje k maši in še 19 % vsaj enkrat na mesec. Tudi podatek, da je velika večina vprašanih obiskovala različne skupine ali/in srečanje mladih ali je (bila) dejavna v pevskih zborih ali pri animatorskem delu – le 27 % jih ni bilo pri vsaj eni takšnih dejavnosti, veliko pa pri dveh ali več –, poziva k temeljitem premisleku. Na tem mestu predlagamo dve tezi, ki si resda ne nasprotujeta. Podatki, da je na pripravah na zakon tako velik delež mladih, ki so v različnih skupinah ipd., po eni strani kažejo, da mnogi mladi pred poroko živijo skupaj, a bi radi »uredili« situacijo. Drugače rečeno, s precejšnjo verjetnostjo lahko trdimo, da pretekla vključenost v skupine in druge dejavnosti vpliva tudi na to področje življenja, in to kot spodbuda, da se zveza sčasoma uredi s poroko, manj pa kot dejavnik, da pari pred poroko ne bi začeli živeti skupaj. Majhno število mladih, ki niso (bili) vključeni nobeno od omenjenih skupin ali dejavnosti, namreč kaže na to, da mladi kristjani, ki takšne izkušnje nimajo, še manj skušajo svojo zvezo potrditi s poroko. Opozoriti pa je treba, da nekateri mladi pari žive skupaj spolno vzdržno. Točnih podatkov o tem nimamo – poznamo pa nekaj pričevanj, a precej verjetno takšne oblike skupnega življenja ne prevladujejo.

Po drugi strani podatki dokaj očitno kažejo, da mnogim mladim kljub obilo ukvarjanja z njimi in kljub njihovem prostovoljnemu delu v Cerkvi nekako ni posredovan smisel pomembnih vsebin krščanske zakonske zveze (in tudi ne širših kulturnih vsebin zakona). Možna je tudi interpretacija, da bi resda radi tako živeli, a nimajo moči, da bi to uresničili. Kakorkoli že, menimo, da je eden glavnih razlogov za takšno ravnanje v vplivu prevladujoče kulture. V raziskavi pred dvema letoma (SJM 2012/1) se jih je, denimo, 73 % vprašanih strinjalo, da je »povsem v redu, če par živi skupaj, ne da bi se nameraval poročiti« (23 % se jih je močno strinjalo), in le 15 % se jih ni strinjalo (po SJM 1993/2 je bilo prvih 55 %, drugih pa 26 %). Po isti raziskavi se jih s tem, da bi se »ljudje, ki hočejo imeti otroke, morali poročiti«, strinja 23 %, ne strinja pa 60 % (po SJM 1993/2 je bil delež prvih 40 %, drugih pa 45 %).

Načinov, kako kultura vpliva na življenje, je več. Denimo: če večina znancev ravna po nekih določenih vrednotah, normah in navadah, marsikdo začne delati enako; to se mu zdi normalno. Človek bi bil rad sprejet v družbi (ne izstopati in ravnati podobno pa je pogosto pogoj za sprejemanje). Takšna oseba v notranjosti ne prepozna potrebe po drugačnosti ali je osebno ali glede odnosov prešibka, da bi drugačnost udejanjila, da bi se znala in zmogla upreti prevladujoči mentaliteti. Kakorkoli že, menimo, da je treba dobro premisliti, zakaj pastoralnemu delu z mladimi uspe le majhnemu deležu prenesti nekatere ključne vsebine krščanstva glede zakonske zveze in družine.

¹ Raziskava o zakonu in družini je vključila 942 udeležencev tečajev in šol za zakon letu 2009. Potekala je v okviru Teološke fakultete pod vodstvom Vinka Potočnika.

Dodati je treba, da glede neskladja med učenjem Cerkve in življenjem kristjanov Slovenija ni izjema. To se že dolgo lahko razbere iz raziskovanj javnega mnjenja, o tem so poročale vse evropske škofovske konference, ki so objavile rezultate ankete v celoti ali delno, takšno stanje pa je razvidno tudi iz povzetka raziskav v *Instrumentum laboris*. Anketa v Franciji, ki je temu vprašanju namenila precej pozornosti, je pokazala, da je razkorak med naukom Cerkve in pogledi in življenjsko prakso krščanskih parov posebej velik pri vprašanih kontracepcije in kohabitacije, glede pristopa k zakramentom ločenih in glede ponovno civilno poročenih (Radio Vatikan 2014a). Podobno velja za mnoge druge dežele. Tudi v razmeroma precej verni Irski je dublinski nadškof Diarmuid Martin izpostavil, da je katoliško učenje o uravnavanju rojstev, kohabitaciji, istospolnih odnosih in o ločitvi »nepovezano z dejanskimi življenjskimi izkušnjami družin – in to ne samo med mladimi«. Mnogi irski katoličani »cerkveno učenje v najboljšem primeru razumejo kot nestvaren ideal /.../, med teorijo in prakso je vrzel, praznina« (Kelly 2014). Obstajajo resda tudi izjeme: na Malti jih med 7000 ljudmi, ki so odgovorili, kar 70 % meni, da »sprejemajo cerkveno učenje o družinskem življenju, čeprav jih 44 % izjavlja, da je težko slediti« (Coday 2014).

Na podlagi vseh anket torej *Instrumentum laboris* sklepa, da ljudje – tudi kristjani – slabo poznajo cerkvena stališča o družini, med katoličani pa imajo mnogi, ki jih drugače poznajo, s sprejemanjem teh stališč v celoti velike težave. Dokument je prepričan, da se je pri učenju treba bolj osredotočiti na bistveno – poziva, denimo, k premiku, premiku, da se prek vsakega moralizma ponovno odkrije globoki antropološki smisel zakonskega življenja.

Vendar pa odgovori kažejo tudi na drugo plat družinskega življenja. Družina je še vedno najbolj pomembno okolje življenja ljudi – enako kažejo praktično vse raziskave javnega menja za celotno populacijo: družina je ljudem ne glede na starost najbolj pomembna v življenju (bolj kakor delo, prosti čas, prijatelji itd.). Družina ima središčno vlogo za vsakega člana, a družinsko življenje je treba bolj podpreti. Glede tega je treba priznati to, kakor je pokazala anketa v Franciji, da je sedanja pastorala nezadostna. Zaradi spremenjenih okoliščin življenja mnogi družinski člani ne znajo ali ne zmorejo polneje živeti družinskega življenja in si močno želijo, da bi Cerkev našla nove načine delovanja v družinski pastoralni, ki bi bolj ustrezale življenju v sodobni družbi in bi bolj pomagale tistim družinam, ki so odprete in prosijo za pomoč. Kako do tega? Zgled: francoski kristjani so poudarili, da bi bil primeren pristop, ki ni moralističen (nauk), ampak izhaja iz konkretnih izkušenj ljudi in poteka v dvosmerni komunikaciji medsebojnega poslušanja. Tudi tu lahko v več elementih prepoznamo dinamiko štirih korakov, o kateri smo več pisali v drugem članku o sinodi: priznati in poslušati, z analizo poglobiti vedenje, (duhovno) reflektirati in ovrednotiti, delovati (Bahovec 2014).

Glede stanja v Sloveniji je dobro dodati, da vendarle nismo »povprečna« evropska družba. Nekatere zadeve so v Sloveniji bolj pereče in nekako »štrlimo« iz povprečja. Slovenija sodi med države, ki imajo najnižje število porok na 1000 prebivalcev. Zelo izstopamo tudi po permisivnosti: če vzamemo za mero sprejemljivost ločitve, splava, predzakonskih odnosov ipd., smo ena najbolj permisivnih evropskih

držav, zelo blizu najbolj permissivnima Švedski in Nizozemski in veliko bolj permissivni kakor sosednje dežele ali primerljive katoliške dežele (osebna raziskava podatkov Evropske raziskave vrednot, EVS 2008).² Po drugi strani je v krščanstvu pri nas še veliko moralizma, skoraj janzenističnega tipa. V enem od intervjuju je neka vprašana rekla, da nekateri duhovniki še vedno z »moralno gajžlo« pritiskajo na življenje laikov. Menimo, da je prav razcep med močno izraženima poloma, med permissivnostjo in »ozkim« moralizmom, eden osrednjih problemov zakonske in družinske problematike. Izhod vidimo v drži, ki morale ne živi kot zahteve »postave«, imperativnih pravil, ampak kot »samoumevni izraz« zvestobe odnosom – medsebojnim odnosom med ljudmi in do Boga. Če je vir morale odnos ljubezni (ljubezni v takšnem smislu, kakor o njej piše sv. Pavel), je morala samoumevna posledica in ne pravilo ali postava, ki jo družba postavlja od zunaj ali zgolj iz razumskega ideala.

2.3 Pastoralna skrb za družine: spremljanje družine, vera in zakonske/družinske težave

Slovenski vprašalnik je temi pastoralnega dela za zakon in družino posvetil precej vprašanj, ki segajo od priprave na zakon in spremljanja zakonskega in družinskega življenju do soočenja s težavami in do (pastoralne) pomoči družinam v težavah.

Glede priprava na zakon je točno polovica poročenih laikov menila, da jim je pomembno pomagala oblikovati zakonsko in družinsko življenje; tretjina je izbrala odgovor manj pomembno, 6 % pa meni, da jim ni pomagala (11 % (starejši) ni imelo priprave).

Zanimivi so tudi podatki o vlogi vere. Kar trije od štirih menijo, da »mnoge krize vere (tudi opustitev molitve in obredov) močno vplivajo na družinsko življenje« (zelo veliko: 24 %, veliko: 50 %, srednje: 24 % in malo; le 3 %). Velika večina odgovorov kaže na to, da je »vera v moč zakramentov bistvena opora pri reševanju zakonskih težavah«. S tem se popolnoma strinja več kakor polovica vprašanih (57 %), strinja pa 36 %. Le 2 % se jih (sploh) ne strinja, 5 % pa je neodločenih. Odgovori tudi kažejo, da je za kvalitetno zakonsko življenje izjemno pomemben vidik srečavanja po malih skupinah verske identitete: kar 94 % laikov meni, da »srečavanje v malih skupinah (molitvene, zakonske, mladinske in biblične skupine, pevski zbori itd.) pomaga k bolj kvalitetnemu družinskemu življenju«.

Opozoriti pa je treba, da je treba biti pri interpretaciji teh podatkov pozoren na vzorec: kakor smo zgoraj opozorili, vzorec laikov ne pomeni preseka slovenskih kristjanov, ampak le zelo ozek, zelo veren in večinoma angažiran del kristjanov.

² Primerjalna analiza podatkov ISSP projekta te ugotovitve potrjuje (Malnar 1999). V projekt je bilo vključenih več držav, ki niso del Zahodne in Srednje Evrope, med njimi Rusija, ZDA, Japonska in Avstralija. V Sloveniji se po tej raziskavi pokaže tudi pomembni vidik razumevanja kohabitacije: če se vpraša po tem, ali ..., je Slovenija najbolj permissivna, če pa vprašamo po dejanskem stanju kohabitacije, je tega – primerjalno gledano – precej manj kakor v skandinavskih državah in celo manj kakor v Avstriji (Malnar 1999, 230–231).

	Laiki			Pastoralni delavci		
	Da, v večini vidikov	Le v nekaterih vidikih	Ne	Da, v večini vidikov	Le v nekaterih vidikih	Ne
Cerkev dovolj in na pravi način podpira družino, da bi ta mogla izpolniti svoje vzgojno poslanstvo?	76,7*	21	2,3	71,6 **	24,9	3,5
Ali se vam zdi, da Cerkev, župnija in druge ustanove nudijo dovolj spodbude in pomoči za versko življenje v družini?	50	44,9	5,1	Niso bili vprašani		
Ali se čutite [za laike: Ali so duhovniki in drugi pastoralni delavci] dovolj izobraženi in usposobljeni za delo z družinami?	27,9	59,9	12,2	28,4	60,9	10,7
Ali se vam zdi, da duhovniki in drugi, ki se v okviru Cerkve ukvarjajo z mladimi, primerno sooblikujejo mlade za njihovo bodoče družinsko življenje?	31,6	60,5	7,9	25,9	62,9	11,2

Tabela 1: Mnenje o pastoralnem delu Cerkve za družino (v %).

Poglejmo si mnenja o usposobljenosti duhovnikov za delo z družinami (Tabela 1). V obeh skupinah jih okoli 60 % meni, da so duhovniki izobraženi in usposobljeni »le v nekaterih vidikih«. Zelo podobni so tudi odgovori o tem, kako duhovniki in drugi, ki se v okviru Cerkve ukvarjajo z mladimi, sooblikujejo mlade za njihovo prihodnje družinsko življenje. Po našem mnenju ti rezultati bolj kakor to, da bi bilo dobro bolj usposobiti duhovnike in druge, kažejo, kako bi bilo smiselno razmišljati v smeri medsebojne pomoči med duhovniki in v delo dejavneje vključiti laike. Na področjih, kjer je nekdo bolj slabo usposobljen ali nima dovolj izkušenj, poguma za delo ali česa tretjega, bi bilo pametno spregovoriti o skupnem prizadevanju. To zajema dva vidika. Možna pot je, da se nekatere dejavnosti izvajajo medžupnijsko ali da en duhovnik prevzame specifično delo v več župnijah. Drugi vidik pa je, da se k delu pristopi bolj timsko, skupnostno, denimo kot skupno delo duhovnikov in laikov. Vendar ni bistveno le to, da bi bili laiki (potrebni) pomočniki, temveč da se oblikujejo možnosti za skupno refleksijo in za enakovredno delovanje.

Pomembni vidik pastoralnega dela je podpora in pomoč družinam v različnih kriznih situacijah. Anketno vprašanje je bilo: »Kako močno pomaga pomoč in podpora navedenih ljudi, ko se zakonci srečajo s krizo v zakonu, s problemi s partnerjem ali vzgojnimi težavami?« (Tabela 2) Laiki največjo moč prepoznavajo v malih skupinah in znotraj sorodstvenih in prijateljskih vezi. Manjšo moč pripisujejo pomoči duhovnikov, redovnic in drugih pastoralnih delavcev ter zakonskih svetovalcev in terapevtov. Ker sta skupini dokaj homogeni, lahko z veliko zanesljivostjo sklepamo, da imajo živa skupnostna območja, kjer ljudje delijo življenje, večjo moč podpore in pomoči kakor pa območja posamičnih medosebnih stikov. Drugače rečeno, različne oblike skupinskega/skupnostnega življenja imajo velik pomen za

* Od tega 15,2 % v vseh vidikih

** od tega 14,2 % v vseh vidikih.

družinsko življenje; to se včasih ne ovrednoti dovolj. Vključenost v takšna okolja očitno človeku dajejo moč, ki je celo večja, kakor se prejme samo iz neposrednih odnosov. Sami menimo, da se obe območji medosebnih stikov, individualni in skupinski/skupnostni stiki, dopolnjujeta. Vendar pa ima zgolj medosebni stik, ki ne vodi k skupnostni povezanosti, manjšo moč, kakor kadar sta obe območji povezani. Različne raziskave tudi kažejo, da je podpora malih skupin večja, če je oseba vključena v več malih skupin – in te skupine segajo v različne družbene okvire (Bahovec 2005, 155–161).

Glede malih skupin omenimo še, da je v vzorcu laikov v zakonsko skupino vključenih okoli 54 % poročenih (46 % vseh oseb), okoli 10 % pa je izbralo odgovor »Ne, a bi se z veseljem vključil/a«. Drugače povedano, v male skupine bi se vključilo še kar precej kristjanov, saj je potreba močna celo med poročenimi člani župnijskih pastoralnih svetov in/ali laičnih gibanj, ki prevladujejo v vzorcu.

	Zelo	Srednje	Malo	Nič
Sorodniki in prijatelji	35,9	42,4	20,0	1,8
Zakonski svetovalci in terapevti	25,7	51,1	21,4	1,8
Duhovniki, redovnice in drugi pastoralni delavci	25,0	50,6	22,4	2,0
Zakonske skupine in druge male skupine v Cerkvi	39,2	44,2	14,6	2,0

Tabela 2: *Kako močno pomaga pomoč in podpora navedenih ljudi, ko se zakonci srečajo s krizo v zakonu, s problemi s partnerjem ali vzgojnimi težavami (v %)?*

Glede vzgoje odgovori kažejo zelo dobro podobo Cerkve. Ker 78 % laikov je odgovorilo, da Cerkev v vseh ali večini vidikov »dovolj in na pravi način podpira družino, da bi ta mogla izpolniti svoje vzgojno poslanstvo« (Tabela 1). Podatki v Tabeli 3 kažejo, da obe skupini pripisujeta družini osrednje mesto za prenos vere na mlajšo generacijo, sledijo okolje vrstnikov, potem župnijsko okolje in posebni dogodki. Med odgovori obeh skupin vprašanih ni večjih razlik.

Vendar pa se ta odlična slika spremeni, ko se vpraša o nekaterih drugih vidikih. Tako, denimo, le okoli polovica laikov meni, da Cerkev, župnije in druge ustanove »v večini vidikov« dajajo spodbude in pomoč za versko življenje v družini. Predvsem se je treba zamisliti glede prenosa vere na mlajše generacije. Na vprašanje: »Do katere mere se vam zdi, da danes družine uspešno prenašajo vero na mlajše generacije?« praktično nihče ne odgovori, da zelo uspešno; da deloma uspešno, jih meni okoli dve tretjini (64 %), tretjina (34 %) pa, da malo uspešno.

	Laiki				Pastoralni delavci			
	Zelo	Srednje	Malo	Nič	Zelo	Srednje	Malo	Nič
Družinsko okolje	94,0	5,6	0,4	0,0	94,7	5,3	0,0	0
Okolje vrstniških skupin (veroučnih, mladinskih skupin, skavti itd.)	69,7	28,5	1,8	0,0	61,2	35,6	3,2	0,0
Župnijsko okolje	42,0	48,5	9,2	0,3	38,6	49,7	11,6	0,0
Posebni dogodki, kot so romanja, mladinska srečanja, duhovne vaje, oratoriji itd.	46,6	44,4	8,9	0,1	43,0	47,9	8,6	0,5

Tabela 3: *Koliko so po vašem mnenju za prenos vere na mlajšo generacijo pomembna naslednja okolja (v %)?*

Na tem mestu je smiselno vključiti druge raziskave, ki imajo tudi vprašanje o vzgojnem stilu družin. Poglejmo dve: evropsko/svetovno raziskavo vrednot (v daljšem časovnem razponu) in zgoraj omenjeno raziskavo med udeleženci priprave na (cerkveni) zakon iz leta 2009. Tabela 4 kaže, da Slovenci pri vzgoji vsaj od leta 1995 dalje vernosti ne pripisujemo prav velikega pomena: med petimi izbranimi lastnostmi, ki jih otroci pridobijo doma od staršev, ima manj izbir od vernosti le domišljija. Podrobnejša analiza Svetovne raziskave vrednot (WVS) iz leta 2011 kaže, da se je za vernost kot eno od izbranih vsebin prenosa odločilo 38 % vseh, ki verjamejo v Boga, 33 % vseh rimskokatoličanov in 36 % vseh, ki se čutijo verne ne glede na to, ali obiskujejo obrede ali ne (pri tem je treba opozoriti, da v raziskavi število izbir ni bilo omejeno na največ pet). Vernost so v polovici ali večjem deležu izbrali samo tisti, ki sodijo vsaj v eno navedenih kategorij: Bog je zelo pomemben v njihovem življenju; vsaj enkrat na mesec gredo k sveti maši; molijo več kakor enkrat na mesec.

	1995	1999	2005	2008	2011*
Lepo vedenje	–	–	–	73	–
Samostojnost	72	70	83	64	88
Trdo delo	33	29	34	29	51
Občutek za odgovornost	71	76	74	65	83
Domisljija	8	12	16	6	26
Strpnost in spoštovanje do drugih	72	70	75	64	81
Varčnost	40	35	40	29	55
Odločnost, vztrajnost	49	54	63	41	65
Vernost	19	18	16	13	23
Nesebičnost	30	38	38	27	44
Ubogljivost	28	25	31	19	41
Izražanje samega sebe	–	–	–	–	49

Tabela 4: *Spodaj so navedene nekatere lastnosti, ki jih otroci lahko pridobijo doma od staršev. Katere od njih so po vaši oceni posebno pomembne? Prosim, izberite jih največ pet (v %). Vir: EVS in WVS za Slovenijo*

* V raziskavi WVS 2011 ni bilo omejitev na do pet lastnosti (zato so tudi pri vseh lastnostih višje vrednosti).

Udeležencem priprave na zakon je bilo zastavljeno podobno, a nekoliko drugače oblikovano vprašanje: »Kako pomembne se ti zdijo stvari (vrednote), ki naj bi jih starši (družina) otroku privzgojili in mu jih dali na njegovo življenjsko pot?« Vprašani so odgovarjali na vsako vprašane posebej, tako do so izbrali številke na lestvici od 1 do 10, pri tem je 1 pomenilo »Sploh ni pomembno«, 5 »Srednje pomembno« in 10 »Zelo pomembno«. Odgovor »Močna osebna vera, globoko versko prepričanje« je med devetnajstimi reči prejel najnižje povprečje – ljudem je bil najmanj pomemben: povprečje 7,6 % deli z odgovorom »Ustvarjalnost in fantazija«, blizu pa je »Narodna zavest, ljubezen do domovine« (7,8). Za primerjavo, povprečne vrednosti za »Veselje do življenja, življenjska radost«, »Poštenost«, »Iskrenost, pristnost«, »Delovne navade (za resno in pošteno delo)«, »Samostojnost, neodvisnost«, »Čut odgovornosti« in »Spoštovanje drugih in njihove kulture« se gibljejo med 9,7 % in 9,3 %. Več od 9 % imata tudi »Lepo vedenje« in »Čut solidarnosti«. Očitno je, da prenos vere na otroke tudi vernim staršem ni niti prioritetna niti povprečna vsebina vzgoje, ampak sodi v skupino manj pomembnih vsebin vzgoje – izjema je le ozka skupina zelo močno vernih.

Menimo, da se je nad tem treba zamisliti. Podatki resda kažejo samo del stvarnosti in bi bilo zagotovo treba poglobiti raziskovanje, a kljub temu lahko iz njih povlečemo nekaj sklepov. Staršem vernost ni eden ključnih elementov vzgojnega stila, zato nadaljevanje upada vernosti pri mlajših generacijah ne bi smelo biti presenečenje. Pri delu z mladimi in s starši se je tega treba zavedati, zato bo treba bistveno več narediti za prebujanje smisla verovanja kakor pa za predajanje (golega) znanja o verovanju in za posredovanje zunanjih oblik verskega življenja. Sodobni človek je v veliki meri izgubil smisel za verovanja, zato mu zgolj informacije ne pomagajo; brez posredovanja (med)osebnega smisla odrešenja tudi dobre moralne usmeritve hitro ostanejo bolj zunanja pravila kakor osebno ponotranjene usmeritve. Bistveno bolj potrebno je posredovanje vere kot izkustva, ki povezuje doživljanje, refleksijo (in s tem vse miselne zmožnosti, razum, um in intuicijo), spomin in simbolno presežnost. V tem kontekstu bi spomnili tudi na vzporedni članek o sinodi, v katerem smo prikazali več papeževih poudarkov glede sinode in družinskega življenja. Ti podatki zelo dobro kažejo potrebno smer prenove: razvijati kulturo bližine in poslušanja, bratstvo, dejavno sožitje vseh generacij, prenos žive tradicije in prebujanje vizije.

Glede zakonskega in družinskega življenja veliko mednarodnih raziskav postavlja vprašanje, kako pomembni so otroci za uspešen zakon. Odgovori Evropske raziskave vrednot iz let 1992 in 2008/2009 kažejo: okoli 70 % Slovencev meni, da so »zelo pomembni«, za več kakor 20 % pa so »precej pomembni«. Slovenci smo glede tega nad evropskim povprečjem. Anketa za laike je vsebovala zelo podobno vprašanje: »Kako močno se vam zdi, da so za zakonsko življenje pomembni otroci?« Skoraj polovica (45 %) jih je izbralo »zelo pomembni«, 47 % pa »pomembni«. Kljub nekoliko drugačni formulaciji vprašanja je razlika v odgovorih velika: zdi se, da verni laiki uspešno zakonsko življenje v manjši meri povezujejo z otroki, kakor to kažejo raziskave med vsemi odraslimi državljani (vzorec EVS). Menimo, da je to tako, ker je vzorec raziskave zajel tisto skupino ljudi, ki razlikuje med zakonskim in

družinskim življenjem in prepozna pomembnost zakonske zveze (zveze same, tudi če otrok ni).

2.4 Druge vsebine vprašalnika

Glede drugih vsebin, katerih se dotakne vatikanski vprašalnik, slovenska vprašalnika nista imela veliko kvantitativnih vprašanj, deloma tudi zato, ker ne katerih vprašanj ni mogoče kvantificirati in se je pričakoval tekstni odgovor, do katerega pa ob času pisanja nismo imeli dostopa.

Glede vprašanja ločitve in ločenih sta obe vprašanji pokazali, da so spremembe potrebne in želene. Tako okoli dve tretjini (65 %) vprašanih pastoralnih delavcev meni, da bi »Cerkve morala poenostaviti možnost razglasitve ničnosti zakona« (16 %: močno, 39 %: malo); nasprotnega mnenje, da to ni potrebno, je le tretjina (30 %) vprašanih, drugi pa niso vedeli odgovoriti. Drugo vprašanje se je navezovalo na to, ali so »ločeni ljudje v Cerkvi primerno sprejeti in jim Cerkve pomaga, kolikor more«. Odgovor »ne« je resda prevladoval, a bolj med pastoralnimi delavci kakor med laiki. Med pastoralnimi delavci se jih je strinjalo 24 % (med laiki 30 %), 42 % pa ne (med laiki 35 %) – drugi so bili neodločeni.

Poglejmo še nekaj drugih podatkov o družini, ki o njih govori vatikanski vprašalnik in jih lahko razberemo iz popisov prebivalstva in iz raziskav javnega mnenja. Po podatkih Statističnega urada Slovenije smo dežela z izrazitim padcem sklenitve porok: z več kakor 14 000 porok v letu 1970 smo padli na manj kakor 6000 porok v letu 2005; sedaj številka nekoliko narašča, a ostaja pod 7000 porok na leto, tako da smo med narodi z najnižjim koeficientom sklenjenih porok v Evropi. Število razvez se resda bistveno ne povečuje, saj je že v osemdesetih letih preseglo številko 3000, od tedaj pa le malo niha navzgor in navzdol.

O tem, koliko mladih (in tudi starejših) parov skupaj živi skupaj brez poroke, obstaja nekaj podatkov. Po popisih se je delež zakonskih parov z otroki od vseh družin z otroki zmanjšal z 80 % v letu 1981 na 69 % v letu 2002 (zadnji popis na terena); po registrskem popisu leta 2011 je takšnih zvez 55 %. V tem obdobju se je močno povečal delež zunajzakonskih partnerjev z otroki (leta 1981: 1,4 %; leta 2002: 7 %; leta 2011: 11 %) in enostarševskih družin (leta 1981: 18 %; leta 2002: 24 %; leta 2011: 33 %). Precej je višji tudi delež zunajzakonskih zvez brez otrok. Za oba zadnja popisa ne moremo dobro preveriti, kakšne so razlike med člani rimskokatoliške Cerkve in drugimi, ker popis iz leta 2011 teh podatkov nima, leta 2002 pa je delež neopredeljenih zelo velik. Vendar ni dvoma, da je med vernimi oblika skupnega življenja precej pereča – in to tudi med takšnimi, ki redno hodijo v Cerkve. Nekaj podatkov smo navedli že zgoraj.

Slovenija ima tudi eno najnižjih natalitet v Evropi (več kakor desetletje smo imeli stopnjo rodnosti okoli 1,3, zdaj se nekoliko povečuje, a je še daleč pod 2,1). V Sloveniji se že par let več kakor polovica otrok rodi materam, ki niso v sklenjeni zakonski zvezi. Pomembno je dodati, da bi bolj potrebovali podatek, koliko otrok se rodi v zvezah, v katerih oba starša živita skupaj in/ali nameravata živeti skupaj tudi naprej, a ga nimamo. Nekoliko si lahko pomagamo s popisnim podatkom. Po

svojih lastnih izračunih glede na popis leta 2002 je pri obeh starših živelo 80 % otrok, mlajših od 6 let, in skoraj enako jih je mlajših od 25 let. To in drugi podatki (starost matere ob rojstvu prvega otroka, starost ob poroki itd.) razvidno kažejo, da so se zgodile spremembe življenjskega poteka družinskega življenja. Značilnost izpred desetletij: najprej poroka, potem skupno življenje in otroci, ne prevladuje več; sedaj se mnogi poročijo precej pozneje, kakor začnejo živeti skupaj, in pogosto tudi šele po otrokovem rojstvu. Nekako bi lahko rekli, da se šele ob otroku/otrocih zavedo pomena poroke.

Omenimo še nekaj podatkov o odnosu med starši in otroki. Na vprašanje v EVS (2008), ali mora imeti moški/ženska otroke, da je njegovo/njeno življenje izpolnjeno, nekaj manj kakor 40 % Slovencev meni, da je tako – povprečje za vse evropske države, vključene v EVS, je precej višje, skoraj 50 %. Glede otrok se velika večina Slovencev strinja s tem, da »otrok potrebuje dom tako z očetom kot tudi z materjo, da bo srečno odrasel« (EVS 2008: 86 %, EVS 1992: 92 %). Drugačno sliko pa dajejo odgovori na vprašanje: »Če bi ženska sama rada imela otroka, ob tem pa si ne želi stalnega odnosa z moškim, ali vi to odobravate?«. Kar 59 % odgovorov je »Odobravam« (nasprotno pa 32 % v EVS 2008). Čeprav povsod vprašanje zadeva dvogeneracijski družinski odnos, se odgovori izrazito razlikujejo, če se vpraša po koristih otroka ali po željah (koristih, pravicah) ženske. To je ena od lastnosti sodobne zahodne družbe, s katero se ni mogoče soočiti tako, da bi se sklicevali na logiko ali razum, ampak kaže globljo rano naše kulture: naša družba pojave težko poveže med seboj, tudi če po naravnih zakonitostih sodijo skupaj. Živimo v družbi fragmentiranosti, nepovezanosti in razsrediščenosti (Bahovec 2009, 31–40) in to vpliva na vse, na verne in na neverne.

3. Namesto sklepa: pogledi iz globinskih intervjujev in smer, ki obeta

Na mnogo reči, ki jih vsebuje vatikanski vprašalnik, ni mogoče odgovoriti z empiričnimi anketnimi raziskavami. Nekaj odgovorov dajo strokovnjaki in praktiki, nekaj pa jih lahko pridobimo iz intervjujev. Na tem mestu se mi zdi primerno vključiti del odgovorov iz več globinskih intervjujev (narejeni so bili spomladi letos).

Nekdo je zelo jasno opozoril, da družina lahko postane predmet ideološke obravnave – pa ne le tistih, ki so ideološko proti krščanskemu pogledu. Zastavil je vprašanje »Ali se ti ne zdi, da nekateri v Cerkvi iz družine delajo ideologijo?« Strinjamo se z njim: isto vprašanje bi bilo treba zastaviti v marsikaterem krščanskem okolju. Ideološki govor ima več značilnosti, ki onemogočajo celovito in pristno razumevanje nekega pojava, v tem primeru družine. Omenimo dve: 1) ideološki govor ni odprt za primerno kritično presojo niti za mirno soočenje z drugim, ki je poleg poslušanja in čudenja temelj pristnega dialoga – ideološki govor ne prenese pristnega dialoga; 2) ideološki govor lahko vključuje veliko primernih moralnih pogledov, ne more pa sprejeti bistvene prvine krščanstva, odrešenosti, usmiljenja

in sprave. Neki drug intervjuvanec, poročen laik z veliko mednarodnih izkušenj, je menil: »V Sloveniji, se mi zdi, je glede zakonskih in družinskih zadev [v krščanstvu] toliko moralizma.« V tujini glede spolne morale ne opaža toliko napetosti kakor pri nas; pri nas pa – tako pravi – se zdi, da janzenistični moralizem ostaja del prevladujoče *formae mentis*.

Verjetno je to tudi eden od razlogov za opažanje: mama več otrok, ki je bila med tistimi intervjuvanci, ki so bili nad začetnim dogajanjem glede sinodi v Sloveniji razočarani, pravi takole: »Laiki smo malo žalostni nad vprašalnikom.« Več ljudi je vprašalnik doživelo. kakor da »Cerkve ne zanima, kakšno je življenje«. Pri tem so mislili na poglobitev dobrega in na priznavanje težav in slabega, z drugimi besedami, postavili so vprašanje, ali imamo radi resnico.

Druga intervjuvanka je opozorila na nekaj skušnjav glede družine. »Imeti lepo družino je lahko en sam egoizem, ko ti gre enako kot poganom. Gre za tvojo družino, da se dobro razumejo med seboj, da materialno dobro stoji, da so otroci uspešni. /.../ Pogosto se preveč govori o tem, da imamo le kristjani dobre družine – resnica je drugačna. Nekateri pogani imajo zelo lepe družine.« Res se potrudijo z vzgojo otrok, skrbijo za medsebojne odnose, dejavni so v okoljih, ki neposredno vplivajo na družino (šola, lokalnost, prostovoljstvo itd.). Glede na druge raziskave moramo reči, da so mnoge krščanske družine veliko preveč usmerjene v znotraj-družinsko življenje in ne živijo ravnovesja med vsemi dejavniki, ki vplivajo na življenje družine. Denimo, da med kristjani primanjkuje pristne civilne participacije – in to družbeno območje zelo močno vpliva na življenje družin, pogosto močneje kakor državni socialni programi in šolske institucije.

Druga zadeva, na katero je opozorila ista intervjuvanka, je, da se »v Cerkvi včasih postavljajo tako visoki standardi za družino, da to lahko vodi k obupu, vse do ločitev. Ker takih standardov ne moreš izpolniti. Potem o nečem sanjaš, a tega v resnici ni.«. Zanimivo, da je podobno tezo postavil kardinal Kasper (Vatican Radio 2014) v predavanju konzistoriju na temo družine februarja 2014. Opozoril je na nevarnost nestvarnih in pretiranih pričakovanj o drugem: če oseba pretirano idealizira partnerja, »postavi pričakovanja tako visoko, da jih ni mogoče izpolniti«, in zanimivo, meni, da prav zato »mnogi zakoni ne uspevajo«.

Opozoriti želimo še na dva primera delovanja, ki pokažeta sadove šele na naslednjih generacijah. Poglejmo najprej izkušnjo tujega cerkvenega gibanja, ki je bilo v tedaj (pred okoli dvajsetimi leti), kolikor sem lahko razbral iz pogovora z raziskovalcem, omejeno na eno zahodnih držav. Imeli so številčne družine in veliko duhovniških poklicev. Vendar so otroci, ko so postali mladi odrasli, gibanje zavrnili. Zakaj? Temeljni razlog, tako je pokazala raziskava, je bil v tem, da se je v gibanju vzpostavil način življenja, ki ni bil dovolj odprt do izzivov sveta, gradil je obliko, ki je v več vidikih vodila v samogetoizacijo skupnosti. Otroci so rekli neka-kotakole: »Mi želimo živeti v svetu, vi ste nas pa preveč ščitili pred njim. Niste nas pripravili, kako vstopiti vanj, kako se soočiti z njim.«

Poznamo več primerov v Sloveniji, ko so se mladi v katoliških družinah počutili prisiljene v izpolnjevanje nekaterih moralnih obveznosti, to pa je privedlo do težav

in do zavrnitve krščanske zakonske in družinske morale in nauka, včasih celo do precejšnje odvrnitve od Cerkve. Seveda na te korake nista vplivali le družina in Cerkev, ampak so tudi posledica pritiska družbe, prevladujoče kulture. Vendar menimo, da se moramo kristjani najprej vprašati o notranjih razlogih.

Vse zgoraj predstavljeno dobro pokaže, kako resnično primerno si je zastaviti vprašanje, o katerem govori začetek osmega skopa vatikanskega vprašalnika: »Jezus Kristus je razodel skrivnost in poklicanost človeške osebe. Kako je lahko družina privilegiran prostor, da se to [dejansko] zgodi?«

Dejansko se nam zdi, da bi temeljno sinodalno vprašane lahko oblikovali tudi takole: kako lahko družina (in Cerkev) pomaga vsaki osebi (možu in ženi, staršem in otrokom, starim staršem in vnukom, sorodnikom in vsem drugim, s katerimi se člani družin srečujejo ali so z njimi povezani), da raste v polnosti svojega dostojanstva in poklicanosti. Odgovor na to vsebuje temeljno antropološko vprašanje: kdo je človek. Po krščanski tradiciji je človek bitje, ki ni izpolnjeno v sebi in se ne izpolni v različnih oblikah samouresničevanja. Človek je – v bistvu ustvarjen po podobi in po sličnosti osebnega Boga, ki je Sveta Trojica – bitje odnosov in skupnostne pripadnosti.³ Skupnosti pa človek ne pripada le po odnosih, ampak pa tudi po kulturi in po institucijah – ali se ni Jezus v templju srečal s prerokinjo Ano in s starčkom Simeonom tudi zato, ker sta ga Jožef in Marija nesla tja po običaju postave?

Za sklep povejmo: radi bi pozvali k temu, da bi se v Sloveniji bolj vključili v sinodalno dogajanje, ne le škofovsko-duhovniški del Cerkve, ampak vsi, ki smo poročeni, vsi, ki so vključeni v pastoralno delo, in tudi vsi, ki so kakorkoli povezani z življenjem družine. Papež poziva k vzajemnem poslušanju in k skupnem iskanju predlogov prenove. V sklepu priprave *Instrumentum laboris*, v katerem so povzeli odgovore škofovskih konferenc in drugih, se je pokazalo, da bo zelo verjetno bistveni del sinode obdobje med prvim in drugim sinodalnim zasedanjem (Forte na Radio Vatican 2014b). *Instrumentum laboris* je pokazal na izjemno pereče probleme, in čeprav slovenski vprašalnik nekaterih področij ni zajel, lahko še vedno celoviteje vstopimo v sinodalni proces. Treba bo pa najbrž okrepiti dvojce: morali bomo biti bolj odprti za vse, kar sestavlja resničnost družin, in odgovoriti na vprašanja, ki so zelo boleča, in na vprašanja, ki si jih ni prijetno postaviti. Drugače rečeno, potrebujemo več ljubezni do resnice – in ne se bati resnice, saj je Jezus rekel: »Resnica vas bo osvobodila.« Ljubezen do resnice vključuje priznavanje empirične stvarnosti in iskanje odrešujočega, milostnega pogleda nanjo. Drugič, razmišljati in delovati skupaj, da bi vprašanja družine v kontekstu evangelizacije zajeli čimbolj celovito. Verjetno bosta potrebna »protikulturni« razmislek in delovanje. Zoper

³ Po našem prepričanju se krščansko razumevanje osebe bistveno navezuje na odnose med osebami Svete Trojice: med njimi je edinstvo, brezpogojna, a svobodna povezanost Očeta, Sina in Svetega Duha – s tem pravzaprav povemo isto, kakor da je Bog ljubezen. Ko gledamo na odnose kot jedro človeške osebe, pa to niso le medosebni odnosi, ampak kultura (denimo spomin – odnos do spomina), družbena struktura in institucije (denimo družbeni odnosi) ter transcendenca (odnos do presežnega, vera). Zanimivo, da so vse tri kategorije, ki po sv. Pavlu ostajajo, vera, upanje in ljubezen, v pomembnem delu zadeve odnosa. Opozoriti pa je treba tudi na to, da mnogi odnosi niso »človeka vredni«. Če damo precej skrajn primer: tudi znani izraz »človek človeku volk« govori o odnosu.

pretirani individualizem, relativizem, potrošništvo, plitkost sodobne kulture in zoper mnoge druge dejavnike, ki nasprotujejo polnejšemu osebnemu in družinskemu življenju, ima krščanstvo nekatere odgovore, ki so zelo sodobni, le okrepiti jih je treba. Med njimi so za življenje družin zelo pomembni antropologija osebe in poosebljenja, ki hkrati krepí individualnost in pripadnost, pa tudi kulturno umeščenost in transcendenco, pomen refleksije in pristnega izkustva (o tem je temeljne zadeve napisal naš Truhlar) in vrednost živega spomina in resnične modrosti, ki je mogoča šele v srečanju vseh treh generacij. Končno je treba poudariti, da so vsi ti dejavniki v polnosti utemeljeni v resničnosti trojice, ki ostaja: vera, upanje in ljubezen. Omenimo še drugo trojico, ki opredeljuje bistvene zmožnosti človeka: svoboda, ljubezen, ustvarjalnost; v pristni obliki pa nobena od teh ne more obstajati brez drugih dveh. Pristno življenje iz vere je v družini v veliki meri izkustveno pričevanje za resničnost obeh trojic.

Krajsavi

- EVS** (Evropska raziskava vrednot) – SJM 1995/2; 1999/3; 2008/1.
WVS (Svetovna raziskava vrednot) – SJM 2005/3; 2011/2.

Reference

Viri

SJM = Slovensko javno mnenje. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij [izdelava]. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Arhiv družboslovnih podatkov [distribucija]. Dostop do podatkov: Arhiv družboslovnih podatkov. <http://nesstar2.adp.fdv.uni-lj.si/webview/> (pridobljeno od 10. 10. 2012 do 1. 8. 2014).

SJM 1993/2: Mednarodna raziskava o okolju in družini.

SJM 1995/2: Mednarodna raziskava vrednot (EVS).

SJM 1999/3: Evropska raziskava vrednot (EVS).

SJM 2005/3 (SJM 2005/3 + 4): Svetovna raziskava vrednot (WVS); Stališča o reformah.

SJM 2008/1: Evropska raziskava vrednot (EVS).

SJM 2011/2: Svetovna raziskava vrednot (WVS) in Ogledalo javnega mnenja.

SJM 2012/1: Raziskava o nacionalni in mednarodni varnosti, Mednarodna raziskava o družini in spreminjanju spolnih vlog IV., Primerjalna raziskava volilnih sistemov CSE V. in Longitudinalni program SJM 2012.

Statistični urad Republike Slovenije. 2002. Popis 2002. <http://pxweb.stat.si/pxweb/Database/Popis2002/Popis2002.asp> (pridobljeno 2. 3. 2013).

---. 2011. Registrski popis 2011. <http://www.stat.si/popis2011/> (pridobljeno 9. 4. 2013).

Druge reference

Bahovec, Igor. 2005. *Skupnosti: teorije, oblike, pomeni*. Ljubljana: Sophia.

---. 2009. *Postmoderna kultura in duhovnost: Religioznost med new agem in krščanstvom*. Ljubljana: IRSA.

---. 2014. Izzivi vatikanskega pripravljalnega dokumenta sinode o družini: o pogledih na družino in dinamiki sinodalnega dela. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 3.

Coday, Dennis. 2014. Malta bishops release family synod survey findings. *National Catholic Reporter*, 6. 5. 2014. <http://ncronline.org/news/global/malta-bishops-release-family-synod-survey-findings> (pridobljeno 1. 6. 2014).

Kelly, Michael. 2014. Irish bishops decide not to publish responses to synod questionnaire. *National Catholic Reporter*, 12. 3. <http://ncronline.org/news/accountability/irish-bishops-decide-not-publish-responses-vatican-synod-questionnaire> (pridobljeno 22. 3. 2014).

Malner, Brina. 1999. Images of modern family. V: Niko Toš, Peter Mohler in Brina Malnar, ur. *Modern society and values: a comparative*

analysis based on ISSP project, 217–240. Ljubljana: Faculty of Social Sciences; Mannheim: Zuma, Center of Survey Research and Methodology.

O'Connell, Gerard. 2014. In Synod Working Document: A Realistic Picture of the Family Today. *The National Catholic Review*, 27. 6. <http://americamagazine.org/content/all-things/synod-working-document-realistic-picture-family-today> (pridobljeno 1. 6. 2014).

Radio Vatican. 2014a. Cerkev v Franciji zbrala odgovore na vprašalnik za sinodo o družini: Verniki želijo večjo podporo družine. 25. 2. http://sl.radiovaticana.va/news/2014/02/25/cerkev_v_franciji_zbrala_odgovore_na_vpra%C5%A1alnik_za_sinodo_o_dru%C5%BEini:/slv-776428 (pridobljeno 22. 4. 2014).

---. 2014b. Bischofssynode: »Offen sein für die Überraschungen des Heiligen Geistes.« 25. 4. http://de.radiovaticana.va/news/2014/04/25/bischofssynode:_%E2%80%9Eoffen_sein_f%C3%BCr_die_%C3%BCberraschungen_des_heiligen/ted-793746 (pridobljeno 28. 4. 2014).

---. 2014c. Malavi: Nadškof Vincenzo Paglia na zasedanju Amecea o družini. http://sl.radiovaticana.va/news/2014/07/20/malavi:_nad%C5%A1kof_vincenzo_paglia_na_zasedanju_amecea_o_dru%C5%BEini/slv-8144227 (pridobljeno 22. 7. 2014).

Synod of Bishops. 2014. Instrumentum Laboris: The Pastoral Challenges of the Family in the Context of Evangelisation. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_en.html (pridobljeno 1. 6. 2014).

Vatican Radio. 2013. Preparatory document and questionnaire released ahead of 2014 Synod on the family. 5. 11. <http://www.news.va/en/news/preparing-for-the-synod> (pridobljeno 9. 12. 2013).

---. 2014. Cardinal Walter Kasper's »Gospel of the Family«. 10. 3. http://en.radiovaticana.va/storico/2014/03/10/cardinal_walter_kaspers_gospel_of_the_family/en1-780188 (pridobljeno 2. 4. 2014).

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 74 (2014) 3, 479—493

UDK: 27-725:27-726.6

Besedilo prejeto: 12/2012; sprejeto: 5/2014

Brigita Perše

Prihodnja vloga duhovnikov in laikov v Cerkvi, kakor jo vidijo duhovniki: raziskava na temelju ankete *Cerkev v ljubljanski nadškofiji čez deset let*

Povzetek: V Cerkvi na Slovenskem čez dobro desetletje pričakujemo občutno zmanjšanje števila duhovnikov. Iz tistih dežel, kjer je pomanjkanje duhovnikov že sedaj veliko, pa prihajajo opozorila, da to vpliva na župnijsko pastoralno in na duhovnikovo delo. Ker torej v Cerkvi na Slovenskem postaja vedno bolj aktualno vprašanje, kako dalje s pastoralno, je ljubljanska nadškofija spomladi 2012 med duhovniki izvedla anketo *Cerkev v ljubljanski nadškofiji čez deset let skozi oči duhovnikov*, na podlagi katere je želela ugotoviti, kaj menijo duhovniki, kakšna bo Cerkev v prihodnosti, zlasti vloga duhovnika in laika v njej. Študija najprej predstavi rezultate ankete, v razpravi pa jih komentira na podlagi cerkvenih dokumentov in izkušenj iz nemškega govornega pastoralnega področja.

Ključne besede: Cerkev, ljubljanska nadškofija, župnija, pastoralna, duhovniki, laiki, anketa

Abstract: **Future Role of Clergy and Laity in the Church as Seen by Priests: An Investigation on the Basis of the Survey *The Church in the Archdiocese of Ljubljana in Ten Years***

In the Church in Slovenia a substantial decrease in the number of priests is expected in the next ten years. From the countries already experiencing a great scarcity of priests warnings keep arriving that this fact strongly influences the parish pastoral care and the priestly activities. Since this has been becoming an increasingly topical issue in Slovenia, in 2012 the Archdiocese of Ljubljana carried out a survey entitled *The Church in the Archdiocese of Ljubljana in Ten Years through the Eyes of Priests*. On the basis thereof we wanted to find out the opinions of the priests as to what the Church will be like in future and especially on the role of the clergy and the laity in it. The study presents the results of the survey and then comments on them on the basis of Church documents and of the experience in German-speaking countries.

Key words: Church, Archdiocese of Ljubljana, parish, pastoral care, clergy, laity, survey

1. Uvod

V Sloveniji – podobno kakor povsod po Evropi – že desetletja beležimo strm upad tradicionalnih oblik verskega življenja, vezanega na ustanovo katoliške Cerkve. Beležimo tudi vse manjše zanimanje za duhovne poklice, kot posledica tega pa se dviguje povprečna starost duhovnikov in zmanjšuje njihovo število (Perše 2011b). Zlasti iz dežel, kjer je pomanjkanje duhovnikov največje, opozarjajo, da to vpliva na župnijsko pastoralno in na duhovnikovo delo.

Očitno postaja, da je konstantinsko obdobje Cerkve končano in da smo v obdobju prehoda iz enega modela Cerkve v drugega. Pastoralisti opozarjajo, da je župnija kot temeljna cerkvena institucija že vse od druge svetovne vojne dalje v krizi (Valenčič 2000, 34). Izumira predvsem tisti model, ki je deloval kakor trgovina. Kjer so za pultom stali duhovniki, ki so imeli na policah razstavljene zakramente in pastoralno-vzgojne usluge, se je ljudstvo gnetlo pred njimi in prosilo zdaj za to, zdaj za ono. Plačilno sredstvo je bilo moralno življenje, obiski nedeljskih svetih maš ...

A ne hodimo na slepo, kajti drugi vatikanski koncil (1962–1965) je pokazal smer. Novi ekleziološki poudarek na soodgovornosti vseh kristjanov (Cerkev kot božje ljudstvo) zahteva spremembo obstoječe cerkvene strukture: verniki naj ne bi bili le pasivni naslovljenci pastoralnega dela (»poslušajoča« Cerkev), temveč njeni soodgovorni in aktivni sodelujočenci. Tudi Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem (1997–2002) se je zavzel za koncilsko župnijo: »Sodobna vizija župnije je župnija skupnosti občestev (*communitas communitatum*), ki združuje in povezuje vse pobeude v enoto.« (PZ, tč. 426)

Ker je v Sloveniji župnija v krizi (Perše 2009; Perše 2011b; Žajdela 2012) in čez dobro desetletje pričakujemo občutno zmanjšanje duhovnikov in ker postaja vedno bolj aktualno vprašanje, kako dalje, je Pastoralna služba Nadškofije Ljubljana spomladi 2012 med duhovniki izvedla anketo, s katero je želela ugotoviti, kaj ti menijo, kakšna bo Cerkev pri nas čez deset let, zlasti vloga duhovnika in laika v njej. Duhovniki po župnijah so namreč v najbolj neposrednem stiku z ljudmi na terenu, zaznavajo njihove življenjske težave in veselje in zato tudi laže povedo kolikor toliko realno oceno sedanjega pastoralnega stanja in nakažejo možnosti za prihodnost.

2. Raziskava

2.1 Namen in hipoteza

V raziskavi smo želeli zbrati ideje kar najširšega kroga duhovnikov za iskanje novih korakov, ki bi jih bilo dobro v prihodnje storiti na župnijah. V prvi vrsti pa smo želeli potrditi oziroma ovreči hipotezo, da bo v župnijskih skupnostih v prihodnje treba še bolj vključiti laike, to pa bo vplivalo tudi na poudarke duhovnikovega dela.

2.2 Poprejšnje priprave in metode

Da bi želeni namen uresničili, smo poprej oblikovali vprašalnik z naslovom *Cerkev v ljubljanski nadškofiji čez deset let skozi oči duhovnikov*. Da bi razmišljanje anketiranih izhajalo iz čimbolj realnega stanja, so bili anketiranci v prvem delu anketnega vprašalnika delno informirani o verskem in o pastoralnem stanju v ljubljanski nadškofiji. Vse odkar ljubljanska nadškofija zbira verske podatke po župnijah (t. j. od leta 1965 dalje), beleži namreč upad tradicionalnih oblik verske prakse (delež katoličanov med prebivalci, delež nedeljnikov med katoličani, število krstov, cerkvenih porok ipd.). V župnijskih skupnostih aktivno sodeluje 6,8 % katoličanov. V začetku leta 2012 je v nadškofiji poleg 270 škofijskih duhovnikov in 143 redovnih duhovnikov delovalo tudi 21 stalnih diaconov (na 16 župnijah) in 9 zaposlenih katehistinj (na 27 župnijah). Ob »neugodni« starostni strukturi duhovnikov (povprečno 58,4 leta) in ob obstoječem številu bogoslovcev (2,8 bogoslovca na letnik) pa lahko predvidevamo, da bo čez dobro desetletje v ljubljanski nadškofiji še več župnij ostalo brez župnika v posameznem kraju (leta 2012 je bilo v soupravi 31 župnij, t. j. 13,3 % vseh). Čez dobro desetletje bo po vsej verjetnosti v soupravi že dobra tretjina župnij v nadškofiji (Pastoralna služba Nadškofije Ljubljana 2012a; Perše 2011a; 2011b; 2007; Perše in Kvaternik 2004).

V drugem delu anketnega vprašalnika so bili anketiranci povabljeni k zapisu svojega pogleda, kako si predstavljajo situacijo v ljubljanski nadškofiji čez deset let, in to v okviru šestih vprašanj odprtega tipa.

1. vprašanje: Kako bo po vašem mnenju urejeno življenje duhovnikov čez deset let (predvsem človeški vidiki: materialne razmere, socialna urejenost življenja: živeti sam – bivanjske skupnosti, odnos družbe do duhovnikov ...)?
2. vprašanje: Kako bo po vašem mnenju čez deset let urejena pastoralna dejavnost po župnijah?
3. vprašanje: Kateri bodo po vašem mnenju glavni poudarki duhovnikovega dela čez deset let?
4. vprašanje: Kje sami pri sebi čutite največji minus, ki ga morate nadoknaditi za uspešno opravljanje poslanstva duhovnika čez deset let?
5. vprašanje: Kakšno mesto in vlogo bodo morali imeti laiki v Cerkvi pri nas čez deset let?
6. vprašanje: Kje pri laikih čutite največji minus, ki ga bodo morali nadoknaditi za uspešno opravljanje svojega poslanstva v Cerkvi čez deset let?

Na tajništvu Pastoralne službe smo prejeli 157 izpolnjenih vprašalnikov iz petnajstih dekanij (Pastoralna služba Nadškofije Ljubljana 2012b),¹ to pomeni, da dve dekaniji nista vrnila izpolnjenih vprašalnikov. Vprašalnik so namreč dobili v izpolnjevanje duhovniki, ki delujejo na teritoriju ljubljanske nadškofije, tako škofijski

¹ Ankete smo prejeli s strani petnajstih dekanij, in sicer: Cerknica (8), Domžale (8), Grosuplje (11), Kamnik (3), Kranj (14), Litija (5), Ljubljana – Center (16), Ljubljana – Moste (14), Ljubljana – Šentvid (13), Ljubljana – Vič/Rakovnik (8), Ribnica (12), Radovljica (22), Šenčur (10), Trzin (7), Zagorje (6).

kakor redovni,² približno mesec dni pred spomladansko dekanijsko pastoralno konferenco. Izpolnjeni anketni vprašalniki so namreč pomenili podlago za spomladansko dekanijsko pastoralno konferenco, na kateri so duhovniki po posameznih dekanijah predstavili in komentirali rezultate ankete iz svoje dekanije. Na pastoralni službi smo prejeli referate in zapisnike spomladanskih dekanijskih pastoralnih konferenc iz trinajstih dekanij in so nam bili v pomoč pri razumevanju in interpretaciji odgovorov anket (Pastoralna služba Nadškofije Ljubljana 2012c).

Ker so bila anketna vprašanja odprtega tipa, smo dobili vsebinsko zelo raznolike odgovore. V nadaljevanju smo jih zato pri vsakem tematskem sklopu najprej združili po vsebinah in jih navedli glede na to, kolikokrat so jih posamezniki zapisali, od najbolj do najmanj številnih. Dobljene rezultate smo komentirali v razpravi.

2.3 Rezultati: Predstavitev odgovorov po vsebinah in glede na njihovo zastopanost pri anketirancih

V tem delu smo na koncu vsakega direktno navedenega citata v oklepaju pripisali ime dekanije, iz katere smo prejeli anketo, referat oziroma zapisnik spomladanske dekanijske konference.

1. vprašanje: *Kako bo po vašem mnenju urejeno življenje duhovnikov čez deset let (predvsem človeški vidiki: materialne razmere, socialna urejenost življenja: živeti sam – bivanjske skupnosti, odnos družbe do duhovnikov ...)?*

Anketiranci so na to vprašanje odgovarjali dokaj pesimistično. Morda se razlog skriva v pripombi Franca Hočevarja, ki je pripravil referat za spomladansko konferenco v dekaniji Kamnik: »Namen tega referata je, kakor mislim, naš pogled v prihodnost Cerkve v našem narodu, ko bodo naše duhovniške vrste zdesetkane.« (Kamnik, referat) »Čeprav smo se vsi strinjali, da napovedi niso najbolj »rožnate«, pa nam to ne sme vzeti poguma.« (Grosuplje, zapisnik)

a) Odnos družbe do duhovnikov čez deset let

O tem, kakšen bo odnos družbe do duhovnika v prihodnosti, je svoje mnenje zapisalo 72 anketirancev. Polovica (51,4 %) jih meni, da bo ta odnos enak oziroma odvisen od duhovnikov samih; druga polovica (48,6 %) pa se boji, da bo slabši, kakor je danes.

Nihče od anketiranih torej ni zapisal, da bo v prihodnje odnos družbe do duhovnika boljši. Zato je nekdo od anketirancev predlagal: »Mislim, da bi bilo potrebno preko medijev ljudem predstaviti, koliko dela duhovniki opravimo prostovoljno in zastonj, ter kako služimo ljudem.« (Ljubljana Moste, anketa)

² Starostna struktura anketirancev je reprezentativna za celotno starostno strukturo duhovnikov ljubljanske nadškofije: desetina (9,6 %) anketirancev je mlajših od 35 let, četrtnina (24,8 %) je stara od 35 do 50 let, dobra tretjina (36,9 %) od 50 do 65 let, 28,7 % pa je starejših od 65 let. Glede na stopnjo urbanizacije župnije na kateri delujejo anketiranci, pa je slika takšna: 42,6 % anketirancev deluje na podeželski župniji, 29,7 % v primestni, 27,7 % pa v mestni.

b) Materialne razmere duhovnikov čez deset let³

O tem, kakšne bodo materialne razmere duhovnika v prihodnosti, je svoje mnenje zapisalo 77 anketirancev. Polovica jih pričakuje, da bodo materialne razmere duhovnika slabše kakor danes, 44,2 % jih meni, da bodo enake kakor danes. Zgolj 5,2 % jih misli, da bodo materialne razmere v prihodnje boljše, kot razlog za to pa navajajo življenje v bivanjski skupnosti.

Nekateri so pri tem vprašanju opozorili tudi na potrebo po večji solidarnosti med duhovniki in po vzpostavitvi pravičnega sistema nagrajevanja. »Razlika med nami kleriki (je) v gmotnem pomenu 1 : 10 in več.« (Kranj, anketa) Drugi so zaskrbljeni nad finančnim stanjem oziroma sistemom plačevanja z mašnimi intencijami v prihodnje, saj počasi umirajo tisti, ki še čutijo s Cerkvijo, dajejo za maše in podpirajo duhovnike: »Manj vernikov, manj intencij, manj prihodkov – bolj skromno življenje.« (Ljubljana Moste, anketa) V tem smislu je »zastrašujoča« pripravljenost duhovnikov: »Kaj pa duhovniki delavci v Franciji. Duhovnik je bil dopoldne zaposlen in popoldne delal na župniji. Tako bi rešili ekonomski problem.« (Ljubljana Šentvid, zapisnik)

c) Živeti sam ali v bivanjski skupnosti čez deset let

Na vprašanje, ali naj bi duhovniki v prihodnosti živeli sami ali v bivanjskih skupnostih, je odgovorilo 124 anketirancev. Njihova mnenja so dokaj enakomerno porazdeljena na tri dele:

- slaba tretjina (30,6 %) je proti prebivanju v bivanjskih skupnostih;
- tretjina (33,1 %) jih meni, da je dobro pustiti na izbiro oboje (prebivati sam ali prebivati v bivanjski skupnosti);
- dobra tretjina (36,3 %) je navdušena nad življenjem v bivanjskih skupnostih.

Pri odgovorih je zaslediti rahlo statistično značilno negativno povezavo med velikostjo župnije, na kateri deluje anketiranec, in njegovo navdušenostjo nad bivanjem v skupnosti (Spermanov korelacijski koeficient = $-0,205^*$); to pomeni: manjša ko je župnija, na kateri je anketirani duhovnik, večja je verjetnost, da se nagiba k skupnemu življenju duhovnikov v bivanjski skupnosti, in narobe. Iz tega lahko sklepamo, da so duhovniki za življenje v bivanjskih skupnostih v prvi vrsti navdušeni zaradi izboljšanja materialnega stanja.

Drugače pa je precej duhovnikov (tudi tisti, ki pozdravljajo bivanjske skupnosti) pripisalo, da niso vzgajani za bivanje v skupnosti in da bo več treba narediti v tej smeri: »Na to mora misliti ordinarij in njegovi sodelavci, da bodo semenišnike vzgajali v duhu povezanosti in solidarnosti.« (Kranj, anketa) Seveda pa se ob morebitnem ustanavljanju bivanjskih skupnosti duhovnikov zastavlja vprašanje praznih župnišč!

³ Med odgovoroma anketirancev na vprašanji o odnosu družbe do duhovnika in o materialnih razmerah duhovnika čez deset let je statistično značilna pozitivna povezava (Spermanov korelacijski koeficient = $+0,565^{**}$), to pomeni: tisti anketiranci, ki pravijo, da bo odnos družbe do duhovnika v prihodnje slabši kakor danes, so bolj pogosto zapisali, da bodo tudi materialne razmere duhovnika v prihodnje slabše kakor danes, in narobe.

Nekaj anketirancev je pri tem vprašanju zapisalo tudi, kako si predstavljajo organizacijo življenja v bivanjskih skupnostih; pri tem je bila kot pozitivna predlagana tudi možnost specializacij za posamezne dejavnosti med duhovniki v bivanjskih skupnostih: »Ker bodo duhovniki živeli v skupnostih, si bodo med seboj porazdelili področja dela. Ne bo več en sam duhovnik odgovoren za eno župnijo, pač pa bo pri pastoralni v eni župniji sodelovalo več duhovnikov, ki bodo nekako specializirani za posamezne skupine vernikov: eden za otroke in mladino, drugi za odrasle, tretji za ostarele.« (Ljubljana Šentvid, anketa) »Marsikje redovniki že tako.« (Ljubljana Šentvid, zapisnik)

2. vprašanje: *Kako bo po vašem mnenju čez deset let urejena pastoralna dejavnost po župnijah?*

Župnijska pastoralna bo morala biti v prihodnje po mnenju anketirancev bolj usmerjena v vključevanje laičnih sodelavcev – zlasti prostovoljcev (48-krat) in v oblikovanje malih skupin oziroma občestev znotraj župnije (38-krat). Zaradi verjetnega pomanjkanja duhovnikov ne bo mogoče tudi brez reorganizacije župnij (21-krat). Preostali, manj pogosti odgovori o urejenosti župnijske pastoralne čez deset let so:

- več medžupnijskega sodelovanja, večja vloga dekanije (12-krat);
- enako kakor danes (12-krat);
- stalni diakon upravlja župnijo (7-krat);
- več timskega dela (5-krat);
- od teritorialne k personalni pastoralni (3-krat);
- verouk za starše – starši kot vzgojitelji otrok (3-krat);
- zmanjšati število svetih maš, nekatere zgradbe (pro)dati (1-krat) ...

Če se bo sedanji trend nadaljeval, bo »en župnik upravljal 3, 4, 5 župnij: glavna skrb bo priprava ljudi na prejem zakramentov«. (Radovljica, anketa) Glede morebitne tovrstne situacije so nekateri izrazili strah: »Žal se bojim duhovnikove preobremenjenosti.« (Ljubljana Šentvid, anketa) »Večina župnij bo že v soupravi, to pomeni bodo mogle delovati samo kot ›servis‹. Izgubljal se bo ›živí‹ stik z duhovnikom in Cerkvijo.« (Ljubljana Moste, anketa) ...

3. vprašanje: *Kateri bodo po vašem mnenju glavni poudarki duhovnikovega dela čez deset let?*

Zaradi pretečnega pomanjkanja duhovnikov je v okviru tega vprašanja kar 18 anketirancev zapisalo, naj duhovniki v prihodnje opravljajo tipično duhovniška opravila, pri tem pa se zastavlja vprašanje, kaj je tipično duhovniškega. Sodeč po odgovorih anketirancev:

- dušna pastoralna – duhovno vodstvo, dušnopastirski pogovor (75-krat);
- delitev zakramentov (64-krat);

- miza evharistije in božje besede – oznanjevanje, maševanje, evharistija (57-krat);
- vodenje in koordiniranje sodelavcev (34-krat).

Vse preostale dejavnosti so anketiranci omenili bistveno manjkrat, na primer katehezo odraslih oziroma delo z družinami (15-krat); upravljanje župnije – premoženja, objektov (12-krat); diakonijo (8-krat); verouk (5-krat) ...

4. vprašanje: *Kje sami pri sebi čutite največji minus, ki ga morate nadoknaditi za uspešno opravljanje poslanstva duhovnika čez deset let?*

Duhovniki anketiranci so izpostavili enakomerni minus na vseh štirih področjih svojega oblikovanja:

- duhovno področje – duhovnost, molitev, biti oziroma hoditi z njim, osebna vera, ukoreninjenost v Kristusu (45-krat);
- človeško (osebno) področje – stik oziroma pravilno komuniciranje z verniki, prijaznost, zaupanje laikom, urejeno, zgledno življenje, osamljenost (46-krat);
- umsko (intelektualno) in pastoralno področje – permanentno izobraževanje, vodenje in organiziranje župnije, oblikovanje in povezovanje sodelavcev, teološka izobrazba, izobrazba za novo evangelizacijo (46-krat);
- fiziološko področje – starost, bolezen (31-krat).

V okviru tega vprašanja je kar nekaj anketirancev »potarnalo«, da preveč časa posvečajo administraciji, popravilu cerkva, premajhna je jasnost dela, sami opravljajo preveč dela laikov, ujeti so v preživele strukture ... Marsikateri anketiranec izpostavlja potrebo po večji vodstveni in organizacijski usposobljenosti: »Zame je minus premalo sposobnosti za vodenje skupin, premalo sposobnosti za organizacijo.« (Radovljica, anketa) »Predvsem spretnost s področja vodenja ljudi in timskega načrtovanja, ter izvajanja projektov.« (Ljubljana Šentvid, anketa) »Usposabljanje za nov način vodenja župnije. Kje najti čas za vedno več dela na področju pastora-le.« (Kranj, anketa) »V veliki zamudi smo že pri oblikovanju duhovniške osebnosti, kar se tiče pastora-le stika z ljudmi. /.../ Kolikokrat odhajajo ljudje razočarani iz župnišča. /.../ Sestankov s starši veroučencev se bojimo, ker so slabo pripravljeni. Pastoralni tečaj na temo pastora-le stika in komunikacije.« (Ljubljana Moste, anketa) »Sprememba naše drže »bog i batina«, se pravi od »gospoda« k »pastirju« oziroma »služabniku« je tisto spreobrnjenje, ki nas čaka.« (Domžale, anketa)

Med prejetimi anketami je tudi nekaj izjav, ki so nekako proti duhu sodelovanja z laiki, a jih ni veliko: »Duhovnik bo »človek idej«, ki bo imel ob sebi ekipo laikov, ki bodo izvajalci.« (Tržič, anketa) »Težava je, da jim (laikom) ne poverim ali ne zaupam nalog, tako tudi ne poznam minusa, ki jih imajo.« (Ljubljana Vič/Rakovnik, anketa)

Kar nekaj anketirancev si želi več srečanj oziroma stika s cerkvenim vodstvom: »Škofje na žalost premalo poznajo življenja duhovnikov in njihovih župnij. Za vodstvo Cerkve je to prva naloga. /.../ Premalo povezanosti duhovnik in škof. Škofje so preveč oddaljeni.« (Cerknica, referat) »Na škofiji bi rabili nekoga, ki bi se ukvarjal izključno z duhovniki.« (Ljubljana Moste, anketa) Nekaj anketirancev ni moglo

mimo finančne afere mariborske nadškofije. Sodeč po njihovih odgovorih, je to vneslo neko nezaupanje duhovnikov do cerkvenega vodstva.

Eden od anketirancev je predlagal: »Duhovniki dejansko nismo pripravljeni na izzive prihodnosti. /.../ Potrebni smo spreobrnjenja. Vendar potrebni smo tudi razmisleka, v kaj vložiti naš trud. Potrebujemo pravo sinodo, se pravi zbor duhovnikov s svojim škofom. Tokrat brez laikov. Bolj bomo morali postati skupnost in manj »one man show«. Spremeniti se mora vzgoja v semenišču.« (Domžale, anketa)

5. vprašanje: *Kakšno mesto in vlogo bodo morali imeti laiki v Cerkvi pri nas čez deset let?*

Anketiranci so mnenja, da bo vloga laikov v prihodnosti večja kakor danes. Nekateri so pripisali, da bi se morali že danes na to temeljiteje pripravljati. Kar nekaj jih je tudi pri tem vprašanju zapisalo, naj duhovnik opravlja resnično duhovniška opravila, laik pa laiška opravila. Po odgovorih anketirancev sodeč, bo mesto laikov še zlasti na področjih, kakor so:

- kateheza, zlasti verouk (34-krat);
- gospodarstvo (33-krat);
- vodenje skupin (28-krat);
- v družbi, v domačem okolju zgledno življenje (16-krat);
- pri bogoslužju – vodenje bogoslužja božje besede, ljudske pobožnosti (14-krat);
- administracija (5-krat) ...

Pri tem vprašanju je kar nekaj anketirancev izpostavilo vprašanje plačila laikom: »Ni problem zgolj v laikih, ko večkrat pravimo, da nimamo dovolj izšolanih laikov za delo v Cerkvi. Celoten sistem je problem, saj s hibami ne omogoča razvoja. Tudi če imam izšolanega laika, kako naj ga pošteno plačam? /.../ Potrebujemo torej vizijo ...« (Domžale, anketa) »Laiki bi že zdaj lahko prevzeli marsikaj, samo ne v takšnih razmerah. Tukaj se zastavlja vprašanje poštenega plačila, pristojnosti, načina dela.« (Domžale, anketa) »Laikov ne znamo porabiti. Diplomanti Teološke fakultete so za nas »tujci«. Seveda pa je vprašanje, kdo in koliko jih bo plačeval. Laiki bodo dražji od duhovnikov.« (Ljubljana Moste, anketa) Morda je tudi zato eden od anketirancev izpostavil pomen upokojencev: »Laiki bodo lahko, ko bodo v pokoju, prevzeli marsikakšno delo v župniji.« (Kranj, anketa)

6. vprašanje: *Kje pri laikih čutite največji minus, ki ga bodo morali nadoknaditi za uspešno opravljanje svojega poslanstva v Cerkvi čez deset let?*

Kot glavne ovire za večje sodelovanje laikov na župniji so anketiranci navedli:

- neusposobljenost na pastoralno-teološkem področju – teološka izobrazba, razumevanje poslanstva Cerkve, strokovna podkovanost (60-krat);
- pomanjkanje čuta odgovornosti za župnijo oziroma Cerkev – zavest, da so Cerkev oziroma da je to njihovo poslanstvo (50-krat);

- nezainteresiranost in pasivnost – pomanjkanje zavzetosti, veselja, ponižnosti, vztrajnosti (46-krat);
- slaba duhovna formacija (38-krat);
- nezgledno krščansko življenje (7-krat);
- strah pred priznanjem vere v javnosti (4-krat) ...

Ob natančnejšem pregledu izpostavljenih minusov laikov se zastavlja vprašanje, koliko so ti minusi odsev izpostavljenih minusov duhovnikov, po katerih je spraševalo 4. vprašanje. K tovrstnemu razmišljanju nas nagibajo tudi posamezne izjave, na primer: »Naši farani so v marsičem preveč »postreženi« – zato premalo samostojni.« (Šenčur, anketa) »Z laiki, ko jih imamo v župnijah, večinoma veliko sestankujemo ...; vprašanje – kako naj jih vzgojimo, da bodo laiki delali za občestvo župnije, da bodo sami začutili svojo vlogo v življenju župnije.« (Grosuplje, anketa) »Nezainteresiranost za karkoli, za kar si je potrebno vzeti nekaj časa in za to ne prejmeš plačila. /.../ Manjka jim (nam) idealizma in vere.« (Ljubljana Šentvid, anketa)

3. Razprava

Položaj, ki ga je nekoč zavzemal župnik poleg »pomembnežev« meščanske družbe (župan, učitelj, zdravnik) je s končanjem konstantinskega obdobja Cerkve izginil. Po naši raziskavi med duhovniki ljubljanske nadškofije polovica anketiranih duhovnikov meni, da bosta v prihodnje odnos družbe do duhovnika in njegovo materialno stanje še slabša od obstoječega. Nihče od anketirancev ni mnenja, da bo odnos družbe do duhovnika boljši. Takšen »nerožnat« položaj duhovnika v družbi zagotovo ni dobra »reklama« za nove duhovne poklice. V ljubljanski nadškofiji pričakujemo občutno zmanjšanje števila duhovnikov čez dobrih deset let – glede na trenutno povprečno starost duhovnikov in glede na število bogoslovcev. Zaradi pričakovanega pomanjkanja duhovnikov je precej anketirancev prepričanih, da bo treba cerkvene strukture prilagoditi (= zmanjšati) številu duhovnikov. Predlagali so vse možnosti, ki jih ob morebitnem pomanjkanju duhovnikov dopušča *Zakonik cerkvenega prava*:

- a. Praviloma velja, da ima župnik »župnijsko skrb samo za eno župnijo«, toda »zaradi pomanjkanja duhovnikov ali drugih okoliščin (je) mogoče istemu župniku zaupati skrb za več sosednjih župnij« (ZCP, kan. 526 § 1). Da pa ne bi bil preobremenjen, se sme poseči po možnosti sodelovanja diakonov in laikov.
- b. Pastoralna skrb za eno ali več župnij se lahko zaupa tudi »skupini duhovnikov«. Pri tem je vsekakor nujno, »da je eden izmed njih moderator pastoralnega dela, ki naj vodi skupno delo in zanj škofu odgovarja« (ZCP, kan. 517 § 1).
- c. Če v nekem kraju ni dovolj duhovnikov, ima krajevni škof možnost, »izročiti del izvrševanja pastoralne skrbi v župniji diakonu ali drugi osebi, ki ni duhovnik, ali skupini oseb«. Tudi tu pa je treba določiti duhovnika, »ki bo z oblastjo in pravica-mi župnika vodil pastoralno delo« (ZCP, kan. 517 § 2).

Dobra tretjina (36,3 %) anketiranih duhovnikov bi bila pripravljena živeti v bivanjskih skupnostih – verjetno predvsem zaradi izboljšanja obstoječega materialnega stanja –, a kar nekaj jih je pripisalo, da za skupno življenje v bivanjskih skupnostih niso oblikovani. Da je tovrstna pripomba vmesna, potrjuje negativna praksa z nemško govorečih pastoralnih področij, kjer so ponekod že v času drugega vatikanskega koncila poskušali uvajati življenje duhovnikov v bivanjskih skupnostih. To se večinoma ni uveljavilo, ker duhovniki za skupno bivanje niso bili formirani. (Obneslo se je le v posameznih primerih, ko so bile med duhovniki prijateljske vezi oziroma so skupaj živeli pripadniki kakega duhovnega gibanja.)

Nekaj anketirancev je pripisalo, kako si predstavljajo organizacijo življenja v bivanjskih skupnostih; pri tem so kot pozitivno izpostavili možnost specializacije duhovnikov za posamezna delovna področja. Praksa iz nemško govorečega pastoralnega prostora pa kaže, da ta specializacija potegne za seboj vprašanje harmonične celote duhovniške službe. V tem smislu je zastrašujoče tudi, kar predlaga eden od anketirancev: zgled duhovnikov delavcev v Franciji, in to duhovnikov, ki naj bi tako izboljšali svoj finančni položaj. S profesionalizacijo namreč duhovniški poklic kaj hitro postane le eden od številnih drugih poklicev, ko je duhovnik le za določen čas duhovnik ali pa deluje kot duhovnik v nekem drugem poklicu. Kongregacija za duhovnike opozarja: »Pastoralna ljubezen, posebej še danes, je v nevarnosti, da ji tako imenovani funkcionalizem odvzame njen smisel. Tudi pri nekaterih duhovnikih namreč lahko pogosto ugotovimo vpliv zmotne miselnosti, ki skuša službeno duhovništvo skrčiti na zgolj funkcionalno raven. »Narediti« duhovnika, da nam napravi nekatere posebne usluge in si s tem zagotovi nekaj dohodkov, to naj bi bil ves razlog za obstoj duhovništva. Takšno speljanje pojma duhovniške službe in identitete na nižjo raven, je drzno in nevarnost, saj lahko življenje duhovnikov privede v praznino, ki jo potem često nadomestijo take oblike življenja, ki niso skladne z njihovo službo.« (Kongregacija za duhovščino 1994, 44)

Ker je duhovniška služba skozi stoletja prevzemala vrsto funkcij in s tem nalog, ki jih je v Novi zavezi opravljalo več oseb in ki pogosto nimajo nič opraviti z duhovniškim posvečenjem, je nekdanji predsednik nemške škofovske konference škof Robert Zollitich predlagal, da bi se duhovniki spet bolj osredotočili na naloge, kakršne jim gredo po posvečenju (Perše 2011b, 166). Na vprašanje, kateri bodo v prihodnosti glavni poudarki duhovnikovega dela v Sloveniji, je večina anketirancev odgovorila, da bodo to dušna pastoralna, delitev zakramentov in miza evharistije in božje besede. Dokaj veliko jih je navedlo tudi vodenje in koordiniranje sodelavcev. Vse druge dejavnosti so anketiranci precej manjkrat omenili, na primer katehezo odraslih, upravljanje premoženja, diakonijo, verouk ipd.

V posameznih izjavah anketirancev je zaradi napovedanega pomanjkanja duhovnikov v nadškofiji moč razbrati strah pred morebitno »zožitvijo« duhovniške službe, na primer strah, da se bo izgubljal stik z verniki, da bosta duhovnikova glavna skrb zgolj še maševanje in podeljevanje zakramentov ipd. Osemnajst anketirancev je pripisalo, naj duhovnik v prihodnje opravlja zgolj duhovniška dela, laik pa laiška. To vprašanje, kaj »more« laik in kaj »more« samo duhovnik oziroma čemu vsemu se more odpovedati nosilec službe in kaj bi lahko napravil tudi laik, je lahko tudi izredno

problematično (Greshake 2000). Problematični sta namreč obe skrajnosti – tako pretirana razširitev duhovniških dejavnosti kakor tudi njihovo pretirano zoženje. Če se namreč zaradi pomanjkanja duhovnikov prepustimo sklopu vprašanj, kaj »more« laik in kaj »more« samo duhovnik, lahko duhovniško službo »razceframo« kakor vrtnico, s katere trgamo list za listom, da bi dosegli njeno resnično bistvo, dokler ne bi na koncu ostala samo še kaka dva lista, na primer oblast nad obhajanjem evharistije in zakramentalna odveza. Toda to, kar ostane od vrtnice, ki smo ji potrgali cvetne liste, ni več podobno vrtnici in prav tako tisto, kar ostane od službe, ni več služba, temveč njena spačena podoba. Tudi Kristusove osebe, njegovega poslanstva in njegovega odrešenjskega dela ni mogoče preprosto razdeliti na posamezne sestavine in moči. To je harmonična celota. Nosilec službe, ki deluje »namesto Kristusa«, ima troedino nalogo: preroško (oznanjevalno), liturgično (bogoslužno) in služabniško (diakonijsko). Vse tri sestavine sodijo nedeljivo k cerkveni službi in trgajo duhovniško podobo tisti, ki jo zožijo. V zvezi s tem je vmesno opozoriti na najnovejše rezultate avstrijske ankete (Zulehner 2010), znotraj katere so župnikom zastavili dve različni vprašanji: kaj si kot župniki želijo delati čez deset let in kaj menijo, da bodo dejansko morali delati. Pri tem so imeli možnost izbire med petimi odgovori (dušna pastora la blizu človeku, vodenje zakramentalnih obredov, reprezentacija Kristusa, oblikovanje sodelavcev, vodenje velikega pastoralnega prostora). Ta študija je pokazala, da si župniki v Avstriji, kjer je pomanjkanje duhovnikov bistveno večje kakor pri nas, želijo predvsem dušnopastoralno delo z ljudmi, le nekoliko manj druge tri za njim navedene dejavnosti, nikakor pa si ne želijo biti managerji velikih pastoralnih prostorov, a se bo po njihovem mnenju zaradi pomanjkanja duhovnikov povečala zahteva zgolj po tem (34–38). Duhovniki so nad tovrstnim »zoženjem« duhovniške dejavnosti razočarani, saj čutijo, da iz dušnih pastirjev postajajo vedno bolj managerji, iz duhovnikov »neduhovniki«. Vrh tega pa doživljajo, da lahko laiki brez posvečenja in celibata opravljajo bolj zanimivo delo kakor oni, ker je bliže ljudem. Mnogi duhovniki se na ta položaj odzivajo frustrirano. Študije kažejo obstoj nevarnosti, da se tovrstno razočaranje v prihodnosti obrne v sekundarni obrambni klerikalizem (Zulehner in Hennerperger 2001, 88–100). Zlasti pri mlajših duhovnikih in pri duhovniških kandidatih namreč zaznavajo v primerjavi s starejšimi duhovniki večjo skepso do modernosti, občutno manjše podpiranje koncilskih reform, manjši posluš za soudeležbo laikov ipd. Zato v prihodnosti obstoji nevarnost, da bodo duhovniki župnijo vodili dokaj avtoritarno-klerikalno (Zulehner 2010, 115–20) oziroma da se bo Cerkev po enem delu svojih predstavnikov ponovno zaprla svetu. Pred obema skrajnima držama duhovnikov v odnosu do laikov sviri tudi Kongregacija za duhovščino: »Prva skušnjava je, da opravljamo svojo službo oblastniško, gospodovalno nad božjim ljudstvom (Lk 22,24–27; 1 Pt 5,1–4); druga pa je v tem, da z nepravilnim razumevanjem pojma »skupnosti« onemogočimo osebno upodobitev po Kristusu Glavi in Pastirju.« (Kongregacija za duhovščino 1994, 16)

Rezultati naše ankete kažejo, da duhovniki pri sebi opažajo enakomeren minus na vseh štirih področjih oblikovanja: na duhovnem, na intelektualnem, na človeškem in na fiziološkem področju. Kar nekaj anketirancev je pripisalo, da sedaj preveč časa posvečajo delu, ki ni bistveno duhovniško (administracija, popravilo cer-

kva ...),⁴ zato se najpogosteje zgodi, da zanemarijo duhovno področje. Da je prav molitev »tista duhovnikova naloga, ki se verjetno najbolj zanemarija, in je prva, ki se opusti«, opozarja kardinal Basil Hume (2000, 50). Tudi Kongregacija za duhovščino svari, češ da »župniki in drugi duhovniki, ki so v službi različnih občestev, gotovo niso obvarovani pastoralnih težav, duševne in telesne utrujenosti zaradi preobremenjenosti z delom ... Ne manjka tudi notranjih nevarnosti, kot so birokratizem, funkcionalizem, demokraticizem, bolj menedžersko kot pastoralno načrtovanje. V nekaterih okoliščinah je, žal, duhovnik pod pritiskom množice odvečnih struktur, ki ga tako obremenjujejo, da doživlja negativne posledice tako na psihofizičnem kot na duhovnem področju, to pa je v škodo njegovemu služenju.« (Kongregacija za duhovščino 2002, 29)

V naši raziskavi je nekaj anketirancev izrazilo potrebo po večkratnem srečanju s škofom; nekatere izjave so formulirane celo tako, da bi iz njih lahko sklepali na obstoj neke vrste disonanco med njimi in cerkvenim vodstvom. Tega pa z našo anketo nismo raziskovali. Ker so duhovniki »še posebej dolžni skazovati spoštovanje in pokorščino papežu in vsak svojemu ordinariju« (ZCP, kan. 273), bi bilo dobro tovrstnim izjavam, tudi če jih je malo, vendarle nameniti pozornost. Že omenjena raziskava v Avstriji je pokazala, da je med župniki in cerkvenim vodstvom grozeč prepad. Več kakor polovica (52 %) anketiranih avstrijskih župnikov je namreč pri-trdila, da pri pomembnih vprašanih sodijo drugače kakor cerkveno vodstvo, kar tri četrtine (74 %) pa jih je mnenja, da pri pomembnih vprašanih verniki mislijo drugače kakor cerkveno vodstvo (Zulehner 2010, 48–9).

Razveseljivo je, kako so vsi anketirani duhovniki ljubljanske nadškofije prepričani, da bo morala biti vloga laikov na župniji v prihodnosti večja, kakor je danes. Kot temeljna laiška področja dejavnosti v prihodnosti so anketirani duhovniki navedli predvsem verouk (33-krat), gospodarstvo (33-krat), vodenje skupin (28-krat), zgledno življenje v družbi in v domačem okolju (16-krat), bogoslužje (14-krat) ipd. Če pogledamo seznam temeljnih laiških področij, opazimo, da med njimi ni diakonije kot ene od treh temeljnih pastoralnih dejavnosti Cerkve. To preseneča, še zlasti ker je bila kar osemkrat omenjena med glavnimi poudarki prihodnjega duhovnikovega dela. Glede na to, da so župnijski laiški sodelavci v ljubljanski nadškofiji, ki jih je 38 252, tudi drugače neenakomerno razporejeni po treh temeljnih pastoralnih dejavnostih v škodo diakonije, saj so bogoslužni, oznanjevalni in diakonijski sodelavci v razmerju 58,5 % : 35,7 % : 5,8 % (Perše 2010; Perše 2011b), bi veljalo razmisliti, kako v župniji dati področju diakonije večji poudarek – morda tudi znotraj že obstoječih skupin. Na zapostavljenost diakonije po župnijah kot ene od treh temeljnih pastoralnih dejavnosti Cerkve opozarjajo tudi v drugih državah, kot glavni vzrok pa izpostavljajo (pre)majhno število duhovnikov, zato pa sta v Cerkvi v ospredju vprašanje liturgične oskrbe in z njo povezano vprašanje preurejanja župnijskih struktur (Haslinger 2009, 178; Pock 2006, 454; 460).

⁴ Na podoben problem je pokazala že raziskava, ki so jo izvedli v koprski škofiji v okviru Škofijskega zbora: »Duhovniki so najbolj obremenjeni z opravili, ki niso poklicna. Največ časa in moči jim vzamejo opravila pri cerkvenih stavbah /.../, kateheza otrok, razdrobljeno delo zaradi majhnih župnij. Zavedajo se, da bi jih prav na teh področjih laiki najlažje nadomestili.« (*Pastoralne smernice* 1996, 213)

K vprašanju »Kakšno mesto in vlogo bodo morali imeti laiki v Cerkvi pri nas čez deset let?« je dodal župnik dr. Blaž Jezeršek, ki je pripravil referat spomladanske konference na podlagi izpolnjenih anketnih vprašalnikov v dekaniji Ljubljana Šentvid, tehtno pripombo, češ da pri tem vprašanju daje poseben čar beseda »moral«, »kar daje slutiti, da bomo v spremembo mesta laika v Cerkvi prisiljeni, in ne da to mesto laikom pripada že samo po sebi« (Ljubljana Šentvid, referat). Če natančneje pogledamo seznam temeljnih laških področij, ki so ga sestavili anketirani duhovniki, opazimo, da so na njem v prvi vrsti poleg kateheze (zlasti verouka) navedene prav dejavnosti, ki pomenijo debirokratizacijo njihovega (duhovniškega) obstoječega dela, kakor so gospodarstvo, vodenje skupin, administracija ipd.⁵ To nenazadnje ne bi bilo nič nenavadnega, ampak v skladu z že omenjenim priporočilom škofa Roberta Zollitcha, češ da bi se duhovniki spet morali bolj osredotočiti na naloge, ki jim gredo po posvečenju. Toda ker so anketiranci navedli med temeljnimi laškimi dejavnostmi pretežno dejavnosti, ki bi pomenile predvsem njihovo (duhovnikovo) razbremenitev obstoječega dela, lahko sklepamo, da anketirani duhovniki na laike vendarle gledajo še vedno preveč v luči »mašilcev lukenj«, ker sami vsega tega ne zmorejo. Vloga laikov v Cerkvi ni zgolj pomoč duhovnikom: laiki imajo v moči splošnega duhovništva svoje lastno poslanstvo za delovanje v svetu in v Cerkvi, to jim hierarhična Cerkev tudi priznava (Janez Pavel II. 1989, tč. 23; Kongregacija za duhovščino 1998, tč. 74; PZ, tč. 395). Nekaj anketirancev je pri tem izpostavilo vprašanje v zvezi z (ne)plačilom laikom in z (ne)izkoriščenostjo potenciala diplomantov Teološke fakultete.

Kot glavne minuse laikov so anketirani duhovniki izpostavili predvsem problem nemotiviranosti in neoblikovanosti laikov, a za to je vendarle soodgovoren tudi duhovnik. Laikom bi moral omogočiti, da bi opravljali svoje posebno in nenadomestljivo poslanstvo (Hume 2000, 79; Kongregacija za duhovščino 2012, tč. 122). V anketi navedeni minusi laikov nas lahko nagnejo k razmišljanju, koliko so te pomanjkljivosti posledica duhovnikovih minusov, in narobe: če velja pregovor, da imajo verniki takšnega duhovnika, kakor si ga zaslužijo. Cerkev se dobro zaveda, da je njena prenova v smeri drugega vatikanskega koncila precej odvisna od duhovnikov: »Potrebno (bo) misliti na oblikovanje duhovnikov, ki bodo sposobni dojeti in voditi župnijo, kakršno narekujejo potrebe sodobne evangelizacije.« (PZ, tč. 426) Drugi vatikanski koncil je tridentinsko razumevanje duhovniške službe obogatil – poleg odgovornosti za podeljevanje zakramentov in evharistije naj bi duhovniki dali večjo vrednost oznanjevanju (D, tč. 4). Z novo vlogo laikov v božjem ljudstvu (C, tč. 31–2; LA, tč. 2) in kot posledica tega z odkritjem župnije kot skupnosti pa je postala pomembna naloga duhovnikov tudi podpiranje karizem. Kar petina anketirancev je med glavnimi poudarki prihodnjega duhovnikovega dela navedla vodenje in koordiniranje sodelavcev, a na tem področju precej anketiranih duhovnikov opaža svoj minus, ki bi ga bilo dobro nadoknaditi čimprej. Očitno je razvoj sodobne družbe, v kateri se uveljavljajo demokratične strukture, prispeval

⁵ Izjema je tistih šestnajst anketirancev, ki so zapisali, da je vloga laikov zgledno življenje v družbi in v domačem okolju, po tem pa anketno vprašanje pravzaprav ni spraševalo. Spraševalo je namreč zgolj po njihovi vlogi znotraj Cerkve in ne zunaj nje.

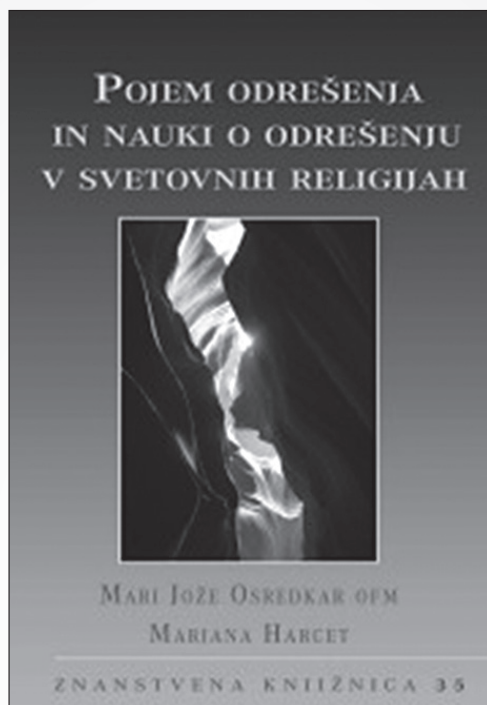
k temu, da vodenje neke ustanove (managerstvo) dobiva vedno pomembnejšo vlogo. Tako tudi vloga duhovnika kot voditelja postaja vse bolj kompleksna in zahtevna. Cerkevni dokumenti resda poudarjajo, da je duhovnik voditelj božjega ljudstva oziroma župnijskega občestva (Kongregacija za duhovščino 2002), toda previdnost na tem področju v prihodnje vsekakor ne bo odveč, še zlasti če imamo pred seboj razvoj duhovniške službe v nemško govorečem pastoralnem področju v neželjeno smer, v smer duhovnika managerja.⁶ Morda bi bilo dobro kdaj nazorno predstaviti, v čem je razlika med vodenjem v Cerkvi in med vodenjem v kaki svetni organizaciji.

Pred Cerkvijo na Slovenskem je torej izziv nove evangelizacije, ko bodo župnijske skupnosti zaživele v malih občestvih. Prihaja čas prebujenih karizem laikov, ko bo dalo duhovništvo večji poudarek oznanjevanju in duhovnemu vodenju.

⁶ Na nemško govorečih pastoralnih področjih so že takoj po koncilu želeli vzpostaviti koncilsko podobo župnije s pastoralno-teološkim poudarkom na skupnosti, s tem pa so se duhovniške naloge obogatile z nalogami organizacijske narave, kakor so dobro vodenje, pospeševanje prostovoljstva, reševanje konfliktnih situacij ipd. Vodenje in sodelovanje sta postali tako pomembna programa dodatnega izobraževanja duhovnikov (Zulehner in Hennesperger 2001, 93–94), da je že leta 1985 takratni profesor (sedanji kardinal in dunajski nadškof) Christoph Schönborn opozarjal, da se od duhovnikov zahteva preveč kompetenc s področja komunikacije na račun zakramentalnega. »Zgleda, da smo danes spet v neke vrsti donatistični krizi: pri duhovnikih je osebna kvaliteta pomembnejša od zakramentalne kvalifikacije, subjektivne sposobnosti od objektivne zakramentalne usposobljenosti.« (Zulehner in Hennesperger 2001, 76) Tovrstna specializacija duhovnikov je postala posebno »nevarna«, ker je v nemško govorečem pastoralnem prostoru kmalu nastopilo obdobje velikega pomanjkanja duhovnikov in je bilo zato treba reorganizirati pastoralne prostore, s tem pa se je težišče duhovniških aktivnosti od osebe preusmerilo na organizacijo, pogosto na več župnijskih skupnosti. Duhovnik je postal šef (coach) velikega števila sodelavcev (zaposlenih ali prostovoljcev), iz dušnega pastirja je postal manager velikega pastoralnega območja (koordinacija, delo s sveti, spremljanje zaposlenih), obenem pa je izgubil nalogo dušnega pastirja pri malih ljudeh (Zulehner in Hennesperger 2001, 97; Zulehner 2001, 35).

Reference

- Greshake, Gisbert.** 2000. *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität*. Dunaj: Herder.
- Haslinger, Herbert.** 2009. *Diakonie: Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Hume, Basil.** 2000. *Luč v Gospodu. Razmišljanja o duhovništvu*. Maribor: Marijina kongregacija slovenskih duhovnikov in bogoslovcev.
- Janez Pavel II.** 1989. *Posinodalna apostolska spodbuda o krščanskih laikih*. Cerkevni dokumenti 41. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.
- Koncilski odloki: Konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965).** 1995. Ljubljana: Družina.
- Kongregacija za duhovščino.** 1994. *Direktorij za službo in življenje duhovnikov*. Cerkevni dokumenti 56. Ljubljana: Družina.
- . 1998. *Navodilo o sodelovanju laikov pri službi duhovnikov*. Cerkevni dokumenti 74. Ljubljana: Družina.
- . 2002. *Duhovnik, pastir in voditelj župnijskega občestva*. Cerkevni dokumenti 99. Ljubljana: Družina.
- . 2012. *Duhovnik, služabnik božjega usmiljenja*. Cerkevni dokumenti 135. Ljubljana: Družina.
- Pastoralna služba Nadškofije Ljubljana.** 2012a. Stanje klera v ljubljanski nadškofiji. *Sporočila slovenskih škofij* 29, št. 2:39–40.
- . 2012b. 157 izpolnjenih anketnih vprašalnikov Cerkev v ljubljanski nadškofiji čez deset let skozi oči duhovnikov. Arhiv Pastoralne službe Nadškofije Ljubljana.
- . 2012c. 13 zapisnikov in 13 referatov dekanijskih pomladanskih pastoralnih konferenc 2012. Arhiv Pastoralne službe Nadškofije Ljubljana.
- Pastoralne smernice.** 1996. Koper: Škofija Koper.
- Perše, Brigita, in Peter Kvaternik.** 2004. Duhovniki in redovnice v Cerkvi na Slovenskem. V: *Dekanijski pastoralni dan 2004: Duhovništvo in redovništvo; Gradivo za dekanijske pastoralne svete*, 78–101. Ljubljana: Družina.
- . 2007. Duhovniki ljubljanske nadškofije. *Naša pastorala* 30, št. 28:17–18.
- . 2009. Slovenska katoliška župnija na prehodu iz drugega v tretje tisočletje. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- . 2010. Pastoralna shizma v pokoncilski katoliški župniji na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 70:251–64.
- . 2011a. »Še-sindrom« v katoliški Cerkvi na Slovenskem zahteva novo evangelizacijo, zlasti v mestih. *Bogoslovni vestnik* 71:235–50.
- . 2011b. *Prihodnost župnije: študija na primeru župnij ljubljanske nadškofije*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- 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.
- Štuhec, Ivan, Julka Nežič, Peter Kvaternik in Lojze Cvikel, ur.** 2002. *Izberi življenje: sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*. Ljubljana: Družina.
- Valenčič, Rafko.** 2000. *Posebna pastoralna teologija*. Ljubljana: Skriptarna Teološke fakultete.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1999. 2. izd. Ljubljana: Družina.
- Zulehner, Paul Michael, in Anna Hennesperger.** 2001. »Sie gehen und werden nicht matt« *Jes 40,31: Priester in heutiger kultur*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- . 2001. *Priester im Modernisierungsstress: Forschungsbericht der Studie Priester 2000*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- . 2010. *Wie geht's, Herr Pfarrer?: Ergebnis einer Kreuzundquer; Umfrage: Priester wollen Reformen*. Dunaj: Styria.
- Žajdela, Ivo.** 2012. Cerkev še ni izčrpala vseh možnosti: Pogovor z dr. Brigito Perše iz Pastoralne službe Nadškofije Ljubljana o prihodnosti župnije. *Družina*, 29. 1. <http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/clanek/61-5-NasPogovor-1> (pridobljeno 30. 8. 2014).



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

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.02)

Bogoslovni vestnik 74 (2014) 3, 495—506

UDK: 272-472(438)

Besedilo prejeto: 7/2013; sprejeto: 5/2014

Elżbieta Osewska

Grundsatzprogramm für die Katechese der Kirche in Polen vom 8. März 2010: Kontext und Ursachen

Zusammenfassung: Im Jahr 2010 erfolgte die Novellierung des Programms *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* (Grundlagenprogramm für die Katechese der katholischen Kirche in Polen), welches das Vorläuferprogramm aus dem Jahr 2001 ersetzte. Dieser Vorgang führt immer noch zu Kontroversen. Warum ist das neue Programm *Podstawa programowa katechezy* aus dem Jahr 2010 so andersartig und original? Worin besteht der große Unterschied zwischen dem »alten« (2001) und dem »neuen« (2010) Grundlagenprogramm *Podstawa programowa katechezy*? Worin bestehen die Identität und die Wesensmerkmale des katholischen Religionsunterrichts in Polen? Warum war es so kompliziert, das Grundlagenprogramm *Podstawa programowa katechezy* in dem neuen gesellschaftlich-kulturellen, pastoralen und pädagogischen Kontext zu entwickeln? Wie sollen der Religionsunterricht und die Katechese gestaltet sein und was muss in Erwägung gezogen werden, damit diese auch in einer pluralistischen Gesellschaft noch von Gewicht bleiben? Der Verfasser dieses Artikels bezieht sich auf eine Reihe von Aspekten, die als bedeutend für die Novellierung des Grundlagenprogramms *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* betrachtet werden können.

Schlüsselwörter: Grundlagenprogramm für die Katechese, katholischer Religionsunterricht, Polen

Povzetek: **Temeljni program kateheze katoliške Cerkve na Poljskem z dne 8. marca 2010: kontekst in razlogi**

V letu 2010 je bil uspešno prenovljen program *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* (Temeljni program za katehezo v katoliški Cerkvi na Poljskem), ki je nadomestil prejšnjega iz leta 2001, a to je še vedno problematizirano. Zakaj je program iz leta 2010 *Podstawa programowa katechezy* tako drugačen in izviren? V čem je bistvena razlika med starim (2001) in novim (2010) temeljnim programom *Podstawa programowa katechezy*? V čem sta identiteta in bistvo katoliškega religijskega pouka na Poljskem? Zakaj je bilo tako zapleteno razviti nov temeljni program *Podstawa programowa katechezy* v novem družbeno-kulturnem, pastoralnem in pedagoškem okolju? Kako naj oblikujemo religijski pouk in katehezo in kaj je pri tem treba premisliti, da bo

ta pouk v sodobni pluralni družbi še smiselni in učinkovit? Članek obravnava različne vidike, ki jih smemo imeti za najpomembnejše pri razvoju temeljnega programa *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*.

Ključne besede: temeljni program za katehezo, katoliški religijski pouk, Poljska

Abstract: **The Core Curriculum of Catechesis of the Catholic Church in Poland of 8 March 2010: Context and Causes**

In 2010 an amended Core Curriculum of Catechesis of the Catholic Church in Poland was introduced, which replaced the one of 2001. This procedure is still considered controversial. What makes the Core Curriculum of Catechesis of 2010 so unique and original? What is the difference between the old and new core curriculum? What are the identity and the characteristic features of Catholic religious education in Poland? Why was it so difficult to prepare the core curriculum of catechesis in the new socio-cultural, pastoral and educational context? What should religious education and catechesis be like and what has to be taken into consideration if they are to continue functioning meaningfully in a pluralist society? The author of the article refers to a whole range of aspects, which may be identified as crucial to the amendment of the Core Curriculum of Catechesis of the Catholic Church in Poland.

Keywords: Core Curriculum of Catechesis, Catholic religious education, Poland

Die Novellierung des Grundsatzprogramms *Podstawa Programowa Katechezy Kościoła Katolickiego w Polsce* ruft unter den Katechesen, Seelsorgern, Schulleitern und Eltern viele Befürchtungen, Beunruhigung, Diskussionen und Fragen hervor: Warum werden Änderungen an dem Grundsatzprogramm *Podstawa Programowa Katechezy Kościoła Katolickiego w Polsce* vorgenommen, ist dies wirklich nötig oder gar unerlässlich? Wird nicht zu schnell ein neues Grundsatzprogramm aufgelegt, schließlich haben wir erst im Jahr 2001 neue Programme wie das *Podstawa programowa katechezy* (Grundsatzprogramm für die Katechese) und einen neuen Lehrplan für den Religionsunterricht an den Schulen *Program nauczania religii* erhalten, und damit natürlich auch neue Schul- und Lehrbücher. Häufig wird dazu das Argument der praktischen Finanzierbarkeit angeführt, da das novellierte Grundsatzprogramm *Podstawa programowa katechezy* konsequenterweise auch eine radikale Umstellung der Schulbücher nach sich zieht, und bereits daraus zusätzliche Kosten für die Eltern entstehen. Die Medien schüren die Atmosphäre der Unsicherheit und Unruhe noch weiter, indem sie für gewöhnlich ausgewählte und häufig unwahre Informationen darüber verbreiten, dass der Katechet entweder das Grundsatzprogramm *Podstawa programowa* nicht hat oder dass dieses überhaupt nicht an die schulischen Rahmenbedingungen angepasst ist, und dass es folgerichtig die beste Lösung wäre, die Katechese in das Pfarrheim zurück zu bringen. Darum erscheint es umso wichtiger, dass sich jede in der Katechese engagierte Person auf die so präsentierte Wirklichkeit der Katechese beziehen und wahre Argumente liefern kann.

Es ist wert daran zu erinnern, dass die Umgestaltung des Grundsatzprogramms *Podstawa programowa wychowania przedszkolnego i kształcenia ogólnego* (Grundsatzprogramm für die Vorschulerziehung und die allgemeine Bildung) aus dem Jahr 2009 es notwendigerweise erforderlich machte, auch das Grundsatzprogramm für die Katechese *Podstawa programowa katechezy* neu auszuarbeiten, damit der Religionsunterricht an der polnischen Schule und Vorschule seine Wesensmerkmale und seine Besonderheit bewahren kann und mit der Schul- und Vorschulerziehung korreliert. Dabei geht es vor allem darum, die Kontinuität von Erziehung und Bildung von der Vorschule bis hin zum Abitur so zu erhalten, dass sich die an die Schüler gestellten Anforderungen schrittweise steigern, und das nicht nur im Bereich des erworbenen Wissens sondern ebenso bei der Vervollkommnung der Fähigkeiten und der Ausformung von Grundeinstellungen. Deshalb musste das Grundsatzprogramm *Podstawa programowa katechezy* ebenfalls so geschrieben werden, dass die Bildungsanforderungen klar und deutlich formuliert sind (wir erinnern uns, dass das Vorläuferprogramm *Podstawa programowa katechezy* aus dem Jahr 2001 zwar die Aufgaben des Lehrers enthielt, aber keine Prüfungsstandards festlegte). Auch aus diesem Grund kann man von einer nicht nur inhaltlich sondern auch konzeptionell bedeutenden Veränderung sprechen. Darüber hinaus ist zu betonen, dass das novellierte Grundsatzprogramm *Podstawa programowa katechezy* aus dem Jahr 2010 bereits die Vorschulerziehung und die besondere Katechese für Menschen mit Behinderung berücksichtigt. Die Herabsetzung des Schuleintrittsalters (vom 7. auf das 6. Lebensjahr) und gleichzeitig die beobachtbare geringere emotionale Reife des Kindes in den ersten Jahrgangsstufen machten 2010 eine erneute Ausarbeitung des Grundsatzprogramms *Podstawa programowa katechezy* und des Lehrplans für den Religionsunterricht *Program nauczania religii* vor allem für die ersten Etappen der schulischen Laufbahn erforderlich, wo die Katechese überwiegend in der Initiation in das Sakrament der Buße und Versöhnung sowie in das Sakrament der Eucharistie besteht. Ein weiterer Grund für die Novellierung des Grundsatzprogramms *Podstawa programowa katechezy* ergab sich daraus, dass sich der Lebenskontext der Menschen, an die sich die Katechese richtet, aktuell ebenso drastisch wandelt wie die Menschen sich selbst verändern. Durch die Kommission für Erziehung und Bildung der Polnischen Bischofskonferenz wurde ein Team berufen, das die Novellierung des *Direktoriums für die Katechese der katholischen Kirche in Polen* und des Lehrplans für den Religionsunterricht *Program nauczania religii* aufnahm. Von der 351. Vollversammlung der Polnischen Bischofskonferenz am 8. März 2010 in Warschau wurde das überarbeitete *Direktorium für die Katechese der katholischen Kirche in Polen* angenommen, am 9. Juni 2010 setzte die Kommission für Erziehung und Bildung der Polnischen Bischofskonferenz in Białystok den Lehrplan für den römisch-katholischen Religionsunterricht an Vorschulen und Schulen *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach* in Kraft. Der Verfasser des vorliegenden Artikels war in dem genannten Team insbesondere an der Ausarbeitung der Katechese für Kinder im Vorschulalter maßgeblich beteiligt. Deshalb werden in dem vorliegenden Artikel der Kontext und die Ursachen vorgestellt, die 2010 zu einer Novellierung des Grundsatzprogramms *Podstawa programowa katechezy* geführt haben.

1. **Podstawa programowa wychowania przedszkolnego i kształcenia ogólnego (Grundsatzprogramm für die Vorschulerziehung und die allgemeine Bildung) aus dem Jahr 2009**

Die im Jahr 1999 in Polen begonnene mehrjährige, komplexe und radikale Reform der Programme und Methoden für die didaktisch-erzieherische Arbeit sowie der Strukturen im Schulwesen erforderte als Konsequenz eine begründete Korrektur des Monitorings, der wissenschaftlichen und der gesellschaftlichen Beurteilung (*Podstawa Programowa wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego* 2008). Bei den in Polen noch andauernden Diskussionen um die Ausgestaltung von Lernen und Erziehung lassen sich zwei Tendenzen erkennen. Die erste kennzeichnet sich dadurch, dass die schulische Erziehung in Grenzen wie die bisher verpflichtende Erziehung eingeschlossen und damit das beibehalten werden soll, was bereits ausgearbeitet wurde. Die zweite basiert darauf, Erziehung und Bildung ohne Grenzen zu schaffen, die nach der inneren Unterschiedlichkeit suchen und sich ihr auch bewusst sind (Śliwerski 1998). Von Zeit zu Zeit gewinnt die erste oder die zweite Tendenz mehr Befürworter, was sich in den erscheinenden Veröffentlichungen, aber vor allem an den von den einzelnen Regierungen vorgenommenen Veränderungen im Erziehungssystem wahrnehmen lässt. Es scheint, dass in der Expertengruppe, die das Grundsatzprogramm *Podstawa programowa wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego* aus dem Jahr 1999 ausgearbeitet haben, die zweite Tendenz dominiert hat. Die Expertengruppe aus Vertretern der Wissenschaft Polens, erfahrenen Lehrern, Pädagogen, Konsultanten, methodischen Beratern und Mitarbeitern des Prüfungssystems, die das Projekt des Grundsatzprogramms *Podstawa programowa wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego* ausarbeiteten, bereitete eine vorläufige Version des Projektes vor, die vom 10. April bis zum 20. Juni 2009 einer umfassenden sozialen Konsultation unterzogen wurde. Die Experten analysierten über 2500 Meinungen und Einschätzungen sowie 200 Rezensionen, die Spezialisten der einzelnen Erziehungs- und Bildungsfachbereiche angefertigt hatten.

Das Grundsatzprogramm *Podstawa programowa wychowania przedszkolnego i kształcenia ogólnego* aus dem Jahr 2009 zeigt die Notwendigkeit auf, für die Schüler Chancengleichheit im Rahmen von Bildung und Erziehung zu schaffen. Dabei stellen die Eliminierung von Barrieren und die allmähliche Angleichung der Bildungschancen einen langen Prozess dar, bei dem die öffentlichen Behörden eine erhebliche Rolle spielen sollen: die regionalen und die überregionalen. Die Durchführung dieser Art von Reform steht in enger Verbindung mit vielen Anforderungen an die Lehrer, das entschieden größte Problem besteht jedoch darin, dass gerade an den Dorfschulen Lehrer mit den entsprechenden Qualifikationen fehlen. In der Gruppe der Kinder im Vorschulalter ist die Anzahl derer, die eine Vorschule besuchen, im ländlichen Bereich bedeutend niedriger als in den großen Städten. Ein verhältnismäßig großer Teil der in kleineren Ortschaften lebenden sechsjährigen Kinder hat keinen Zugang zur Vorschulerziehung oder zu Schulen

mit einer sogenannten »nullten Klasse«. Im Hinblick darauf wirkt die programmatische Reform der Vorschulerziehung mit großem Nachdruck darauf hin, die Kinder im Alter von sechs Jahren Zug um Zug in den Erziehungsprozess einzubeziehen und den Kindern im Alter von fünf Jahren eine vorschulische Vorbereitung zugänglich zu machen.

Die zivilisatorischen, gesellschaftlich-kulturellen, politischen und auch die strukturellen Umbrüche führen in der Gesellschaft zu einem neuen Lebensmodell. Es verändert sich das Gefüge der Werte im sozialen und im individuellen Leben, daraus folgt die Modifikation der geplanten und verwirklichten Ziele ebenso wie die Art und Weise des Handelns (Osewska 2005, 47–64; Lombaerts 2002, 165–79; Kwiecieński 2000, 7–12). In diesem Kontext scheinen Niveau und Qualität der Ausbildung der Schüler eher ein gesellschaftliches, staatliches und ökonomisches Problem zu sein, nicht nur ein individuelles oder familiäres. Es wird unabdingbar sein, die Qualität der Arbeit an den Schulen sowohl im Hinblick auf das Individuum als auch im Hinblick auf den gesamten Staat und die zwischenstaatlichen Beziehungen zu verifizieren. Um dies auf glaubwürdige und vergleichbare Weise nachprüfen zu können, führen die Bildungsministerien vieler Staaten landesweite Kompetenztests und objektive Examen durch, die zentral und von unabhängigen Prüfern ausgearbeitet wurden. Ein wesentliches Element der Bildungsreformen in vielen Staaten Europas waren in den letzten Jahren die Reformen der landesweiten Prüfungen, welche die weitere Entwicklung der Schüler in ihrem privaten und beruflichen Leben beeinflussen. Dabei sind die meisten Examen – bis zu fünf – im englischen Bildungssystem vorgesehen, die wenigsten dagegen in Griechenland, wo die Schulausbildung mit lediglich einem Examen abgeschlossen wird. Die Vergleichstests am Ende der zweiten, dritten und vierten schulischen Ausbildungssphase sind auch für die polnischen Schüler vorgesehen, dabei geht es ebenso um bedeutende Veränderungen in der Abiturprüfung.

Der wachsende Bedarf von Arbeitgebern nach Menschen, die ihre Möglichkeiten umfassend ausschöpfen können, führt zu der Notwendigkeit, flexible Beschäftigungsformen einzuführen. Gleichzeitig aber sind die Arbeiter selbst mehr an solchen Formen interessiert, die ihre berufliche Entwicklung, die Sozialleistungen sowie die Individualisierung der Arbeitszeit und des Arbeitsplatzes garantieren (Filipowicz 2004; Woodruffe 2003). Immer häufiger wird als Hauptziel der Schule eine Bildung angegeben, die auf die Bedürfnisse der Wirtschaft des entsprechenden Landes oder aller Länder der Europäischen Union antwortet (Pachociński 2000). Mehrfach nimmt die Ausbildung im Hinblick auf den Bedarf der Wirtschaft entscheidenden Einfluss auf die Bildungspolitik der Staaten. Die wachsende Konkurrenz auf dem Arbeitsmarkt führt zu einer größeren Zahl von Hochschulabsolventen, die gut vorbereitet sind und über Sprachkenntnisse verfügen, die flexibel und nicht selten überqualifiziert sind. Diese angeführten Faktoren beeinflussen auch das Bildungswesen Polens im Hinblick auf die beständige Verbesserung der Ausbildung der Schüler und späteren Arbeitnehmer.

Einen weiteren wichtigen Grund für die Notwendigkeit, das Grundsatzprogramm *Podstawa programowa wychowania przedszkolnego i kształcenia ogólnego*

go zu novellieren, stellen die demographischen Veränderungen dar. Der zwischen 1999 und 2001 in Polen beobachtbare und positive natürliche Geburtenanstieg war jedoch nicht imstande, die negative Auswanderungsrate und die sinkende Bevölkerungszahl auszugleichen. Als Ergebnis des Geburtenrückgangs zwischen 2002 und 2005 und der hohen Auswanderungsrate nahm die Bevölkerungszahl in Polen im Vergleich zu 2001 um über 85 000 ab. Der demographische Faktor gestaltet die gesellschaftliche Nachfrage nach Bildung und Erziehung auf unmittelbare Weise mit. In unserem Land sind seine Auswirkungen vor allem in Hinblick auf die Altersstruktur der Bevölkerung von Bedeutung, was sich in abwechselnden sog. hohen oder niedrigen Geburtsraten ausdrückt, und folglich zu unterschiedlichen Schülerzahlen auf den einzelnen Bildungsebenen führt und wechselnde Herausforderungen an das Bildungssystem stellt. Alle vorher genannten Faktoren zusammen haben die programmatischen Veränderungen im Bereich des Bildungswesens auf allen Ebenen der Ausbildung beeinflusst und damit auch die Neuerungen im Lehrplan für den Religionsunterricht an der Schule.

2. Der neue Lebenskontext der Menschen, an die sich die Katechese richtet

Der gesellschaftlich-kulturelle Kontext, in dem der Adressat der Katechese im 21. Jahrhundert heranwächst, sich entwickelt und seine Identität ausformt, unterscheidet sich erheblich von dem der vorherigen Generation. Globalisierung, gesellschaftlicher und kultureller Pluralismus, einschneidende Veränderungen von Struktur und Funktion der Familie, die mediale Vielfalt, der Fortschritt in Wissenschaft und Technik, Nationalismus und Fundamentalismus, ökonomische Disproportion, Säkularisierung, falsch verstandene Demokratie, die Krise der Metaphysik, eine diesseitsbezogene Lebenseinstellung, ein neuer Zeitbegriff, Fragmentarismus und Auflösungstendenzen im Prozess der Persönlichkeitsbildung, der Lebensführung und der Handlungsweisen stellen Erscheinungen dar, die auf die junge Generation erheblichen Einfluss nehmen.

Da die Postmoderne auch die Grenzen zwischen der im traditionellen Sinn verstandenen Kultur und einer Kultur der Oberflächlichkeit verwischt, unterteilt der Adressat der Katechese im 21. Jahrhundert diese Wirklichkeiten auch nicht mehr, er lässt sich allein von der subjektiven Wahl und von der Präsentation der Medien leiten (Myrdzik, Latocha-Zielińska 2006; Misiaszek 2003; Łomny 1996; Fiske 1991; Morciniec 2006; 2009). Eine globale Kultur, die an jedem Ort der Welt wahrnehmbar ist, wo man Informations- und Kommunikationstechnologie zur Verfügung hat, vervielfältigt die Einflussnahme von großen Konzernen, die sich damit ihre Kundschaft heranziehen (Gwiazda 2000; Bauman 2000; Mojsiewicz 1998, 231–47). Der Slogan »ich kaufe, also bin ich« ersetzt nur zu deutlich die Aufforderung, »zu sein und nicht nur zu haben«. Global agierende Konzerne schaffen eine Logik des Marketings, nach welcher der Besitz von Markenprodukten aus der Werbung die jeweilige Position innerhalb der Peergroup, der Klasse und der Gesellschaft be-

stimmt (Featherstone 1991). Ein Beispiel für eine expansive globale Kultur ist die amerikanische, die von den Fernsehsendern, den Musikkanälen und den Spielen präsentiert wird, wo nicht nur alle Informationen aus amerikanischer Perspektive und als modern dargeboten werden, sondern wo ein amerikanischer Lebensstil lanciert wird, der von der polnischen Anschauung komplett abweicht. Die Vereinigten Staaten von Amerika drängen Produkte der Popkultur, Filme und Massenmedien auf, durchdringen darüber hinaus aber auch die lokale Kultur mit amerikanischem Klima und Kolorit. Eine von Zeit und Raum gelöste globale Kultur nimmt in entscheidender Weise Einfluss auf die Identität des jungen Menschen. Immer häufiger wird die Person, an die sich die Katechese aktuell wendet, von der eigenen historischen, kulturellen und nationalen Identität getrennt und verliert den Erfahrungsschatz der vorherigen Generation. Nicht selten formt sie ihre eigene Identität lediglich wie eine Mischung aus wenig geordneten oder völlig ungeordneten Elementen (Łazarska 2006, 131–9; Melosik 2002; 2001; 1996; 1995; 1989; Gwiazda 2000; Albanese 1999). Zusätzlich führen die Probleme am polnischen Arbeitsmarkt und die Vereinfachungen der Arbeitsaufnahme innerhalb der Europäischen Union zu einer großen Migration von Polen, die so mit der multikulturellen oder sogar interkulturellen Gesellschaft Westeuropas in Kontakt kommen. Dies ruft bei unseren Landsleuten eine kritische Bewertung der eigenen Kultur und Religion ebenso hervor wie eine größere, wenn auch häufig oberflächliche Offenheit für andere Kulturen, Religionen, Lebensstile und Denkweisen (Stala und Osewska 2009; Osewska und Stala 2010; Stala 2012, 41–59; Lombaerts und Pollefeyt 2004; Hume 1994; Dyczewski 2000; Leppert 2000; Wojnar und Kubica 1996). Die auf Polen übertragenen Reflexionen der Erwachsenen wirken auf die Kinder und Jugendlichen in unserem Land zurück. Der intensiv lancierte Subjektivismus des Menschen verursacht, dass sich der junge Mensch von Traditionen, Normen und Grundsätzen frei macht. In der Konsequenz wird das Kind oder der Teenager für sich selbst zum Bestimmer der Normen. Als charakteristisch für die Mentalität des jungen Menschen lässt sich derzeit immer häufiger bemerken, dass er lieber vor der Wahrheit, vom gesunden Menschenverstand und von seiner realen Lebenssituation flieht. Dabei betrügt er sich nur selbst, indem er sich eine subjektive Vision der Realität schafft und sich selbst gegenüber nicht kritisch ist, was letztendlich ins Absurde führt. Ein typisches Anzeichen dafür ist das Funktionieren in zwei Wirklichkeiten, in der realen und der virtuellen. Dadurch wird die virtuelle für den Jugendlichen immer mehr zur »realen« (Lombaerts 2008; 2000; Gatt, Lombaerts, Osewska und Scerri 2004; Osewska 2003; Wallace 2001).

Zweifellos besteht eine deutliche Herausforderung an die moderne Katechese ebenso in der Vielzahl und der Unterschiedlichkeit der Vorschläge, mit denen Kirchen, religiöse und pseudoreligiöse Bewegungen und Gruppen aufwarten. Aktuell kann der Mensch, an den sich die Katechese richtet, die Haltung eines wählrischen Kunden einnehmen und aus den religiösen Angeboten das Geeignete aussuchen. Der religiöse Pluralismus verursacht insbesondere bei den Jugendlichen ein Gefühl von großer Verwirrtheit und Verlorenheit, da ihnen alle zugänglichen religiösen Vorschläge als ähnlich und wenig überzeugend erscheinen. Ge-

rade heute kann der junge Mensch nur schwer entscheiden, welche der religiösen Angebote er annehmen und welche er zurückweisen soll (Ziebertz 2003).

Eine weitere aktuelle Herausforderung stellt auch die Integration der Katechese mit den unterschiedlichen Lebensperspektiven ihrer Adressaten dar, die sich zusammen mit den neuen Vorschlägen der Medien oder der Mode beständig wandeln. Von besonderer Bedeutung ist es dabei, dass sich die Beziehung des Schülers zur religiösen Wirklichkeit verändert, dass er sich von der Religion distanzieren, die Religion nur als eines von vielen Angeboten behandelt, die Glaubwürdigkeit der Religion abwägt, sie als flüchtig, provisorisch und für das Leben in der heutigen Zeit wenig bedeutungsvoll betrachtet. Ebenso lässt sich immer häufiger ein »Abgrund« bemerken zwischen dem Christentum, das die offizielle Lehre der Kirche vorstellt, und dem persönlichen und individuellen Christentum, das die einzelnen Mitglieder der Kirche repräsentieren (Stala 2010; Skreczko 2011).

Der junge Mensch, an den sich die Katechese im 21. Jahrhundert richtet, erfährt auch eine essenzielle Dissonanz zwischen Religion und Kultur sowie zwischen Glauben und Leben. Falls die Religion in Begriffen ausgedrückt wird, die dem Jugendlichen unverständlich und seiner Kultur völlig fremd sind, dann bleibt sie entbehrlich und ohne Bezug zur Realität der modernen Kultur. Wenn der Glaube als Zugabe zur menschlichen Existenz dargestellt wird, dann kann er mit Leichtigkeit abgelehnt werden, da er lediglich ein zusätzliches Element ist, das keinerlei Einfluss auf das tägliche Leben des Menschen hat. Daher stellt es für viele, insbesondere für die jungen Christen ein großes Problem dar, den Glauben mit ihrem Leben und ihrer Kultur in Einklang zu bringen. Denn es kommt ihnen so vor, dass diese völlig unterschiedlichen Welten angehören, die untereinander nicht verbunden sind. Auf der einen Seite steht die Welt der Religion und des Glaubens, auf der anderen die des Lebens und der modernen Kultur. In diesem Kontext muss die Katechese den jungen Menschen dabei unterstützen, seine persönliche und religiöse Reife auszuformen, um sich adäquat darauf vorzubereiten, in einer sich ständig wandelnden Gesellschaft zu leben. Darüber hinaus soll ihn die Katechese zu intellektuellem Suchen und Denken bewegen, und folglich auch zu der Bereitschaft, christliche Entscheidungen und Verpflichtungen anzunehmen. Daher ist heute eine Katechese unabdingbar, die ihre Adressaten im Glauben festigt, diese zur Suche und zu inspirierender Reflexion ermuntert sowie in ihnen das Gefühl aufbaut, dass sie für die kontinuierliche Weiterbildung in ihrem christlichen Leben verantwortlich sind (Misiaszek 2002; Purnell 1985).

Unter Berücksichtigung der gewaltigen kulturellen, gesellschaftlichen und religiösen Umbrüche zeichnen die Autoren des Grundsatzprogramms *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* aus dem Jahr 2010 ein genaues Bild des Schülers, der in der heutigen Zeit am Religionsunterricht oder an der Katechese teilnimmt, und öffnen sich dessen Bedürfnissen und Erwartungen. Allmählich zeigen sich verschiedenartige Initiativen der Kirche hinsichtlich des jungen Menschen, die diesem bei seiner Suche unter die Arme greifen und für die Person Jesu Christi und Seine Gemeinschaft aufschließen.

3. Die Integration der Lerninhalte und die Kompetenzorientierung

Die vorgeschlagene Umgestaltung des Grundsatzprogramms *Podstawa programowa wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego* gründet vor allem im Ersatz von deklarativ festgelegten Lerninhalten, die in der Schule unterrichtet werden sollen, durch einen genau definierten Bereich an Wissen und Fähigkeiten, die dem Schüler am Ende der jeweiligen Bildungsetappe abverlangt werden. Dank dessen werden die Lerninhalte deutlich besser präzisiert. Das Grundsatzprogramm *Podstawa programowa wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego* wird die Grundlage für die Durchführung der Prüfungen im letzten Jahr der Grundschulzeit, zum Abschluss der Gymnasialzeit (Sekundarstufe I) und zum Abitur bilden. Neben den Vorteilen der exakten Bestimmung der Kenntnisse und Fähigkeiten, die der Schüler in jeder Bildungsphase als Kompetenzen erwirbt, besteht das Ziel vor allem darin, die Qualität der Bildung zu verbessern und einen durch das Programm insgesamt zusammenhängenden Bildungsprozess zu erreichen, der an die Möglichkeiten und die individuellen Bedürfnisse der Schüler angepasst ist. Die Ausformulierung des Grundsatzprogramms *Podstawa programowa wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego* in einer Sprache, die sich an den Kompetenzen orientiert (die übergeordneten Leitlinien und die Bildungsziele sind im jeweiligen Bereich als allgemeine Leistungsanforderungen formuliert, folglich sind die Lerninhalte und die erwarteten Fähigkeiten als Anforderungen in ausführlicher Form ausgearbeitet), stellt auch den ersten Schritt dar, die Empfehlungen des Europäischen Parlaments und des Europarats vom 23. April 2008 umzusetzen, im europäischen Rahmen eine lebenslange Qualifizierung der Schüler einzuführen.

Die Autoren des kirchlichen Grundsatzprogramms *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* aus dem Jahr 2010 verwiesen bei der Vorbereitung der Novellierung auch auf die Notwendigkeit einer programmatischen Kohäsion. Darüber hinaus soll der Adressat der Katechese richtiggehend und schrittweise darauf vorbereitet werden, die christliche Berufung zu entdecken und zu verwirklichen, was die Weitergabe des Wissens verlangt und nicht so sehr dessen Wiederholung auf den unterschiedlichen Bildungsniveaus. Wenn die Fähigkeiten und die Ausgestaltung einer christlichen Lebenseinstellung ganz allmählich vertieft und zur Vervollkommenung gebracht werden, dann wird die Arbeit der Katecheten in bedeutendem Umfang erleichtert. »Das Grundsatzprogramm *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* führt die gleichbedeutenden Ziele der Katechese mit den allgemeinen Anforderungen zusammen. Sie bezeichnen die allgemein formulierten Effekte der religiösen Bildung, die im Rahmen des Religionsunterrichts der jeweiligen Bildungsetappe zu erreichen sind. Den katechetischen Zielen – den allgemeinen Leistungsanforderungen entsprechen die Lerninhalte – die ausführlichen Anforderungen. Sie schaffen einen Katalog für das Wissen und die erwarteten Fähigkeiten, die sich der Schüler in der jeweiligen Bildungsetappe aneignen und über die er verfügen können soll. Die Verbindung der Kenntnisse mit den Leistungen soll davor bewahren, in Enzyklopädismus zu geraten,

der in einer immensen Flut an Informationen besteht, die jedoch untereinander wenig verknüpft sind und sich nicht auf die Erfahrungen und die Leistungsfähigkeit des Schülers beziehen« (Direktorium 2010, 13).

Sechs Jahre Unterricht an der Grundschule und drei am Gymnasium (Sekundarstufe I) werden ergänzt durch ein programmatisch mit der Grundschule verknüpft und verpflichtendes Vorschuljahr und durch die Fortsetzung der allgemeinen, einheitlichen Schulzeit an einer auf das Abitur vorbereitenden Schule. Dies bedeutet auch die Realisierung des Religionsunterrichts mindestens von der verpflichtenden Vorschulphase, also für die fünfjährigen Kinder, bis hin zur abiturvorbereitenden Sekundarstufe II (Załącznik 2009, 4).

In einer sich beständig verändernden Gesellschaft haben die angeführten Postulate, falls sie entsprechend an die schulische Umgebung adaptiert werden, eine große Chance auf Erfolg. Die Begriffe »Integration der Lerninhalte« und »Kompetenzorientierung« sind stets im Kontext des Begriffs von der »Person« zu verstehen, da die Person alles vereinigt und dem Körper, der Psyche und der geistigen Dimension letztendlich ihren Sinn verleiht. Der Mensch gewinnt persönliche Bereicherung dadurch, dass ihn andere Personen auf dem Weg seiner Entwicklung begleiten, während derer er sich bewusst wird, dass sein letztendlicher Sinn darin besteht, aus sich selbst heraus in den Kontakt mit sich selbst, mit seinem Nächsten und mit Gott zu treten. Deshalb soll der schulische Religionsunterricht von Anfang an mit dem gesamten Lern- und Erziehungsprozess in der Schule verknüpft sein. Dies verstehen die Verfasser des novellierten Grundsatzprogramms *Podstawa programowa katechezy* sehr gut, denn sie geben genaue Hinweise zur Korrelation des Religionsunterrichts mit der schulischen Bildung im Allgemeinen (Direktorium 2010, 33–5). Aus den Grundsätzen der Autoren des Grundsatzprogramms *Podstawa programowa katechezy* aus dem Jahr 2010 lässt sich auch die Sorge um diejenigen Adressaten der Katechese herauslesen, die im Hinblick auf Erziehung und Bildung besondere Bedürfnisse haben, die den schulischen Anforderungen nicht immer gewachsen sind, aber ebenso um die begabten Schüler, deren Interesse zu wecken und deren Fähigkeiten zu entfalten sind. Als äußerst positiv ist zu vermerken, dass der Akzent auf dem erzieherischen Aspekt der Bildung liegt.

Daneben soll daran erinnert werden, dass die Schule nie das einzige Umfeld für die katechetische Bildung ist und sein wird, darum verweisen die Autoren des novellierten Grundsatzprogramms *Podstawa programowa katechezy* auf die Notwendigkeit der Zusammenarbeit aller katechetischen Umgebungen. Denn das erzieherische Einwirken muss kohärent sein und auf festgelegten Grundsätzen basieren, die zu klar definierten Zielen führen, es muss die Besonderheiten der jeweiligen Entwicklungsphase der Schüler, deren Bedürfnisse, Kompetenzen und Interessen berücksichtigen. Das gemeinsame Ziel der Zusammenarbeit bei Erziehung und Bildung muss darin bestehen, die Adressaten der Katechese auf die Teilnahme am Leben der Familie, der Gesellschaft, der Kirche und des Volkes richtiggehend vorzubereiten (Mastalski 2005; Bilicka 2009; Duksa 2007; Małkosa 2009).

4. Schluss

Das novellierte kirchliche Grundsatzprogramm *Podstawa programowa katechezy* aus dem Jahr 2010 umfasst die psychologische Charakteristik von Schülern in den einzelnen Erziehungs- und Bildungsphasen von der Vorschule bis hin zum Abitur, die katechetischen Ziele - die allgemeinen Leistungsanforderungen, die Aufgaben des Religionslehrers, die Lerninhalte - die Kompetenzorientierung, empfohlenen Rahmenbedingungen und Formen der Realisierung, eine Auflistung der Lerninhalte - die ausführliche Beschreibung der Anforderungen in den anderen Schulfächern, was der Korrelation des Religionsunterrichts mit der allgemeinen schulischen Erziehung dienlich ist, sowie Hinweise für die Zusammenarbeit der grundlegenden Umfelder der Katechese (*Direktorium* 2010, 11–2). Dies erleichtert nicht nur die Arbeit der Verfasser und Herausgeber von Schulbüchern für den Religionsunterricht sondern ebenso die der Katecheten selbst.

Referenzen

- Albanese, Catherine.** 1999. *America Religious and Religion*. Belmont: Wadsworth Pub.
- Bauman, Zygmunt.** 2000. *Globalizacja*. Warszawa: PIW.
- Bilicka, Beata.** 2009. *Kościół w polskich katechizmach i podręcznikach do nauki religii dla dzieci i młodzieży w latach 1945–2001*. Toruń: Wydawnictwo naukowe UMK.
- Direktorium für die Katechese der katholischen Kirche in Polen** [Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce]. 2010. Kraków: WAM.
- Duksa, Piotr.** 2007. *Strategie skuteczności szkolnego nauczania religii w Polsce: Studium pedagogicznoreligijne w wymiarze interdyscyplinarnym*. Olsztyn: Hosianum.
- Dyczewski, Leon.** 2000. Tożsamość społeczno-kulturowa w globalizującym się świecie. *Kultura i Społeczeństwo* 1:27–42.
- Featherstone, Mike.** 1991. *Consumer Culture and Postmodernism*. London: SAGE.
- Filipowicz, Grzegorz.** 2004. *Zarządzanie kompetencjami zawodowymi*. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.
- Fiske, John.** 1991. *Understanding Popular Culture*. London: Routledge.
- Gatt, Saviour, Herman Lombaerts, Elżbieta Osewska und Alan Scerri.** 2004. *Catholic Education, European and Maltese Perspectives: Church School's response to future challenges*. Floriana: The Sekretariat for Catholic Education of the Archdiocese of Malta.
- Gwiazda, Adam.** 2000. *Globalizacja i regionalizacja gospodarki światowej*. Toruń: Adam Marszałek.
- Hume, Basil.** 1994. *Remaking Europe: The Gospel in a Divided Continent*. London: SPCK.
- Jackson, Robert.** 2004. *Rethinking Religious Education and Plurality*. London-New York: Routledge Falmer.
- Kwieciński, Zbigniew.** 2000. Pedagogika i edukacja wobec wyzwania kryzysu i gwałtownej zmiany społecznej. In: Zbigniew Kwieciński, Hrsg. *Alternatywy myślenia o/dla edukacji*, 7–12. Warszawa: Instytut Badań Edukacyjnych.
- Łazarska, Danuta.** 2006. Uczeń jako odbiorca kultury medialnej. In: Barbara Myrdzik und Marzena Latocha-Zielińska, Hrsg. *Kultura popularna w szkole: Pobłażliwe przyzwolenie czy autentyczny dialog*, 131–9. Lublin: UMCS.
- Leppert, Roman.** Hrsg. 2000. *Edukacja w świecie współczesnym*. Kraków: IMPULS.
- Lombaerts, Herman, und Didier Pollefeyt.** 2004. *Hermeneutics and Religious Education*. Leuven-Paris-Dudley: Peeters.
- Lombaerts, Herman.** 2000. Komunikacja wiary dzisiaj. In: Stanisław Dziekoński, Hrsg. *Komunikacja wiary w Trzecim Tysiącleciu*, 25–39. Olecko: UKSW.
- . 2002. Edukacja z perspektywy europejskiej. *Horyzonty Wychowania* 2: 165–79.
- . 2008. ICT jako główne wsparcie globalnego świata i globalnego środowiska edukacyjnego. In: Aleksandra Bałoniak und Jan Szpet, Hrsg. *Między tradycją a współczesnością*, 73–90. Poznań: św. Wojciech.
- Łomny, Zygmunt.** 1996. *Człowiek i edukacja wobec przemian globalnych*. Radom: Uniwersytet Opolski.

- Mąkosa, Paweł.** 2009. *Katecheza młodzieży gimnazjalnej w Polsce: Stan aktualny i perspektywy rozwoju*. Lublin: KUL.
- Mastalski, Janusz.** 2005. *Szkolne interakcje zaburzające skuteczne wychowanie*. Kraków: PAT.
- Melosik, Zbyszek.** 1989. Edukacja skierowana na świat – ideał wychowawczy XXI wieku. *Kwartalnik Pedagogiczny* 3: 159–73.
- . 1995. *Postmodernistyczne kontrowersje wokół edukacji*. Toruń-Poznań: Edytor.
- . 1996. Edukacja globalna: nadzieje i kontrowersje. In: Teresa Jaworska und Roman Leppert, Hrsg. *Wprowadzenie do pedagogiki*, 47–58. Kraków: IMPULS.
- . 2001. Młodzież i styl życia: paradoksy pop-tożsamości. In: Zbyszek Melosik, Hrsg. *Młodzież, styl życia i zdrowie*, 11–58. Poznań: WOLU-MIN.
- . 2002. Globalny nastolatek. (Re)konstrukcje tożsamości w ponowoczesnym świecie. *Horyzonty wychowania* 3: 135–49.
- Misiażek, Kazimierz.** 2002. Dorosły w procesie ewangelizacji i katechezy. In: Kazimierz Misiażek, Hrsg. *Katecheza dorosłych we wspólnocie Kościoła*. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- . 2003. Katecheza i kultura. In: Józef Stala, Hrsg. *Wybrane zagadnienia z katechetyki*, 19–71. Tarnów: Biblos.
- Mojsiewicz, Czesław.** 1998. Problemy globalne ludzkości. In: Włodzimierz Malendowski und Czesław Mojsiewicz. Hrsg. *Stosunki międzynarodowe*, 231–47. Wrocław: Atła.
- Morciniec, Piotr.** 2006. Sens cierpienia czy jakość życia? Jana Pawła II nauczanie o fundamentalnych wartościach. In: Antoni Bartoszek, Hrsg. *Poszukiwaniu sensu cierpienia: Dialog interdyscyplinarny*, 181–95. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- . 2009. *Bioetyka personalistyczna wobec zwłok ludzkich*. Opole: Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Myrdzik, Barbara, und Małgorzata Latocha-Zielińska, Hrsg.** 2006. *Kultura popularna w szkole. Pobłażliwe przyzwolenie czy autentyczny dialog*. Lublin: UMCS.
- Nowak-Far, Artur.** 2000. *Globalna konkurencja*. Warszawa. Poznań: PWN.
- Osewska, Elżbieta, und Józef Stala, Hrsg.** 2010. *Religious Education / Catechesis in the Family: A European Perspective*. Warszawa: UKSW.
- Osewska, Elżbieta.** 2003. Modele komunikacji interpersonalnej i ich znaczenie dla katechezy. In: Józef Stala, Hrsg. *Wybrane zagadnienia z katechetyki*, 111–39. Tarnów: Biblos.
- . 2005. L'educazione oggi in un'Europa diversificata. In: Flavio Pajer, Hrsg. *Europa, scuola, religioni: Monoteismi e confessioni cristiane per una nuova cittadinanza europea*, 47–64. Torino: SEI.
- Pachociński, Ryszard.** 2000. *Współczesne systemy edukacyjne*. Warszawa: IBE.
- Podstawa Programowa wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego.** 2008. In: Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 23 grudnia 2008 roku w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. *Dziennik Ustaw*, 15 stycznia 2009. 4:17.
- Purnell, Patrick.** 1985. *Our Faith Story: Its Telling and Its Sharing; An Education in Faith*. London: Collins.
- Skreczek, Adam.** 2011. *Rola Kościoła katolickiego w kształtowaniu kultury pedagogicznej rodziców w Polsce*. Białystok: Trans Humana.
- Śliwerski, Bogusław.** 1998. *Współczesne teorie i nurty wychowania*. Kraków: IMPULS.
- Stala, Józef, und Elżbieta Osewska.** 2009. *Anders erziehen in Polen. Der Erziehungs- und Bildungsbegriff im Kontext eines sich ständig verändernden Europas des XXI. Jahrhunderts*. Tarnów: Biblos.
- Stala, Józef.** 2010. *W kierunku integralnej edukacji religijnej w rodzinie: Próba refleksji nad nauczaniem Jana Pawła II w kontekście polskich uwarunkowań*. Tarnów: Polihymnia.
- . 2012. Der Mensch als Person: Die bestimmende Grundlage für Johannes Paul II. in seinem Bild von der Familie. *The Person and the Challenges* 2:41–59.
- . 2012. Die Transzendenz als bestimmendes Merkmal der Person in der Anthropologie und der Pädagogik Johannes Pauls II. *The Person and the Challenges* 1:61–75.
- Wallace, Patricia.** 2001. *Psychologia Internetu*. Poznań: Rebis.
- Woodruffe, Charles.** 2003. *Ośrodki oceny i rozwoju. Narzędzia analizy i doskonalenia kompetencji pracowników*. Kraków: Oficyna Ekonomiczna.
- Załącznik Nr 4 do Rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 23 grudnia 2008 roku w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół.** 2008. *Dziennik Ustaw*, 2009. 4:17.
- Ziebertz, Hans-Georg.** 2003. *Religious Education in a Plural Western Society: Problems and Challenges*. Münster: Lit Verlag.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 74 (2014) 3, 507—520

UDK: 159.964

Besedilo prejeto: 3/2014; sprejeto: 6/2014

Christian Gostečnik, Robert Cvetek, Tanja Repič Slavič in Tanja Pate **Nove dimenzije analize**

Povzetek: Odnos med posameznikom in analitikom velja v sodobnih psihoanalitičnih teorijah in analizah za najtemeljnejše sredstvo zdravljenja. Zato je tudi eden najbolj ključnih fenomenov psihoanalize in nič čudnega torej, da je že od vsega začetka predmet največjega zanimanja in tudi največjih kontroverznosti. V sodobnosti psihoanalizi pa ta odnos pomeni tudi jedro sakralnosti oziroma sakralnega prostora, ki ga vzajemno ustvarjata tako analitik kakor tudi posameznik, ko pride na analizo.

Ključne besede: sakralni odnos, milost, psihoanaliza, odrešenijski proces

Abstract: **New Dimensions of Psychoanalysis**

The relationship between the individual client and the psychoanalyst is the most fundamental means of treatment, according to modern psychoanalytical theories and analyses, which is why it constitutes one of the key phenomena of psychoanalysis. It is therefore not surprising that it has been the object of utmost interest and controversy from the very outset. However, this relationship also represents in modern psychoanalysis the core of the sacral space that is mutually created by both the psychoanalyst and the individual client who comes for an analysis.

Key words: sacral relationship, grace, psychoanalysis, salvific process

Analitični odnos med psihoanalitikom in posameznikom v analizi je vedno zaposloval analitične teoretike, v zadnjem času pa je postal tudi bistveni predmet kliničnega raziskovanja. Res je, da se tako definicija tega odnosa kakor tudi najrazličnejše analitične klinične prakse, povezane s tem odnosom, nenehno spreminjajo. Tudi sam odnos se je znotraj terapevtske tehnike notranje preoblikoval in se kaže v različnih oblikah, zato vsako posploševanje te kompleksne konceptualne zgodovine lahko pomeni pretirano poenostavitev. Lahko pa z zanesljivostjo opazimo, da gre glavni trend razumevanja in razvoja analitskega odnosa vedno bolj v smeri realnega, dejanskega odnosa (Cooper 2000, 43–4; DeYoung 2003, 37–8; Maroda 2010, 60–1; Mitchell, 1988; 66–75; 2002, 79–82; Stern 2010, 113–9; Scharff in Scharff 2014, 97–112). Lahko bi celo rekli, da gre sodobni trend vedno bolj v smeri dialoškega odnosa, in to predvsem dialoga med notranjepsihičnimi mentalnimi, v zadnjem času pa tudi organskimi vsebinami med posameznikom in analitikom (Bruschweiler-Stern idr. 2010, 50–72; Siegel 2011, 37–45; Scharff in

Scharff 2014, 63–72). Drugače pa je bil ta odnos vedno zelo pomemben, le da je na začetku razvoja psihoanalize veljal zgolj kot spodbuda za ponovitev in oživitvev oziroma ozdravitev spomina na podlagi transferja (Mitchell 1988, 17–32; Schore 2012, 79–92).

1. Arheologija starih odnosov

Vsa tega od nas je več ali manj globoko zaznamovala preteklost, predvsem naša osebna preteklost, ki je lahko v nas še vedno zelo živa. Pri tem pa moramo nujno omeniti, da lahko preteklost povsem nezavedno deluje na našo sedanjost, in to pri naših dejanjih, odločanjih, čutenjih in načinih razmišljanja, ki jih kompleksnost preteklosti lahko zelo globoko zaznamuje, globoko pa zaznamuje tudi sedanjí odnos med posameznikom in analitikom. Glede na analitično prepričanje se prav v tem odnosu skrivajo kali psihoorganskega zdravljenja (Bruschweiler-Stern idr. 2010, 213; DeYoung 2003, 187; Maroda 2010, 37–40; Mitchell 1988, 39–43; 2002, 96; Siegel 2011, 146; Stern 2010, 139–143), ki obenem pomeni povsem nov začetek; za to pa je potrebna odrešenijska milost, ki se deli v sakralnem prostoru odnosa med analitikom in posameznikom. Torej je povsem razumljivo, da se nam prav tu zastavlja zelo ključno vprašanje, to je: kaj sestavlja ta na novo formulirani in na novo konceptualizirani odnos.

Odgovori na to vprašanje so bili v zgodovini psihoanalize zelo raznoliki, povzemimo jih pa v trditvi Fairbairna (1958, 32–40), ki predpostavlja, da lahko posameznik v analitskem odnosu prekine svojo zvezo s »slabim doživetji in osebami« (velikokrat krojijo samo jedro patologije) in ustvari nov odnos, če seveda doživi analitika in odnos z njim kot nekaj »drugačnega in dobrega«. Temu sodobnemu trendu sledi tudi relacijska družinska paradigma, ki upošteva preteklost in se nanjo zelo opira, vendar je za to teorijo in terapijo preteklost pomembna predvsem zato, da v njej odkrije vir psihičnih zapletov, v katere so vpeti temeljni afekti in preostale organske vsebine – kot posledica tega v obrambo proti tem bolečim občutjem – tudi afektivni psihični konstrukti. Kar relacijsko družinsko terapijo zares zanima, je sprememba v sedanjosti. Z drugimi besedami, relacijska družinska terapija skuša ustvariti tudi nekaj drugačnega, novega, in to vsekakor na temelju odnosa analitik – posameznik, ki je v marsičem lahko ponovitev preteklih pomembnih odnosov z drugimi. Pri tem pa bo moral analitik najprej postati instrument prenosa starih odnosov, ustvariti sakralni prostor, prek katerega se bodo pretakale vse bistvene psihoorganske vsebine posameznika in njegovih bolečih odnosov (Goštečnik 2012, 166; 2013, 42).

1.1 Nove dimenzije odnosov

Zanesljivostjo lahko torej trdimo, da se relacijski analitiki različnih šol strinja – jo v prepričanju, da mora analitik postati nosilec in ustvarjalec novega doživetja, ki naj bi bilo ustvarjeno v odnosu s posameznikom. Pri tem je bistveno, da analitik najprej doseže oziroma doživi posameznika v boleči arheologiji njegovih

preteklih odnosov in mu pomaga, da zraste iz teh starih okopov (Mitchell 2002, 75). V tem oziru se različne analitične šole med seboj zelo razlikujejo. Najbolj zahteven je v tem smislu odgovor razvojne teorije oziroma psihologije jaza (Kohut 1984, 139; Winnicott 1988, 273), ki predpostavlja, da je bistvenega pomena temeljni odnos z materjo, ki zadovolji otrokove potrebe; s tem v zvezi mora biti tudi analitikova naloga, da s svojim empatičnim odnosom nadomesti zamujeno (Clulow 2005, 89–93; DeYoung 2003, 79; Mitchell 1988, 264–6; 2002, 123; Siegel 2011, 87–91). Relacijska družinska paradigma tej postavki bistveno dodaja, da mora biti odnos med posameznikom in analitikom ne le spoštljiv in empatičen, ampak naj nosi tudi elemente preobrazbe, to pomeni, da mora analitik prvenstveno začitati posameznikove organske senzacije in njegove afektivne vsebine in jih regulirati, kajti šele tako bo lahko res ponudil možnost sakralnosti in odrešenja čustveno-organskih zapletov (Gostečnik 2010; 2011; 2012; 2013). Zato mora ustvariti tudi možnosti za različne razsežnosti odnosov, ki zaznamujejo posameznikov afektivni, pa tudi njegov organski svet v celotnem življenjskem krogu, saj le tako posameznik lahko doživi nekaj novega, nekaj presežnega in sakralnega.

S stališča relacijske družinske paradigme torej lahko trdimo, da analiza ni samo »nadomeščanje manjkajočih izkustev« iz zgodnjega razvoja, ampak sakralni odnos med analitikom in posameznikom oziroma sakralni prostor, v katerem analitik in posameznik ustvarjata bolj kompleksne, bogatejše in bolj odrasle vrste odnosov, ki omogočajo večjo funkcionalnost (Siegel 2013, 77; DeYoung 2003, 127; Maroda 2010, 134; Mitchell 2002, 31–3). V relacijski družinski paradigmi tudi ne govorimo in ne razumemo, da je posameznik zamrznjen oziroma razvojno blokiran (Clulow 2005, 129), ampak aktivno, velikokrat nezavedno sodeluje v sistemu odnosov z drugimi in na tej podlagi odigrava temeljno funkcijo vzdrževanja sistema, obenem pa na ta način tudi ohranja odnose z drugimi. Narediti nekaj novega v relacijskem družinskem odnosu pomeni temeljno prekinitev starega načina delovanja in nikakor zgolj izpolnitev zablokiranih in neuresničenih želja in potreb, zato je tudi analitik v tem kontekstu aktivni soudeleženec analitičnega procesa. Analitikovo doživljanje, na primer njegove telesne senzacije, kontratransferna občutja itd., je bistvenega pomena, zato je analitikova naloga predvsem v tem, da vedno znova empatično spremlja, kaj se dogaja v njem samem, spremlja pa tudi posameznika, interpretira in povezuje sedanje vedenje, čutenje in način razmišljanja s temeljnimi afekti, s psihoorganskimi stanji in s telesnimi senzacijami, ki regulirajo vedenje, čutenje in razmišljanje v sedanjosti (Cvetek 2009; Repič 2008; Gostečnik 2010; 2011; 2013; Schore 2003; 2012; Siegel 2007; 2013).

To je milostni trenutek, v katerem oba, tako analitik kakor posameznik, ustvarjata sakralno intimo medosebnega odnosa, v katerem je prostor za spremembo. Tako analitik v relacijski družinski paradigmi postane nosilec novega, a to se lahko pokaže le v psihičnem prostoru med jazom in drugim (Mitchell 2002, 157), v katerem je analitik nosilec sakralnosti, in to šele tedaj, ko posameznika v polnosti doživi v njegovih stiskah in zapletih. Relacijska družinska paradigma v tem kontekstu slika odraslega posameznika kot tistega, ki obnavlja stare načine vedenja, ker mu to edino omogoča odnos z drugimi (Gostečnik 2012, 304). Nov družinski sis-

tem, ki ga takšen posameznik ustvari, je zato v veliki meri ponovitev starega temeljnega afekta. Ta afekt je vladal v izvorni družini, saj samo ta obljublja možnost odnosa z drugimi. Pri tem procesu je potreben tudi milostni trenutek odrešenjskega posega, ki šele v polnosti omogoča preobrat v posameznikovem življenju. Vsekakor pa tu lahko in vedno sodelujejo tudi organske komponente, na primer peti in šesti čut, ki s svojimi receptorji vedno znova opozarjajo posameznika na sorodne tipe oseb, kakor jih je že nekoč srečal v mladosti in s katerimi ponavlja stare zgodbe (Schore 2003, 79–103; 2012, 73–5). Podobno se lahko zgodi tudi v odnosu med analitikom in posameznikom, ko lahko posameznik na podlagi telesnih senzacij doživi nekatere vidike iz svoje preteklosti, in lahko rečemo, da se šele tedaj terapija v polnem pomenu začne (Gostečnik 2005; 2010; 2011; 2012; 2013); to vsekakor imenujemo milostni čas, v katerem je možen nov začetek.

1.2 Zaplet v starševstvu

Razvojne teorije, ki trdijo, da je odrasli v bistvu frustriran otrok (Kohut 1984, 34; Winnicott 1988, 44–6; Clulow 2005, 29–37), otrok, čigar razvojne potrebe niso bile izpolnjene in ki zato ostaja na stopnji, na kateri so bile njegove potrebe neizpolnjene, in je zato zablokiran oziroma zamrznjen na tej določeni razvojni stopnji; skratka, govorimo o teorijah blokade, blokade, ki zavira zdrav razvoj (Winnicott 1988, 22–7; Clulow 2005, 127–9). Te teorije predpostavljajo, da je ta posameznik v bistvu še nekonflikten, saj je žrtev teh zgodnjih neuresničenih razvojnih potreb. Z drugimi besedami, njegove potrebe in želje niso v jedru asocialne in ne vodijo neizogibno v konflikt s socialnim okoljem (Mitchell 2002, 159–62). Ti avtorji še nadalje trdijo, da so razvojne potrebe teh posameznikov potrebe, ki so bile neuresničene in so že po definiciji socialne: kar iščemo, je neke vrste odnosnost. Če interpersonalno okolje daje možnost za odnosnost, v njem ni konflikta; če ni takšne možnosti, pa to ni konflikt, ampak deprivacija (DeYoung 2003, 237; Mitchell 1988, 39–42; 2002, 77–9; Siegel 2011, 211; Stern 2010, 131–3) oziroma umanjkanje zdravega, funkcionalnega in ljubečega okolja – kakor trdijo razvojne teorije –, v katerem bi lahko otrok razvil svoje sposobnosti (Siegel 2011, 213–7). Še več, to je temeljno prikrajšanje za uresničitev potreb po sprejetosti, po hotenosti in po temeljni pripadnosti (Clulow 2005, 57–63).

Zelo podroben in natančen študij razvojnoblokadnih teorij nas najprej privede do Winnicotta (1988, 52–6), ki te teorije najbolj jasno oriše, in to na temeljnem razlikovanju med željami in potrebami. Želje izhajajo iz nagonskih impulzov in lahko prihajajo v nasprotje s socialno realnostjo; če niso zadovoljene, so lahko potlačene in preoblikovane v navidezno zadovoljitev. Potrebe so razvojna nujnost; otrok zahteva točno določene vrste starševstva, da lahko pridobi nujna doživljanja za svoj razvoj. Če jih starši zagotovijo, se otrok dalje razvija, če pa ne, otrok obstane v neki razvojni fazi (Clulow 2005, 22–7). Podobno je tudi v analizi, trdi Winnicott (1988, 233–5): če analitik ne ponudi novih relacijskih možnosti, posameznik ne more razrešiti razvojnih blokad. Tu ni govor o zadovoljevanju impulzov, ampak je pomembno vprašanje, kako doseči za jaz nujno potrebna doživetja. Resna psihopatologija je v Winnicottovem (1988, 53–6) smislu tako vedno rezultat neprimer-

ne skrbi staršev, saj so vprašanje otrokovih neizpolnjenih potreb, ki jih Winnicott (1988, 77–83) imenuje deficitna bolezen okolja, medtem ko starši, ki so uglašeni na otrokove potrebe, pomagajo otroku, da se neovirano razvija (Winnicott 1960; 1971; 1988). Pri psihopatologiji pa govorimo o izrecnem prikrajšanju (deprivaciji) in zanemarjenosti ali celo izropanosti.

Tako lahko na podlagi teh teorij trdimo, da primerno in zadovoljivo starševstvo ustvari trajno notranjo harmonijo in ravnotežje. Odrasli lahko vzpostavi zdrav odnos s partnerjem, formira pa tudi druge pomembne osebne odnose brez erotičnega elementa in deluje kot aktivna in spontana osebnost, osvobodjena strahov, ki bi jo blokirali. Te vrste starševska ljubezen, ki jo Grki imenujejo *agape*, je – drugače od *erosa* – tista vrsta ljubezni, ki jo mora dati analitik posamezniku, kadar trpi zaradi vzgojnih deficitov oziroma ker tega ni prejel na ustrezen način od svojih staršev (Kohut 1984, 136–9; Winnicott 1988, 247–51; Clulow 2005, 47–56; Siegel 2011, 37–41). Zato je v tem smislu terapevt ali analitik sedaj tako imenovana nadomestna mati.

Psihologija jaza, ki tudi v razvoju »blokadne teorije« prispeva temeljne postavke (Kohut 1977, 62–5), zavzema zelo podobno pozicijo, ko trdi, da se življenje nadaljuje precej preprosto in z lahkoto, če starševstvo priskrbi dovolj pravih, pristnih odnosov, ki omogočajo razvoj osebnosti oziroma jaza in njegovih funkcij. Zato Kohut (1984, 239–49) sugerira, da mora analitik takrat, ko v življenju nekega posameznika ni bilo dovolj skrbnih staršev, v terapevtskem procesu to nezadovoljivo starševstvo nadomestiti. Poleg tega pa Kohut (1984, 251–5) zelo poudarja, da analitik ni nujno »absolutno empatičen«, ampak da je »optimalno empatičen«, to pa pomeni, da ostane, ko – na primer – naredi napako, nekonflikten, vendar absolutno dovoli posamezniku, da je nad njim razočaran, drugače ta posameznik ne zmore novega koraka v svojem nadaljnjem razvoju. K temu bi lahko dodali, da v relacijski družinski paradigmi tovrstne analitske postopke pojmujeemo zelo drugače: napake lahko analitik celo pričakuje, saj je konflikt velikokrat v marsičem bistvena sestavina zgodnjih odnosov, ki jih je posameznik doživljal že v otroštvu in jih bo zato zagotovo ponovil v terapevtskem odnosu. In ko se to zgodi? Terapevt relacijske družinske paradigme bo to napako prevzel in dojel zelo resno; razumel bo, da ga je posameznik nezavedno uvedel v področje doživljanja, ki ga je sam nekoč že izkušal, in s tem bo analitiku dana možnost, posameznika v polnosti začutiti, začutiti njegov boleči afekt. Zato bo skušal še bolj ustvarjalno in spontano poskrbeti za možnosti empatičnega medosebnega prostora, v katerem je mogoče razviti nov, sakralni način odnosa, kako biti jaz z drugim (Gostečnik 2010; 2011; 2012; 2013).

1.3 Razplet v psihoorganskem sakralnem prostoru

Če nadaljujemo, ugotavljamo, da posameznika glede na teorijo razvojne bloкаде pretekli boleči dogodki zelo močno zaznamujejo in ga dobresedno zamrznejo ter zablokirajo v njegovem razvoju. Zato so tudi napor, da bi prišel do pravih odnosov, ki so bili resno zavrti, lahko zelo zastrašujoči in polni zelo konfliktnih dejavnosti (Siegel 2011, 93–9). Konflikt pa je obenem – glede na relacijsko družin-

sko paradigmo – tudi znanilec odrešenja, saj soočenje z njim in prevzemanje odgovornosti omogočata pot do rešitve, ki jo daje milost; milost torej predpostavlja naravo konflikta (Gostečnik 2012, 285; 336). V nasprotju s tem pa psihologija jaza in z njo v zvezi razvojne blokadne teorije posameznika razumejo kot pasivnega, odmaknjenega, mučenega in žrtvovanega (Kohut 1984, 69–76; Winnicott 1988, 284; Clulow 2005, 117–9). Zato je tudi psihopatologija glede na te teorije neposredni produkt deprivacije in izgube pravega okolja. Posamezna interpersonalna doživetja so nujna za razvoj in rast jaza; če jih ni, so otrokove temeljne značilnosti pokopane, nespodbujene in zamrznjene. Posameznik je kakor prazna školjka, ki jo je mogoče oživiti izključno samo prek analitikove kreacije spodbudnejšega okolja (Clulow 2005, 122–3).

Te teorije – po našem mnenju – bistveno spregledajo, da je vsak posameznik v samem jedru vključen v interakcijsko polje, v katerem vedno znova skuša modelirati svoje sedanje odnose, vključno z odnosom do analitika, in to vzporedno z linijami, ki jih dojema kot najbolj želene (DeYoung 2003, 137–9; Mitchell 1988, 22–7; 2000, 213–5; 2002, 199–213; Stern 2010, 86–9), saj je analitik v samem jedru del posameznikove kompleksne rasti v analitičnem procesu, kajti soustvarja prostor, v katerem je možna sprememba. Relacijska družinska paradigma v tem oziru trdi, da vsak posameznik več ali manj zavedno aktivno in hoteno vztraja pri neprimernih odnosih, pri simptomatičnem vedenju in pri bolečem doživljanju in v to vključi tudi analitika (Gostečnik 2013, 280–5). V tem oziru to predpostavlja že Fairbairn (1958) v svoji objektrekacijski teoriji, v kateri poudarja pomembnost aktivne navezave, ki pomeni popoln odklon od razvojnoblokadnih pozicij (Mitchell 2002, 89–93; Gostečnik 2013, 289–93). Vsak posameznik ima namreč možnost izbire; lahko se na podlagi trpljenja odloči za drugačne rešitve, ki na podlagi milosti vodijo v drugačne odnose, saj je v vsakem odnosu možno odkriti sakralnost, ta sakralnost pa omogoča nov začetek, vendar le pod pogojem, da človek v polnosti sprejme odgovornost za svoje afektivno stanje (Gostečnik 2013, 303–4, 314–8).

Poleg tega pa – glede na relacijsko paradigmo – milost, ki se ustvarja v odnosu oziroma v sakralnem prostoru med analitikom in posameznikom, v samem jedru zdravi odnos, posameznikov odnos v odnosu do sebe, do drugega in do Boga, saj je v tem psihoorganskem prostoru med analitikom in posameznikom vedno navzoča kurativna moč Duha. To je prostor ustvarjalnosti, prostor psihoorganskih senzacij, prostor sakralnosti, v katerem se lahko prebudijo vse travmatične telesne senzacije in v katerem posameznik in analitik globinsko, prek desnohemisferske komunikacije vzpostavita poseben odnos. V njem je možno vzpostaviti tudi regulativne mehanizme, ki posamezniku omogočijo, da začne novo, funkcionalnejše delovanje. To je prostor, v katerem bodo lahko potekale najstrašnejše travme in dobile nov pomen; tukaj bo ponovno spodbujen telesni šesti čut – intuicija in sedmi čut bo zmožni retrospektivno poiskati pravi pomen dogodkov, ki soustvarjajo včasih zelo bolečo sedanost (Gostečnik 2013, 336–9).

2. Boleča navezanost

Če se povrnemo k Fairbairnu (1958), ugotovimo: prav njegove analize zelo jasno dokazujejo, da je pod vsemi oblikami psihopatologije mogoče najti navezavo na »slabi objekt«. Pri tem pa je zelo jasno, da je psihopatologija več kakor samo odsotnost pozitivnega, je tudi zasvojenost z negativnim, trdi že Fairbairn (1958). Posameznike ponavljanje motenj v medosebnih odnosih žene kakor »vešče k plamenu«, k specifičnim negativnim tipom odnosov s sadističnim odnosom, ponižujočim, odmaknjenim od drugih. To kompulzivno ponavljanje bolečih zgodnjih doživetij izraža odmik od nekaterih odnosov in tudi povezavo z nekaterimi drugimi (Siegel 2013, 129–33). Mazohistični karakter išče zlorabo delno zato, ker zloraba prinaša fantazijsko navezanost in skrb drugih, ki jih na drug način doživlja kot nedostopne. Depresivni karakterji velikokrat zato iščejo deprivacijo, ker jim to stanje omogoča ohranjanje fantazijskega čuta povezave s shizoidnim ali depresivnim staršem, nerazpoložljivim na drug način. Posameznik velikokrat ni navezan na dejanski atribut staršev, ampak na fantazijski atribut (Schore 2003, 98–102; 2012, 236–9), ne na zadovoljujoči znak tega odnosa, ampak na točno tisti karakter, ki ga je v mladosti pogrešal. Govorimo o prikrajšanju (deprivaciji), o bolečini, o depresiji kot orodju za navezavo, ki jo je posameznik nekoč doživel v svoji izvirni družini. Ti temeljni odnosi v sistemu družine postanejo namreč temeljni material prihodnjih relacijskih modelov in kot takšni iščejo vedno nove oblike v najrazličnejših situacijah, ki lahko samo blede spominjajo na domače okolje. Velikokrat pa je to le aktivno poustvarjanje občutij, ki so prevečala domače okolje, in to v popolnoma drugih okoliščinah in z drugimi ljudmi, saj posamezniku prav tisto vzdušje prinaša možnost za odnos (Siegel 2011, 87–92; Gostečnik 2013, 251–3).

Relacijska družinska paradigma tudi predpostavlja, da je velikokrat v psihopatoloških doživljanjih in vedenjih vtkano poosebljanje drugega oziroma prenos posameznikovih intrapsihičnih mentalnih vsebin prek projekcijsko-introjekcijske identifikacije v drugega, ob kateri posameznik občuti, kakor da je zavezan, in to prav prek najbolj bolečih afektov ali prek patologije (Schore 2003, 65–75). Vendar to »ni usoda«, ampak posameznik preprosto ne vključi v zavesti tistih signalov, ki bi ga lahko vodili k hranjenju in navezavi. Vedno znova pa nezavedno išče avtomatske znake, sledi subkortikalnim mehanizmom, ki ga resda vodijo v navezavo, a ta navezava ni utemeljena na skrbi in pomoči, ampak na bolečini in bedi. Nevarnost nove razsežnosti analitičnega odnosa je torej: izzvati te nove navezave. Posameznik se mora odločiti med navezavo na fantazijsko podobo in navzočnost, ki večkrat prinaša krhek čut varnosti in povezave, in med možnostjo navezave na realnega drugega, skupaj z vsemi tveganji. Prav to pa mu omogoča sakralni, ali kakor rečeno: psihoorganski prostor, ki se ustvari med analitikom in posameznikom (Gostečnik 2013, 326–333). Tako posameznik velikokrat govori o globokem čutu osamljenosti in izolacije, povezane z odstranitvijo nevroze. Psihopatologija torej ni stanje prekinjene, zamrznjenega razvoja, ampak področje aktivnega fantazijskega pletenja navezav na pomembne druge. Pod dozdevno pasivno navezanostjo je velikokrat skrivnostna navezava, v veliki meri podzavestna, ki jo posameznik doživlja kot nujno in oživlja-

jočo (Bruschweiler-Stern idr. 2010, 116–24; Cooper 2000, 46–53; DeYoung 2003, 87–93; Mitchell 1988, 163–9; 2000, 93–6; Stern 2004, 137–43; 2010, 237–9).

2.1 Temeljna odgovornost

V tem sakralnem prostoru med jazom in drugim (ali biti z drugim na drugačen način) se ponovi temeljna konfliktnost in v tem odnosu je možna tudi njena razrešitev. Zato lahko s klinično zanesljivostjo trdimo, da tudi relacijske teme, orisane v razvojnoblokadnem modelu, živo prikažejo posameznikove pretekle in sedanje boje. Rekli bomo: potisniti te teme v zgodnje otroštvo in predstaviti posameznika prek metafore otroka kot nekonfliktnega in čakajočega na ponovno rojstvo, to zelo močno izkrivlja njegovo pravo naravo in vodi proč od polnejšega vpogleda v interaktivne procese, v katerih se patologija ponavlja in vzdržuje (Mitchell 1988, 239–45; 2002, 156–9; Siegel 2011, 139–42). Obenem pa tu ni jasno zastavljenega problema posameznikove odgovornosti. Posameznik že v nagonski teoriji ne more biti odgovoren ali pa je odgovoren le minimalno, saj ga vedno znova ženejo neobvladljivi notranji goni, ki se aktivirajo po zakonu mehanike in težijo k zunanjemu izrazu. Razvojnoblokadna teorija skupaj s psihologijo jaza, ki daje tej teoriji temeljno pozicijo, se na drugi strani nagiba k odvrčanju od notranjepsihičnega stanja in zagovarja mnenje, da mentalne motnje zaradi deprivacije in zaradi neustreznega starševstva povzroča okolica (Mitchell 1988, 147–9; 2002, 69–74; Siegel 2011, 31–5). Človek je torej v temeljni psihopatologiji in funkcionalnosti rezultat neprimernega, zavračajočega oziroma nenaklonjenega okolja in je zato njegova odgovornost povsem minimalna, to pa vsekakor vodi na izrecno stranpot.

Povsem drugačen pogled je mogoče zaslediti v teoriji objektivnih relacij in v interpersonalni psihoanalizi, ki ugotavljata, da je posameznik odgovoren za svoje psihično stanje šele, ko se je zmožen tudi soočiti s samim seboj, s svojo konfliktnostjo in s psihopatologijo. Ko sprejme odgovornost za svoje psihično, pa tudi organsko stanje, mu prav ta odgovornost daje možnost, da v moči milosti spremeni svoj življenjski stil in vzpostavi nov, funkcionalnejši odnos do sebe in do drugih. Prav tako tudi relacijski družinski pristop bistveno poudarja posameznikovo aktivno sodelovanje pri vzdrževanju zgodnjih zapletov. Vsekakor se to dogaja na nezavedni ravni in zato je ozaveščanje, kaj posameznik dela, kako poustvarja zgodnje relacijske teme in zakaj to dela, bistveno za vsako uspešno relacijsko družinsko analizo (Gostečnik 2013, 27–9). Pri tem sta potrebni tako empatija kakor tudi konfrontacija, zato mora biti analitik v relacijskem družinskem modelu zelo aktiven; doživeti mora družinski sistem, ga začutiti v vsej njegovi krhkosti in bolečini, nato pa z vso rahločutnostjo predstaviti nov pogled oziroma pomagati posamezniku, za katerega lahko trdimo, da pooseblja celotni sistem, vse do novega načina medosebnih odnosov, ki jih omogoča prav ta sakralni prostor med analitikom in posameznikom (Gostečnik 2010; 2012; 2013).

2.2 Analitik in relacijska paradigma

Vsak otrok je rojen v sakralni prostor, je del matere in očeta in obenem del celotnega stvarstva, predvsem pa je brezpogojni božji dar in torej ljubljen,

hoten in želen že od spočetja dalje. Zato je tudi v tem oziru vedno postavljen bistveni apel, ki ga predpostavlja odnos med posameznikom in analitikom, da v konkretizaciji tega odnosa posameznik na novo doživi sakralnost svojega telesa, telesa drugega in zlasti odnosa med njima. Vsak posameznik se mora sprijazniti sam s seboj, s svojim telesom, ki je dom njegovih najbolj sakralnih vsebin, telo je svetišče, katerega nikoli ne bo zapustil, to je njegov najintimnejši prostor doživljanja. Telo pa že na samem začetku razvoja ustvarja tudi intimo z drugim, najprej z materjo, odnos z njo pa je uvod v vse preostale intimne odnose v njegovem življenju (Gostečnik 2012, 54–9).

Te potrebe po intimi, po odnosu so bile v analitični teorijah zanemarjene cela desetletja in zdi se, da so posamezniki tudi kot odrasli še vedno boleče »lačni«. Razumevanje zato velikokrat naredi posameznikove potrebe za zelo težko razrešljive, ker vodi v dve enako neprivlačni opciji. Izbiri sta dokončna odpoved infantilnim željam, ki so sedaj razumljene v pravem historičnem kontekstu (klasična tehnika), ali vzpostavitev zadovoljitve v tistem, kar se zdi zadovoljitev teh želja v analitičnem odnosu (razvojnoblokadna teorija). V prvem pristopu vidimo neke vrste resignacijo, drugi pa vodi v razcepljenost analitičnega odnosa od preostalega življenja kot resničnega prostora, v katerem so želje edino lahko zares uresničene (Mitchell 2000; 2002). Ker posameznik ponovno doživlja svoje zgodnje infantilne potrebe, ga je večkrat mogoče veliko bolje razumeti v relacijskem okviru kakor v okviru refleksije infantilnih fiksacij ali razvojnoblokiranih potreb. Relacijski okvir razume potrebe kot kompleksno mešanico normalnih odraslih potreb, pomešanih z intenzivno anksioznostjo. Ti posamezniki večkrat prihajajo iz družin, v katerih so odvisnost od drugih ljudi razumeli kot nekaj otroškega in slabega. To jih je vodilo v oblikovanje karakterja, ki je bil organiziran kot pretirana zahtevnost ali kot njeno nasprotje, »kontraodvisnostna« obramba. Ti posamezniki so bili verjetno prikrajšani že kot otroci (Fonagy idr. 2007, 49–53; Fosha, Siegel in Solomon 2009, 107–11).

Relacijska družinska paradigma dovoljuje posamezniku poleg odpovedi, ki jo pomeni druga opcija, še tretjo opcijo: prodor v čustveni vzorec odnosa, v katerem se ta zgodnja želja po stiku in želja po neodvisnosti od drugih preoblikuje, saj je prav ta želja naredila posameznika nepripravljenega in nesposobnega, obdržati sedanje želje in hrepenenja dovolj dolgo, da bi jih lahko v polnosti prepoznal in jih obenem prilagodil potrebam in željam drugih (Mitchell 2002, 47; Gostečnik 2012, 28–37). Šele ko je posameznik sposoben vzdržati napetost v svojem lastnem telesu, ko je zmožen vzdržati ob tem izbruhu anksioznosti, je dana tudi možnost, da najprej regulira svoje organske senzacije na funkcionalnejši način (ni mu potrebna katerakoli že zasvojenost), šele nato ima možnost, da preustvari svoj notranji psihični svet odnosov in izražanja potreb (Bruschweiler-Stern idr. 2010, 117–23; Stern 2004, 33–8). Drugače povedano, šele takrat, ko zmore v polnosti začutiti svoje telo, ga ovrednotiti, dati imena svojim telesnim senzacijam, lahko govorimo o preustvarjanju (Siegel 2007, 131–7; 2011, 23–41). V tem smislu tudi lahko govorimo o rojstvu novega, sakralnega otroka, ki je rojen v terapevtskem ali analitičnem prostoru, v katerem je dana možnost, da posameznik na podlagi tega odnosa in

milostnega posega doživi psihično-organski preobrat. Relacijska družinska paradigma v tem smislu ne verjame v zgolj univerzalno razvojno sekvenco, v kateri se dogajajo afekti in organska odzivanja na zunanje in notranje senzacije – za to je potrebno ustrezno terapevtsko okolje, v katerem se lahko te vsebine razrešijo (Gostečnik 2013, 373–5).

Tu je seveda možno še nadaljevati: v nekaterih družinah grobost, neregulirana psihoorganska stanja, afekti in impulzi tako močno oblikujejo družinske člane, da jim je vsako empatično okolje tuje in izjemno zastrašujoče. Zato je od teh posameznikov skoraj nemogoče pričakovati, da se bodo odpovedali starim oblikam vedenja. Vsaka družina ima pravila za to, kako se smejo doživeti in izraziti potrebe, in teh pravil se bodo posamezniki slepo oklepali, saj so jim vir preživetja (Gostečnik 2013, 15–32). Torej se vprašajmo, kaj posamezniki najdejo v analitičnem procesu. Ali torej najdejo pogrešane možnosti za razvoj prej nerazvitih sposobnosti za integracijo intrapsihičnih in interpersonalnih doživetij z drugo osebo na drugačen način, na način, ki je bogatejši in prilagojen svetu zunaj njihove lastne družine? Takšen proces je zato lahko izredno dolgotrajen in v marsičem brezploden, saj postane analitik edini vir novega in drugačnega; od njega je v marsičem odvisno, kaj se bo zgodilo s tem posameznikom. Skratka, gledati klinične podatke kot razvojno blokirane, to velikokrat zamegli posameznikovo aktivno verovanje in lojalnost do tega načina življenja. Ta infantilna občutja in vedenje namreč posredujejo najpomembnejše povezave z drugimi (Mitchell 1988, 145–7; 2000, 39–44), zato se posameznik tem povezavam zelo težko odpove in je potrebna izrecna odrešenijska milost, da upa tvegati nekaj povsem drugačnega.

Govorimo torej o posameznikovem notranjepsihičnem svetu, ki ponuja najgloblje sakralno doživljanje tako sebe kakor tudi drugega (Gostečnik 2012, 50–3). V tem svetu se rojevajo najbolj plemenite misli in najgloblja čutenja intime. Zato je osrednja umetnost v psihoanalizi, kako se dokopati do posameznikovega subjektivnega sveta in vstopiti vanj. Kako je sestavljen? Kaj so njegove drame? Kdo so ponavljajoči se karakterji? Kaj besede, okrog katerih posameznik organizira svoja doživljanja, v resnici pomenijo? Kaj so temeljne karakteristike odnosov, ki so vladali v nekem določenem sistemu družine? In odgovor je izključno samo v dialoškem odnosu, ki se ustvari med posameznikom in analitikom, in to v medosebnem sakralnem prostoru, v katerem je možno vzpostaviti regulacijo psihoorganskih stanj in si pridobiti nova doživetja, ki lahko posamezniku pomagajo, da začne živeti drugačno življenje (Fosha, Siegel in Solomon 2009, 97–9; Schore 2003, 231–5; Siegel 2007, 89–96; 2011, 43–7). Drugače pa so odgovore na gornja vprašanja analitiki v preteklosti formulirali na zelo različne načine, seveda v skladu z načini dojemanja zdravja in patologije. Terapevt se mora namreč naučiti posameznikovega jezika in odkriti kontekst in namene, za katere se je ta jezik razvil. Posameznik pa se mora naučiti odkriti najprej svoj organskopsihični prispevek, kaj govorijo njegov telesne senzacije, jih povezati s temeljnimi afekti, doseči ustrezno regulacijo teh afektov in nato poiskati pomen in relacijski kontekst, saj šele to daje sposobnost, živeti v bolj kompleksnem svetu (Cummings in Davies 2010, 97). Tako na primer relacijski družinski analitiki vedo, da mora odrasel posameznik na novo

ustvariti svojo družino v svojem subjektivnem doživljanju dolgo po tem, ko jo je zapustil.

2.3 Družina – sakralni psihoorganski prostor

Družina je najsvetejši prostor na svetu; v njej se lahko razvije najžlahtnejše občutje sakralnosti, ker se v njej otrok nauči, kako biti z drugim in drugačnim. Otrok od rojstva dalje občuti ta prostor kot rezerviran zanj in z vsako novo stopnjo razvoja doživlja občutja svetega in presežnega. Enako pa velja, da otrok vse življenje globoko v sebi nosi tudi vse travme, če je odrasčal v nefunkcionalni družini, polni bolečin, posuti s pravimi tragedijami. Tudi vse relacijske teorije so eksplicitno ali implicitno zgrajene na tej široki perspektivi razvoja za občutje skrivnostnega in presežnega. Človeški odnosi vzpostavljajo temeljni material doživljanja, iskanja in vzdrževanja odnosov kot osnovnih motivacijskih silnic tako v normalnem razvoju kakor tudi v psihopatologiji. Ti odnosi, ki se v različnih oblikah kažejo vse življenje, so temeljni kamni zgradbe človeške psihe. Zgodnji odnosi med materjo in otrokom, zlasti tako imenovana psihobiološka stanja, so znanilci poznejših, bolj kompleksnih odnosov (Schore 2003, 57–62; Siegel 2007, 79–83; 2011, 91–7), ki zaznamujejo celotni relacijskosistemski okvir, obenem pa sistemska relacijska dinamika vpliva na razvoj medosebnih odnosov v družini in s tem tudi na odnos posameznika do samega sebe, do drugih in do religioznega (Gostečnik 2012, 43–7). Skupno mnenje vseh relacijskih modelov je premisa, da motnje v zgodnjih odnosih s starši pomembno zaznamujejo poznejše odnose in so predispozicija za razvoj psihopatologije (DeYoung 2003, 59–66; Mitchell 2002, 119–27; Schore 2003, 249–51).

Glede na relacijski družinski model pa motnje v zgodnjih odnosih s starši resda lahko resno deformirajo poznejše odnose, vendar ne z zamrznitvijo ali fiksacijo infantilnih potreb, ampak s tem, da poženejo v gibanje kompleksni psihoorganski proces, prek katerega otrok iz tega, kar je na voljo, kreira interpersonalni svet (ali svet objektnih relacij, skupaj z zunanjimi in notranjimi organskimi senzacijami, ki so del objektnih relacij) in je za to tudi v polnosti odgovoren. To pomeni, da posameznik tako dolgo, dokler ne vstopi v dialog, dokler ne sprejme polne odgovornosti za svoje probleme, tudi ne zmore v polnosti sodelovati pri razreševanju svojih konfliktov (Bruschweiler-Stern idr. 2010, 167–9; Mitchell 1988, 123–5; 2000, 42–7; Schore 2003, 136–40; Stern 2010, 43–7). Glede na to bo posameznik vedno znova iskal odnos in občutja, ki so bila najmočnejša in najbolj zavezujoča, ker bo v njih slutil možnost nove navezave. Vendar če je brez temeljne odgovornosti, brez soočenja s tem, kar on še vedno prispeva v nove odnose, v katere vstopa, potem je izredno težko najti prave rešitve, prave spremembe (Gostečnik 2013, 210).

2.4 Drugačna medosebna interakcija

Družina je torej tista, ki posameznika najgloblje zaznamuje; zaznamujeta ga predvsem oče in mati in odnos do njiju (in to do vsakega posebej), pa tudi odnos med njima. Posameznik pride na terapijo z zelo ozko relacijsko družinsko matrico. Povezavo vidi v projekciji in v poustvarjanju družinskih, omejenih relacijskih modelov, prek katerih doživlja vse pomembne odnose (odnos z analitikom še

prav posebno) in interakcije na podlagi starih psihoorganskih kalupov, ki so naj-globlje zaznamovali njegov celotni družinski sistem. Posameznik si zato zelo in nenehno prizadeva, da bi utrdil te stare relacijske konfiguracije. Osrednji proces v relacijski družinski terapiji je zato odstranitev povezav s temi modeli, ki dajejo možnost za vzpostavljanje novih, bogatejših medosebnih odnosov (Gostečnik 2010; 2011; 2012; 2013).

Relacijski družinski model poleg tega izrecno poudarja analitikovo aktivno vlogo, saj je njegova bistvena naloga, da skuša v posamezniku spodbuditi nove navezave s tem, da mu omogoči vpogled v drugačno naravo medosebnih odnosov, predvsem pa mu pomaga tvegati nekaj novega oziroma drugačnega. To lahko posameznik naredi le, če se počuti dovolj varnega v analitičnem odnosu z analitikom. Govorimo o analitičnem medosebnem ali sakralnem psihičnem oziroma psihoorganskem prostoru, v katerem si tako analitik kakor posameznik prizadevata ustvariti sakralnost. To pomeni, da analitik budno pazi na vse posameznikove notranje vzgibe, zlasti pa na vse afekte in organske vsebine, ki jih sprejema prek desnohemisferske komunikacije oziroma prek projekcijsko-introjekcijske identifikacije (Gostečnik 2012, 371–9). Analitik sprejme te psihoorganske vsebine oziroma temeljne afekte, skupaj z organskimi senzacijami, notranjimi in zunanjimi, postanejo temeljne mentalne vsebine, ki ustvarjajo odnos med analitikom in posameznikom. Analitik jih notranje regulira in omogoči posamezniku, da jih sprejme nazaj, tokrat v bolj sprejemljivi obliki. (Gostečnik 2010; 2012; 2013). S tem je dana možnost, s tem je ustvarjen prostor, v katerem se srečujeta analitik in posameznik, ki se skupaj dialoško soočata s temi vsebinami in jih začneta razreševati. To je področje milosti in odgovornosti, področje temeljnega soočenja s preteklostjo in prizadevanja za stvaritev nečesa novega.

3. Sklep

V tej razpravi smo skušali razbiti predsodek, da otrok vedno postane starševska žrtev in kot takšen ne zmore v življenju delati nič drugega kakor samo odigravati stare žrtveniške modele vedenja, čutenja in doživljanja. Ta prepričanja postajajo v sodobni psihoanalizi vse bolj vprašljiva, zato skušajo različni avtorji to dilemo na vsak način razrešiti, in to z namenom, da bi našli bolj uravnovešeno pozicijo pri razumevanju kompleksnega problema etiologije psihopatologije. Relacijska družinska paradigma nam v tem oziru daje nove možnosti, da vzamemo kritično starševsko funkcijo zelo resno, in obenem dojema posameznikovo vlogo v psihopatologiji kot veliko bolj aktivno in predvsem odgovorno. V nobenem smislu nismo pasivne žrtve doživljanja, ampak aktivni ustvarjalci, lojalni vzdrževalci in nadaljevalci konfliktnih relacijskih modelov, ki so utemeljeni v potrebah celotnega sistema. Sami torej največkrat nezavedno tkemo niti prejšnjih dogodkov in potreb v vzorec subjektivnega doživljanja, ki nam daje občutek domačnosti, varnosti in povezave.

Zato relacijski družinski model predpostavlja, da soočenje z dinamikami poustvarjanja starih modelov vedenja, čutenja in razmišljanja, organskih senzacij in

vibracij, notranjih stisk in paničnih napadov, ponovnih spominov itd. daje posamezniku moč, nekaj spremeniti. Analitični proces je zato v tem pogledu daje posamezniku možnost spoznanja, da je aktivni udeleženec v tej relacijski konfiguraciji. Analiza mu omogoči, da vzdrži dovolj anksioznosti, prek katere lahko spozna, da mu ni treba več vztrajati v starih modelih vedenja. Zmore se posloviti od ustaljenih oblik vedenja, jih razrešiti, preoblikovati in preseči, to pa v samem temelju pomeni ustvaritev novih relacijskih modelov, predvsem organskih senzacij, vendar le v moči milostnega trenutka božjega zastonskega posega.

Reference

- Bruschweiler-Stern, Nadia, Karlen Lyons-Ruth, Alexander C. Morgan, Jeremy P. Nahum, Louis W. Sander, Daniel N. Stern Stern, Alexandra M. Harrison in Edward Z. Tronick.** 2010. *Change in psychotherapy: A unifying paradigm*. New York, NY: W. W. Norton & Company.
- Clulow, Christopher.** 2005. Partnership and marriage. V: Eric Rayner, Angela Joyce, James Rose, Mary Twyman in Christopher Clulow, ur. *Human development: An introduction to the psychodynamics of growth, maturity and ageing*, 213–230. London: Routledge.
- Cooper, Steven H.** 2000. *Objects of hope: Exploring possibility and limits in psychoanalysis*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Cummings, E. Mark, in Patrick T. Davies.** 2010. *Marital conflict and children: An emotional security perspective, The Guilford series on social and emotional development*. New York, NY: Guilford Press.
- Cvetek, Robert.** 2009. *Bolečina preteklosti: Travma, medosebni odnosi, družina, terapija*. Celje: Društvo Mohorjeva družba, Celjska Mohorjeva družba.
- DeYoung, Patricia A.** 2003. *Relational psychotherapy: A primer*. New York: Brunner-Routledge.
- Fairbairn, William R. D.** 1958. On the nature and aims of psychoanalytic treatment. *International Journal of Psychoanalysis* 39:374–385.
- Fonagy, Peter, Gyorgy Gergely, Elliot L. Jurist in Mary Target.** 2007. *Affect regulation, mentalization, and the development of the self*. New York: Other Press.
- Fosha, Diana, Daniel J. Siegel in Marion F. Solomon, ur.** 2009. *The healing power of emotion: Affective neuroscience, development, and clinical practice*. New York: W. W. Norton & Company.
- Gostečnik, Christian.** 2005. *Psihoanaliza in religiozno izkustvo*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2010. *Sistemske teorije in praksa*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2011. *Inovativna relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek, Teološka fakulteta in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2012. *Govorica telesa v psihoanalizi*. Ljubljana: Brat Frančišek, Teološka fakulteta in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2013. *Relacijska paradigma in klinična praksa*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Kohut, Heinz.** 1977. *The restoration of the self*. New York: International Universities Press.
- . 1984. *How does analysis cure?* Chicago: University of Chicago Press.
- Maroda, Karen J.** 2010. *Psychodynamic techniques: Working with emotion in the therapeutic relationship*. New York, NY: Guilford Press.
- Mitchell, Stephen A.** 1988. *Relational concepts in psychoanalysis*. New York: Basic Books.
- . 2000. *Relationality: From attachment to intersubjectivity*. New York: The Analytic Press.
- . 2002. *Can love last? The fate of romance over time*. New York: W. W. Norton & Company.
- Repič, Tanja.** 2008. *Nemi kriki spolne zlorabe in novo upanje*. Celje: Društvo Mohorjeva družba, Celjska Mohorjeva družba.
- Scharff, Jill S., in David E. Scharff.** 2014. *Psychoanalytic couple therapy: Foundations of theory and practice*. London: Karnac Books.
- Schore, Allan N.** 2003. *Affect regulation and the repair of the self*. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2012. *The science of the art of psychotherapy*. New York: W. W. Norton & Company.
- Siegel, Daniel J.** 2007. *The mindful brain: Reflection and attunement in the cultivation of well-being*. New York: W. W. Norton & Company.

---. 2011. *Mindsight: The new science of personal transformation*. New York: Bantam Books.

Siegel, Daniel J. 2013. *Brainstorm: The power and purpose of the teenage brain*. New York: Penguin Group.

Stern, Daniel N. 2004. *The present moment in psychotherapy and everyday life*. New York: W. W. Norton & Company.

---. 2010. *Forms of vitality: Exploring dynamic experience in psychology, arts, psychotherapy and development*. New York, NY: Oxford University Press.

Winnicott, Donald W. 1960. *The maturational processes and the facilitating environment*. London: Hogarth Press.

---. 1971. *Playing and reality*. New York: Basic Books.

---. 1988. *Human nature*. London: Free Association Books.

Stanislav Slatinek. *Izgubljeni prstan: Kako pomagati ločenim in znova poročenim kristjanom*. Maribor: Ognjišče in Slomškova založba, 2014. 187 str. ISBN: 978-961-265-124-4.

Cerkev je skrivnostno Kristusovo telo, ki ima še posebno občutljivo srce za človeka v stiski. Z ljubeznijo išče načine, kako bi razrešila vozle človeških zgodb, tudi tistih najbolj zapletenih, kakor je na primer ponovna poroka za razvezane. Prave rešitve v okviru obstoječih predpisov in tradicij ni vedno lahko najti. Veliko se pričakuje od izredne škofovske sinode, ki bo jeseni 2014 v Rimu. Vendar se bodo morale v proces reševanja zakonske problematike aktivno vključiti tudi krajevne Cerkve. Izredno dobrodošel prispevek k temu je najnovejša knjiga z naslovom *Izgubljeni prstan*, ki jo je napisal naš cerkveni pravnik dr. Stanislav Slatinek; izšla je spomladi pri Slomškovi založbi. S svojimi raziskavami in razmišljanji želi avtor nagovoriti tako zaročence, ki se na zakon pripravljajo, kakor tiste, ki so se znašli v težki preizkušnji ločitvenega procesa, in one, ki skušajo zakoncem v težavah pomagati.

Že avtorjevo prvo delo s podobno problematiko (*Zakon, ki ga ni bilo*. Maribor: Slomškova založba, 2005) je zbudilo velik interes tako med laično kakor strokovno publiko, saj je bil to prvi poskus soočanja javnosti z zakonskimi stiskami, ki se rešujejo na cerkvenih sodiščih. Po skoraj desetih letih avtor z *Izgubljenim prstanom* ponovno nagovarja slovenskega bralca in odstira vpogled v najbolj intimne zgodbe, kar jih piše zakonsko življenje. Dodana vrednost nove znanstvene monografije so opisi posa-

meznih »hib v privolitvi«, s katerimi avtor zelo odkrito opisuje najbolj pereča vprašanja sodobne družbe (na primer samomorilne misli pred poroko, okuženost z virusom HIV, zdravljenje neplodnosti, pomanjkljiva vera zaročencev id.). Knjiga je razdeljena na šest poglavij, v katerih avtor ne govori samo o problemih in nevarnih zankah zakonskega življenja, ampak skuša ponuditi tudi rešitve in osvetliti predvsem lepoto zakramenta svetega zakona. Posebno pozornost zaslužita poglavji o »pastorali ločenih« (114–122) in o »spravi sprtih zakoncev« (126–140).

Cerkev uči, da se Kristusova ljubezen do človeka na poseben način uresničuje v zakonski zvezi med možem in ženo. Tako kakor je Kristus ljubil Cerkev in zanjo daroval svoje življenje, naj bi tudi zakonca ljubila drug drugega. Zato je resnična ljubezen med možem in ženo trajna in se nikoli ne konča. Tudi smrt ju ne loči, ampak se njuna zveza nadaljuje v večnosti. Avtor osvetljuje svoja razmišljanja tudi z mnenji najbolj uglednih strokovnjakov s področja kanonskega prava, kakor so Klaus Lüdicke, Paolo Moneta, Smith Foster, Paolo Bianchi, Zenon Grocholewski, Gas Aixendri, in nekaterih teologov (Walter Kasper, Ludwig Müller, Karl Lehman) ter domačih filozofov in biblicistov (Juhant, Krašovec, Matjaž).

Če je zakonska ljubezen večna, potem to velja tudi za zakonsko zvezo. Tudi zveza med možem in ženo je večna in nerazvezljiva. Zakonik cerkvenega prava poudarja, da trdnega in zavezanega zakona ne moreta razvezati nobena človeška oblast in noben razlog (kan. 1141).

Da je bistvena lastnost zakonske zveze njena nerazvezljivost, avtor posebej poudari v petem poglavju. V nekaterih posebnih primerih ločitve se zakoncem iz upravičenih razlogov dovoli, da razdreta zakonsko skupno življenje. Avtor razlaga primere, ko enemu ali obeh zakoncem manjka krst. Takrat ima rimski papež pravico, da v korist vere zakon tudi razveže in dovoli, da zakonca ponovno skleneta zakonsko zvezo. Drugi razlog, ko se zakoncu dovoli ponovna poroka, je po smrti enega od zakoncev. To dejstvo, ki ga pozna kanonsko pravo, je presenetljivo in kaže, kako tudi katoliška Cerkev pozna primere ponovne sklenitve zakonske zveze. Teologi in cerkveni pravniki (Héctor Franceschi, *Divorziati risposati e nullità matrimoniali, Jus Ecclesiae* 25 (2013), 617–640) se zato upravičeno sprašujejo, kaj se zgodi ob telesni smrti enega od zakoncev. Ali se ob tem prekine samo formalna zakonska zveza in se veljavnost prvega zakona ne spremeni ali pa smrt izniči prvo zakonsko zvezo? Za cerkveno pravo je namreč zelo pomembno, kaj je tisto, kar omogoča (zakoncem) sklenitev drugega zakona. Ali je s smrtjo enega od zakoncev prejšnja zakonska zveza postala nična ali pa je s tem nastopil samo upravičeni razlog, ko Cerkev (zakoncu) dopusti, da ponovno (drugič, tretjič itd.) sklene zakonsko zvezo?

Za mnoge cerkvene pravnike je prav to dejstvo, da smrt razveže zakonsko zvezo, dovolj velik razlog, ki bi ga lahko Cerkev tudi danes aplicirala za civilno razvezane in ponovno poročene vernike. Cerkev namreč išče načine, kako bi pomagala tistim, ki so doživeli razpad svojega prvega zakona. Prav v tem, da lahko zakonec po smrti svojega partnerja drugič sklene zakonsko zvezo, vidijo

mnogi cerkveni pravniki rešitev za razvezane in ponovno poročene (F. Paolaé Puelo, *Quale comunione? Divorziati risposati e sacramenti* (Rim: Città nuova, 2008); Petra Basilio, *Sull'accoglienza dei divorziati risposati, Il Regno-Documenti* 11 (2014), 369–372).

Čeprav katoliška Cerkev razvezanim in ponovno poročenim pomaga tako, da jih usmerja na cerkveno sodišče, na katerem lahko s pomočjo cerkvenega sodnika ugotovijo, ali je bil njihov zakon veljavno sklenjen ali ne, to še zdaleč ni edina pot. Cerkev ima namreč nalogo, da vedno znova išče načine, kako doseči blagor duš, ki mora biti v Cerkvi najvišji zakon (kan. 1752). Tudi vsi papeži zadnjih stoletij so vedno znova poudarjali, da je poslanstvo Cerkve, iskati izgubljeno ovco in imeti vrata do zakramentov vedno odprta. Zakramenti, pravi papež Frančišek, niso za popolne, ampak za grešnike in za pomoči potrebne (*Veselite evangelija*, tč. 47). Tudi Slatinek svojo monografijo konča s precej velikim optimizmom glede razvezanih in ponovno poročenih kristjanov. Če se lahko vernik vedno spravi z Bogom in s Cerkvijo, potem obstaja verjetno tudi za razvezane in ponovno poročene upanje, da se bodo tudi zanje razrešili vozli, ki jim onemogočajo pravico do zakramentov in do ponovne zakonske zveze.

Pozorni bralec bo hitro opazil, kako si avtor prizadeva, zakonsko zvezo očistiti vseh človeških usedlin (v jeziku cerkvenega prava to pomeni »hib v privolitvi«), da bi zakon zablestel v vsej svoji lepoti. Prepričan sem, da bo delo cerkvenega pravika dr. Stanislava Slatineka pomemben prispevek k razpravam, ki se v zadnjem času v Cerkvi namenjajo razvezanim in ponovno poročenim kristjanom.

Maksimilijan Matjaž

Ordinacijska protokola Goriške nadškofije 1750–1824. 2 zv. Jure Volčjak, ur. Viri/Arhivsko društvo Slovenije 31 in 34. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije, 2010–2012. ISBN 978-961-6143-33-2 (zv. 1); ISBN 978-961-6143-37-0 (zv. 2).

Vse 18. stoletje in prehod v 19. stoletje sta izjemno pestro obdobje zgodovine. To je bil čas vedno večjih sprememb, čas novih idej, ki so se bolj ali manj poskušale v različnih oblikah, v raznolikih družbenopolitičnih razmerah posameznih državnih ureditev po svoje uveljaviti tudi v praksi. Če pogledamo le družbenopolitično stvarnost, ki ji je bil izpostavljen slovenski etnični prostor, je treba poudariti terezijanske in jožefinske reforme, preurejanja države in državnih meja in gospodarstva, razvoj znanosti itd. To je bil tudi za čas, ko so se ideje o drugačni družbeni ureditvi, sprva manifestirane v francoski revoluciji, širile na naša tla in so zlasti zaradi francoskega vojaškega škornja in zaradi ustanovitve Ilirskih provinc (1809–1813) na poseben, izviren način našle odmev tudi v slovenskem prostoru.

Cerkvena zgodovina v tem časovnem loku je bila prav tako prežeta z dinamičnimi procesi, ki so se na naših tleh vidno kazali v različnih reformah, in to od jožefinskih ukinjanj samostanov kontemplativnih redovnih skupnosti do premikanj in preurejanj župnijskih in še zlasti škofijskih meja, če omenimo le nekatere. Posebno pomembno spremembo, ki je bistveno vplivala na podobo cerkvene ureditve v takratnih slovenskih deželah, pomenijo ukinitve oglejskega patriarhata in ustanovitev goriške nadškofije (leta 1751) in kot posledica vse izvedene reforme in izboljšave, ki jih je skušal

uvesti prvi apostolski vikar avstrijskega dela oglejskega patriarhata in poznejši goriški nadškof, Karel Mihael Attems (1711–1774).

Omenjeno časovno obdobje (kakor še nekatera druga) v slovenskem zgodovinopisju in še zlasti poznavanje cerkvene zgodovine še vedno zaznamujejo sive lise. Zato je objavljane teže dostopnega in manj poznane arhivskega gradiva, ki prinaša nov uvid v poznavanje delovanja Cerkve v slovenskem etničnem prostoru, zanesljivo izjemnega pomena. Med te dragocene prispevke prav gotovo sodijo tudi objavljeni ordinacijski protokoli goriške nadškofije. Ordinacijski protokol, »knjiga vpisov o podelitvah kleriških redov kandidatom za duhovniški poklic«, kakor je v pojasnilu zapisal avtor Jure Volčjak, pomeni dragocen vir, ki prinaša novo védenje in posebej osvetljuje izobraževanje duhovniških kandidatov in podelitve posameznih kleriških redov. Vsak duhovniški kandidat je namreč tedaj moral prejeti najprej nižje redove (ostiarat, lektorat, eksorcistat, akolitat) in nato višje redove (subdiakonot, diakonat, prezbiteriat). Zapisi v ordinacijskih protokolih tako prinašajo nova spoznanja o duhovnikih, o njihovem deželnem in narodnostnem izvoru in o pridobivanju izobrazbe in prikazujejo samo podeljevanje posameznih redov.

Jure Volčjak je svoje obsežno raziskovalno delo objavil v dveh številkah Virov (št. 31 in 34). V prvem delu (št. 31) je objavil ordinacijski protokol, ki zajema obdobje 1750–1764. To je torej prvih petnajst let obstoja sprva apostolskega vikariata in pozneje goriške nadškofije. Glavni nosilec obeh funkcij je bil prvi apostolski vikar in poznejši goriški nadškof Karel Mihael von Attems. V uvodni

predstavitvi avtor orisuje Attemsovo življenje in delo in podrobneje predstavi tudi čas in razmere, v katerih so protokoli nastali. Posebej se pomudi pri predstavitvi nižjih in višjih cerkvenih redov; težišče pa seveda pomeni objavljeni transkript protokola. V njem je več kakor 1780 oseb. Kandidati so bili iz različnih dežel, večino pa so vendarle sestavljali tisti, ki so bili iz Kranjske, Štajerske, Koroške in iz Furlanije; med posvečenimi kandidati je mogoče najti tudi takšne, ki so drugače sodili v druge nadškofije, vendar je bila tam morda sediškanca. Ob tem ne gre pozabiti tudi na redovniške kandidate, ki so prejemale posamezne redove iz rok goriškega nadškofa. Na podlagi teh zapisov je posredno mogoče izluščiti, katere redovne skupnosti so takrat delovale bodisi v sami nadškofiji bodisi v neposrednem sosedstvu. Zanimiva sta tudi avtorjeva uvodna ugotovitve in opozorilo glede pomembnosti vira za vprašanje narodnosti ordinandov, pri tem so posebej izpostavljeni koroški kandidati. Iz zapisov je namreč mogoče ugotoviti, da jih je bila velika večina slovenske narodnosti, na podlagi teh dokumentov in v primerjavi z mlajšimi pa bi lahko, po avtorjevih besedah, sledili »germanizacijskim vplivom in počasnemu izginjanju slovenskih priimkov in slovenskega življa«. Tovrstno raziskavo bi bilo, kakor še dodaja, mogoče narediti tudi za Furlanijo. Ordinacijski protokol za omenjeno obdobje je bil pisan po abecednem vrstnem redu, seznam v okviru vsake črke pa je voden kronološko. Poleg osebnih podatkov o duhovnikih, o njihovem izvoru in o stopnji reda in o izobrazbi je mogoče iz zapisov razbrati tudi izjemno delovanje apostolskega vikarja oziroma goriškega nadškofa Attemsa.

Škof višjih in nižjih redov ni podeljeval le v Gorici, ampak tako rekoč na celotnem ozemlju svojega apostolskega vikariata oziroma nadškofije. Pogosto je kandidate posvečeval ob rednih pastoralnih vizitacijah, seveda pa tudi ob drugih priložnostih. Občasno je kak kandidat prejel vse redove v enem letu, praviloma v dveh do treh. Med ordinandi v tem protokolu je mogoče najti tudi nekaj takšnih, ki so imeli pozneje vidne položaje v cerkveni hierarhiji (npr. goriški nadškof Edling, novomeški prošt Zierheim).

Že v uvodu prvega dela je Jure Volčjak napovedal, da bo v dveh letih objavil še drugi del ordinacijskega protokola goriške nadškofije, zajel pa naj bi obdobje od leta 1765 do leta 1824. Obljubo je izpolnil in tako je v 34. številki Virov leta 2012 objavil še drugi del, del, ki vključuje obdobje 1765–1824. Čeprav je to obdobje precej obsežnejše kakor prvo, pa je vpisov manj, saj je število zajetih nižje – okoli 1270 oseb. Avtor je že v uvodu pojasnil, da manjkajo vpisi za čas, »ko je bila goriška nadškofija brez rezidencialnega škofa (po 1784), za čas, ko je bila nadškofija ukinjena, njen sedež pa prenesen v Gradiško (1787–1791), in za čas goriško-gradiškega škofa Inzaghija (1791–1816)«. Na podlagi tega je torej jasno, zakaj je v protokolu manj oseb.

Iz zapisov v objavljenem drugem delu ordinacijskega protokola lahko razberemo, da so duhovniškim kandidatom v tem obdobju posamezne stopnje posvečenja podeljevali štirje (nad)škofje, poleg že v prvem delu predstavljenega Karla Mihaela Attemsa so to opravljali še goriška (nad)škofa Rudolf Jožef Edling (1723–1803) in Jožef Walland (1763–1834), praški pomožni in poznej-

ši litomeriški škof Emanuel Ernest Waldstein (1716–1789) ter ljubljanski nadškof in poznejši škof v Spišu, Mihael Leopold Brigido (1742–1816). Če je v prvem delu avtor predstavil vse stopnje redov, ki so jih prejeli duhovniški kandidati, je v drugem delu v uvodu to predstavitev še dopolnil in nadgradil z zanimivimi opisi obreda podelitve nižjega ali višjega kleriškega reda samega.

Seveda tudi v drugem zvezku jedro pomeni objava ordinacijskega protokola. Iz teh zapisov je prav tako mogoče pridobiti dragocene podatke o izobraževanju, o izvoru duhovščine itd. Ne preseneča ugotovitev, da je tudi v tem obdobju večina ordinandov izvirala iz istih dežel kakor ordinandi v prvem delu (Kranjska, Štajerska, Furlanija, Koroška). Sama ureditev ordinacijskega protokola je enako kakor v prvem delu urejena po abecednem vrstnem redu, ob vsaki črki pa kronološko, poleg tega je mogoče najti nekatere ordinande, ki so pozneje

dobili vidno mesto v cerkveni hierarhiji (npr. poznejši škof v Linzu Sigismund Ernest Hochenwart (1809–1825), Jurij Japelj, p. Gilbert (Jožef) Martinic).

V obeh objavljenih delih goriškega ordinacijskega protokola je avtor pri transkriptu poskušal, kolikor je bilo mogoče, upoštevati priporočila za izdajanje latinskih besedil in ob tem ohraniti avtentičnost zapisanega besedila; hkrati pa je razrešil tudi vse zapisane okrajšave. Za vse uporabnike je ob koncu vsakega od objavljenih delov sestavil tudi imensko in krajevno kazalo, to pa pomeni znatno pomoč in olajšano iskanje želenih oseb, krajev.

Omenjena objavljena goriška ordinacijska protokola pomenita bogat prispevek k slovenski cerkveni zgodovini in le želimo si lahko, da bi bilo tovrstnih objav teže dostopnih, a izjemno dragocenih dokumentov v prihodnje še več.

Miha Šimac

Leszek Kuk in Stanislaw Zimniak, ur. *Il primate di Polonia Card. August Hlond di fronte ai grandi conflitti dell'epoca: la Seconda guerra mondiale e la guerra fredda*. Rim: Accademia Polacca delle Scienze Biblioteca in Centro di Studi a Roma, 2012. 261 str. ISSN 0208-5623.

Kot 127. zvezek zbirke *Conferenze* je Poljski znanstvenoraziskovalni inštitut v Rimu konec leta 2012 izdal zbornik z mednarodnega posveta, organiziranega v letu 2009, o zgodovinski vlogi poljskega prima-

sa kardinala Avgusta Hlonda, ki velja za osrednjo osebnost katoliške Cerkve na Poljskem v 20. stoletju. Ker je imel kardinal Hlond tesne in pogostne stike s Cerkvijo na Slovenskem, velja predstaviti delo, ki vsebuje najnovejša dognanja o njem. Za kardinala Hlonda je v teku postopek, da bi bil uvrščen med blažene člane Cerkve. Prispevki so objavljeni v italijanskem, v poljskem in deloma v nemškem jeziku, poleg s Poljskega in iz Italije so bili predavatelji še iz Nemčije in iz Francije.

Življenjska pot in najpomembnejše dejavnosti kardinala Avgusta Jožefa

Hlonda (rojen leta 1881, umrl leta 1948) se ujema z zgodovinskim obdobjem, ki je bilo znano po mnogih preizkušnjah in velikih napetostih in je nasploh zelo zapleteno. To mu je prineslo številne izzive. Rodil se je v Gornji Šleziji, tedaj delu avstrijskega cesarstva, v času, ko Poljska že več kakor sto let ni obstajala. Kot mlad duhovnik je doživel prvo svetovno vojno in nato dvajset let deloval v obnovljeni poljski državi. Bil je priča rojstvu in uničenju druge poljske republike. V času druge vojne je živel v deželah, ki so bile tesno vpete v vojno dogajanje: krajši čas na Poljskem, nato v Italiji in nekoliko dalj časa v Franciji. V zadnjem obdobju se je znašel v rajhu, ki je bil tik pred propadom. Po vojni se je vrnil na Poljsko, kjer je videl nastajanje novega političnega in socialnega reda, ki je bil vsiljen od zunaj in je radikalno podiral vsa načela, do tedaj temeljna za delovanje poljske družbe. Hlond se z novim redom ni strinjal in svojega zavračanja ni skrival. Umrl je, preden je na Poljskem v polni meri zaživel stalinistični režim.

Za kardinala Hlonda je bilo po drugi svetovni vojni največji izziv organiziranje cerkvenega življenja v tistih delih, ki so pripadli Poljski po dogovoru zaveznikov iz Potsdama, to je: nekdanja nemška ozemlja, od koder se je izselil velik del prebivalstva. Naseljevanje novih prebivalcev, v veliki večini katoličanov, mu je narekovalo nove naloge. Za opravljanje tega dela cerkvene službe je imel posebno pooblastila papeža Pija XII. Kardinalovi ukrepi na ozemljih vzhodno od črte Odra-Nissa so v preteklosti vzbujali – in še danes je tako – močno nasprotovanje in kritike na nemški strani.

Prispevki na konferenci so zato, kakor v uvodnem delu poudari urednik L. Kuk,

potekali v luči razumevanja izrednih pooblastil, ki jih je kardinalu Hlondu julija 1945 dal Pij XII. Za njihovo interpretacijo je bilo nujno upoštevanje odnosov, ki jih je kardinal imel do totalitarnih ideologij in režimov, in njegove življenjske izkušnje, njegove odločitve pa so bile vselej usklajene z osrednjim vodstvom Cerkev. Prispevki avtorjev o Hlondovem ravnanju ali posameznih vidikih njegovih dejavnosti kažejo različne poglede in razumevanja, včasih tudi nasprotna. Kot zgled je mogoče navesti razpravi nemškega pravnika R. Grulich (Kardinal Avgust Hlond v nemški luči) in poljskega zgodovinarja W. Wilka (Kardinal Avgust Hlond – organizator cerkvenega življenja v Poljski po vojni. Posebna papeška pooblastila primasu za Poljsko), iz katerih so jasno razvidne razlike v interpretaciji in vrednotenju ravnanja primasa Hlonda glede tistega, kar zadeva njegove odločitve pri organiziranju cerkvene uprave na ozemljih, ki so bila Poljski podeljena leta 1945 in so predtem pripadala tretjemu rajhu. V nemškem prostoru imajo še vedno pomemben vpliv sodbe, ki so jih o Hlondu oblikovali begunci iz Poljski priključenih delov Nemčije. Po njihovem prepričanju jim je kardinal, na katerega Poljaki gledajo kot na narodnega junaka in ga želijo razglasiti za svetnika, s svojimi posegi na organiziranost Cerkev poleti 1945 storil veliko krivico, ker je ravnal bolj v skladu s poljskim *raison d'Etat* kakor pa po načelu *salus animarum*.

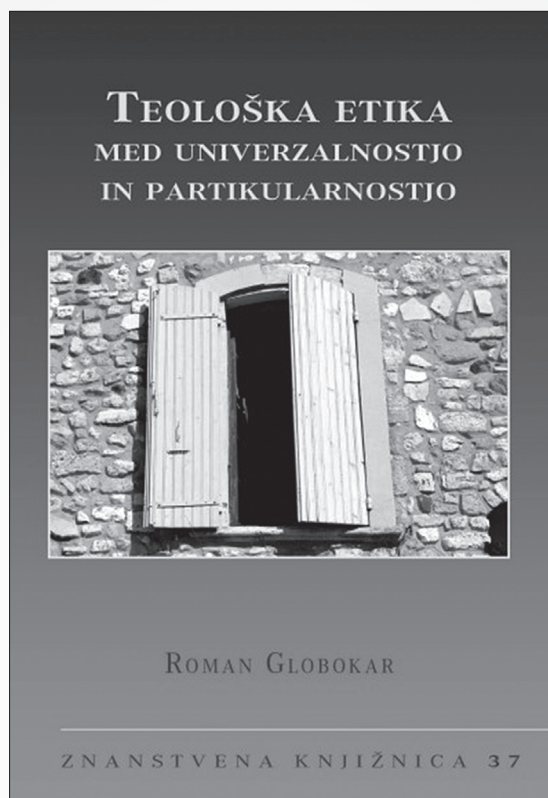
Nekateri drugi vsebinski poudarki. O papežu Piju XII. in o kardinalu Hlond, o že poznanih dejstvih in smereh nadaljnega raziskovanja piše C. Semeraro. Tu so predstavljene vezi, ki so bile žive med Pijem XI., Pijem XII. in kardinalom Hlondom vse do Hlondove smrti. Prav v

času, ko je bil Hlond ravnatelj salezijanskega zavoda na Dunaju, sta se namreč pri njem ustavljala tako Achille Ratti (poznejši Pij XI.) kakor Eugenio Pacelli (poznejši Pij XII.). Hlond je bil obema svetovalec in posredovalec stališč pri urejanju odnosov z avstrijsko vlado. Vezi so bile še potrjene, ko je Hlond leta 1927 postal kardinal, dve leti zatem tudi E. Pacelli. Bivanju kardinala Hlonda v Franciji (1940–1944) je namenjena razprava, ki jo je prispeval W. Zahorski. To obdobje v kardinalovem življenju je po ocenah zgodovinarjev, cerkvenih in posvetnih, še vedno sporno, predvsem zaradi pomanjkljivih virov. O stališčih primasa Hlonda do nacističnega in sovjetskega totalitarnega režima piše S. Zimniak. Avtor analizira njegove spise in nastope, v katerih je jasno predstavil oba sistema in svaril pred pogubnimi posledicami njunega učenja. V ta okvir sodi tudi kardinalov nastop na VI. kongresu Kristusa Kralja v Ljubljani julija 1939, ko je s preroškim darom napovedal katastrofalne posledice za človeštvo, če bodo prevladale ideologije, ki so se do tedaj kazale v Nemčiji in v Sovjetski zvezi. Kardinalovemu nastopu v Ljubljani so udeleženci konference namenili večjo pozornost. V zadnjem prispevku, ki ga je pripravil J. Pietrzak, je orisano delovanje primasa Avgusta Hlonda v komunistični Poljski (1945–1948), kakor je razvidno iz novejših raziskav. Za nove

oblasti je bil Hlond osrednji sovražnik države, reakcionar, sluga Vatikana in anglo-ameriškega imperializma. Viri, ki prihajajo na dan v najnovejšem času, kažejo, od kod so prihajale takšne obsojbe in v čigavi službi so bile. Slovar, ki so ga uporabljale poljske oblasti v odnosu do njega in do drugih škofov, pa nam zveni zelo domače. Šele po spremembi politične ureditve na Poljskem so raziskovalci dobili možnost uporabe izvirnih dokumentov, ki govorijo o odnosih med državo in Cerkvijo in še posebej o kardinalu Hlondu.

Biografski okvir kardinala Hlonda se ujema s težkim in zapletenim obdobjem v zgodovini Evrope in katoliške skupnosti. Temu času so sledila za Cerkev nič manj težka leta. Zato načrtnemu in celovitemu obravnavanju kardinalovega delovanja ni bilo mogoče nameniti pozornosti takoj po njegovi smrti. Šele v zadnjih dvajsetih letih so se razmere začele spreminjati. Organizatorji rimskega posvetovanja so v srečanju in nato v objavi raziskav videli možnost, da bi tako povečali zanimanje in poglobili raziskovalno delo o življenju in delu te ugledne osebnosti. Objava razprav prispeva tudi k poznavanju vezi, ki so jih imele med seboj krajevne Cerkve pred drugo svetovno vojno, in sodelovanja, ki so ga razvili njihovi voditelji.

Bogdan Kolar



Roman Globokar
Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo

Gre za prvo celovito monografijo v slovenskem jeziku s področja teološke etike po 2. vatikanskem koncilu. Zavest o nujnosti etičnega diskruza je tudi znotraj naše družbe čedalje večja in tudi teologija se želi dejavno vključiti v razmišljanje, kaj je dobro za človeka kot posameznika, za človeško družbo in za celotno stvarstvo. Monografija predstavlja velik prispevek tako k opredelitvi etične metodologije kot tudi k uvajanju izrazoslovja na tem področju. Vsebina knjige je na ravni zadnjih dognanj na tem področju v svetovnem merilu.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 272 str. ISBN 978-961-6844-29-1. 14 €.

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

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

Poročila

Mednarodni znanstveni simpozij Posameznik, skupnost in družba: spor, rešitev in sinergija Osaka, 28.–30. marec 2014

Mednarodni akademski forum (IAFOR) je v Osaki na Japonskem med 28. in 30. marcem pripravil znanstveni simpozij, ki je povezal konferenco o psihologiji in vedenjskih znanostih in konferenco o etiki, religiji in filozofiji. Tema dvojne mednarodne konference je bila Posameznik, skupnost in družba: spor, rešitev in sinergija. Več sto udeležencev iz Avstralije, Estonije, Indonezije, Izraela, Japonske, Kitajske, Malezije, Poljske, Rusije, Slovaške, Tajske, Tajvana in iz Združenih držav nas je predstavilo znanstvene izsledke o vprašanju reševanja sporov na področjih, kakor so filozofija, vzgoja, terapija, religija, psihologija in pedagogika.

Slavnostni govornik Minoru Karasawa (Univerza v Nagoyi) je spregovoril o vlogi moralnih načel v psihosocialnih povezavah med graje vrednimi dejanji in kaznovanjem teh dejanj. Karasawa je predložil izsledke obširne raziskave o tem, kako dojemanje »amoralnosti« osebe ali skupine, ki povzroči graje vredno dejanje, vpliva na kaznovanje. Psihološka pristranskost bistveno vpliva na razumevanje okoliščin zločina ali prekrška. Bolj ko vprašanci vidijo prestopnika kot amoralnega, večjo kazen mu dodelijo – ne glede na sam zločin ali prestop. Nekdo, ki velja, na primer, za spoštljivega očeta ali prostovoljca v dobrodelni organizaciji, si za isti prekršek ali zločin v očeh ljudi zasluži manjšo kazen kakor pa preprodajalec drog ali odvisnež. Še več, resnejši ko je zločin, več kazni se pripiše povzročitelju, ki v očeh ljudi velja za manj moralnega.

Frank Ravitch (Univerza Michigan) je poudaril pomen ustavnih sodišč pri reševanju spornih politik spomina. Kot zgled je navedel politizacijo japonskega svetišča Yasukuni. Svetišče je eno od redkih ostankov obdobja, ko je šintoizem izrazito predstavljal religijo oz. kulturo imperija (1868–1947). Težava s spominom na to obdobje je nejasnost glede tega, ali je šintoizem religija ali kultura. Japonska ustava namreč predpostavlja ločitev verskih in političnih praks. Še več. Svetišče med več kot dva milijona imen umrlih obeležuje tudi tiste, ki so padli kot vojni zločinci.

Kljub ločitvi med religijo in vero pa nekateri državniki obiskujejo svetišče ali ga celo finančno podpirajo. Družbena vloga svetišča povzroča še dodatne spore, saj je cesarska družina tesno povezana s svetiščem – in zato samo s tistim delom prebivalstva, ki šintoizem podpira. Ustavno sodišče je tako najprej presodilo, da je svetišče del določenega obdobja z verskim ozadjem in je zato zahtevalo ločitev državnih praks od uradnih obiskov svetišča. Nekateri državniki so našli izgovor, da svetišče obiskujejo kot posamezniki in ne kakor predstavniki države. Ustavno so-

dišče je izgovor zavrnilo in s tem ustavilo politična prerekanja ter kampanje glede svetišča. Odločba je pokazala, kako ustavno sodišče prispeva k reševanju družbenega spora.

Lowell Sheppard (Hope International Development Agency) je preučeval reševanje spora s pastoralnega vidika protestantskega duhovnika. Najprej je omenil Iva Andriča in poudaril simboliko mostov pri graditvi skupnosti in univerzalno poklicanost človeka k premoščanju konfliktov. Iz izkušnje dela na Balkanu po nedavnih vojnah, na Filipinih po orkanu in na Japonskem po cunamiju Sheppard vidi možnost za sinergijo, kadar resno obravnavamo ne samo državniške rešitve, ampak konkretnega človeka in njegove potrebe. Moč in moralna avtoriteta pri reševanju kriznih žarišč po njegovem izhajata iz dejanj pomoči drugim: moč in premoč imata tisti, ki velja najmanj – tako kakor na primer mati Tereza ali Nelson Mandela, ki sta gradila mostove prav na podlagi svoje lastne nemoči.

Z vidika filozofije je o skupnosti, solidarnosti in odgovornosti najprej spregovoril Hanoch Ben-Pazi (Univerza Bar Ilan). Ben-Pazi se je oprl na Levinasovo filozofijo in povabil k drugačnemu pogledu na politiko: videti v politiki najprej etične osebnosti – onstran zgolj navidezne diplomacije, praznih besed in političnih strasti. Emanuel Levinas spreminja kontradikcijo med etiko in politiko, saj ponuja etično teorijo, v okviru katere politično udejstvovanje ne spodbija etičnega delovanja. Pravičnost ni zgolj ravnotežje med interesi, ampak uresničenje etike v konkretnem življenju. To ne pomeni preproste zmage dobrega nad zlim, ampak iskanje mesijanskega eshatološkega obzorja. Kot darove, ki jih človeštvo lahko prinaša Odrešeniku (talmudsko izročilo), predlaga Levinas vrednote, kakor so gostoljubje (odgovornost za drugega), nevtralnost in bratstvo. Odrešeniško obzorje vrednot zahteva spremembo mišljenja o politični dejavnosti.

Jozef Matula z Univerze Hankuk in z Univerze v Olomucu je spregovoril o strpnosti v srednjeveški in renesančni filozofski misli. Opiral se je na Abelarda, Kuzanskega in Comeniusa. Prek analize njihovih spisov je pokazal, da je srednji vek premogel mislece, ki so izredno prepričljivo ponujali prakse in koncepte edinosti in razumevanja drugega. Toleranca (beseda, ki je ti avtorji resda ne uporabljajo) presega meje religije in filozofije, saj je govor o enem Bogu, ki vse povezuje v eno. Abelard v spisu *Sic et Non* spodbuja k dialogu, katerega prvi pogoj je intelektualna strpnost, in poudarja, da brezvrednega dialoga ni. Že dejstvo, da človek dvomi in postavlja vprašanja, kaže na človekovo iskanje resnice in zato strpnosti. Resnica bo dana tistim, ki jo iščejo (Mt 7,7), kakor je to nakazal že dvanajstletni Jezus s postavljanjem vprašanj modrecem v templju. Kuzanski naj bi prav tako spodbujal k strpnosti (*De Pace Fidei*), saj edinosti v Bogu niso nasprotja *alteritas*, *pluralitas*, *multitudo*. Modrec bo iskal trajni mir sveta v harmoniji religij. Comenius se prav tako opira na pomen človeka kot božje podobe. Bogastvo kulturne strpnosti je odsev hvaležnosti za raznolike podobe kreativnega Stvarnika.

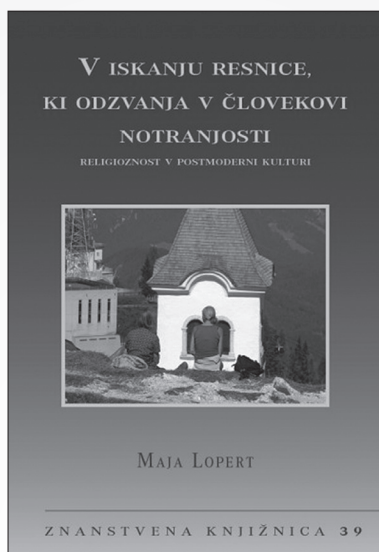
Podpisani sem predstavil filozofsko analizo političnih strasti z vidika moderne politične misli. Opiral sem se na francoskega političnega teoretika Alexisa de Tocquevilla. Tocqueville se namreč sprašuje, zakaj strast po enakosti v Franciji spod-

buja v krvavo revolucijo, v Ameriki pa k miru in demokraciji. Analiza njegove knjige *O demokraciji* pokaže, da strasti vodijo k družbenemu in političnemu miru takrat, ko je demokracija razumljena kot dialektika med strastjo po enakosti in po enakosti kot družbenopolitičnem stanju. Strast po enakosti spodbuja državljane k materialni blaginji, saj blaginja predpostavlja mir. Družbenopolitično stanje demokracije pa vsem omogoča enake oziroma egalitarne možnosti delovanja. Ta dialektika je mogoča takrat, kadar imajo egalitarne strasti prednost pred drugimi interesi in apetiti (vključno z gmotno blaginjo) in niso v nasprotju s svobodo. Še več, egalitarne strasti, ki so demokraciji nevarne zaradi povzročanja družbene apatije, morajo biti združene z nenehnim prizadevanjem državljanov za gradnjo družbenih vezi, in to prek družbenopolitičnega udejstvovanja. Tako, pravi Tocqueville, se družba izogne tako nasilnim revolucijam kakor tudi mehkeemu despotizmu in tiraniji večine.

Jiro Takai (Univerza Nagoya) je vabil k resnemu premisleku glede strategij reševanja sporov. Pod vprašaj je postavil spekter reševanja konfliktov, ki poteka med izogibanjem (kot nekaj slabega) in odprto kritiko (kot model; Blake and Mouton 1964); v okviru tega reševanja je kompromis srednja rešitev. Takai je ugotovil, da izogibanje lahko pomeni primerno strategijo. Prek analize zadnji raziskav dokazuje, da se Japonci veliko raje izogibajo konfliktu kakor pa Američani in imajo zato bistveno nižjo raven umorov (tudi če vključimo visoko stopnjo samomorilnosti med Japonci). Japonci namreč bolj poudarjajo harmonijo odnosov kakor osebni uspeh. Pri tem se držijo načela »(pre)beri zrak«, to je, ugotovi ozračje in pojdi s tokom. Ker je preprečevanje konfliktov pri Japoncih tesno povezano z osebnim ugledom, je morda strategija izogibanja konflikta toliko bolj razumljiva.

Oleg Davydov z daljnovzhodne družboslovne univerze je spregovoril o filozofskem pomenu skupnosti. V svojem delu razlikuje med bitjo skupnosti in skupnostjo biti. Spor v sodobni družbi po njegovem izhaja iz napetosti med pritiskom globalizacije, ki zahteva uniformiranost, in atomizacijo posameznika. Davydov pri reševanju sporov poudarja pomen skupnosti z ontološkega vidika. Skupnost ni le eden ob subjektov, ampak pogoj bivanja in zato presega dihotomijo med posameznikom in skupnostjo. Skupnost ima ne le sociološki, ampak tudi ontološki status. Kot ontološka vrsta skupnost omogoča družbeno življenje. Če skupnosti podelimo konceptualno prednost, kakor predlagata Charles Taylor in Alasdair MacIntyre, tudi solidarnost in mir dobita svoje mesto. To ne vodi v samozanikanje, ampak v »biti z« drugimi, kakor pravi Heidegger; saj je bit relacijski in ne statični element. Še več, skupnostna bit ima po Davydovem prepričanju prednost pred posameznikovo bitjo.

Konferenco smo udeleženci sklenili z razpravo o možnostih izboljšav študij pri reševanju sporov. Če je, na primer, srečnost pomemben razlog za preprečevanje sporov, je treba srečnost primerno definirati in opredeliti ustrezne teorije vzročnih mehanizmov. Podobno velja za vprašanje mesta religije, moralnosti ali kulture. Ti in podobni izzivi pri raziskovanju konflikta in miru bodo lahko prispevali k iskanju primernih priporočil ne le za nadaljnje študije, ampak tudi za delo na terenu



Maja Lopert

V iskanju resnice, ki odzvanja v človekovi notranjosti Religioznost v postmoderni kulturi

Za sodobne zahodnoevropske družbe je značilno upadanje cerkvenosti. To dogajanje je bilo s strani mnogih sociologov še ne tako daleč nazaj napovedano. Hkrati z modernizacijo naj bi nastopila tudi doba sekularizacije. Teorija sekularizacije je napovedovala, da kolikor modernejša bo družba, toliko bolj bo Bog izginjal iz njenega življenja. Raziskave pa kažejo, da bi na religioznem področju lahko celo celo prej govorili o desekularizaciji kot o sekularizaciji. Človek je glede odkrivanja in potrjevanja svoje identitete odvisen od nenehne komunikacije z Bogom, od svojih lastnih izkustev s popolnoma drugačnim. Življenje je stalen dialog med obema, izmenjevanje božjih znamenj človeku in človekovih odgovorov nanje. Bistvenega pomena za človekovo religioznost in njegovo, iz religije izvirajočo identiteto je torej prav zavest, da je Bog sam pripravljen govoriti z njim, zavest, da spremlja njegovo življenje, da ga opazi in da mu zanj ni vseeno. Človek mora ta odnos z Bogom sam izkusiti in doživeti.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 88 str. ISBN 978-961-6844-30-7. 9 €.

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

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

19. mednarodna konvencija ASN O narodnostnih študijah New York, 24.–26. april 2014

Združenje za narodnostne študije (Association for the Study of Nationalities, ASN) je meseca aprila na Univerzi Columbia v Združenih državah pripravilo 19. mednarodno znanstveno konferenco. Na okoli 140 panelih smo udeleženci predstavili raziskave s področja narodne istovetnosti, zgodovine, religije, sociologije, družbenega spomina in tranzicijske pravičnosti. Študije so obravnavale regije Srednje in Vzhodne Evrope, Srednje Azije, Kavkaza in Rusije. Konferenca, ki je na področju narodnostnih študij številčno najboljše zastopana na svetu, je ponudila mnoge nove znanstvene izsledke.

Številne predstavitve so zajemale dežele Kavkaza. Kristian Feigelson (Univerza Sorbonne Nouvelle) je preučeval rabo in zlorabo arhivskih filmov iz obdobja neodvisnosti Gruzije med letoma 1919 in 1921. Ker rekonstrukcijo zgodovine večkrat pišejo vladajoči, je Feigelson najprej navedel Foucaultovo misel, da zgodovina pripada diskontinuiteti. Avtor je trdil, da je vlada predsednika Sakašvilija v preteklih letih težila k pozabi predsovjetske demokracije; to naj bi vplivalo na (zlo)rabo arhivskih gradiv v sodobnih dokumentarnih filmih. Dvoletni državni poskus demokracije iz časa pred invazijo ruske Rdeče armade se je namreč opiral na socialistično politiko, Sakašvili pa je zaradi napetih odnosov z Rusijo odvrčal vse reference do socializma. Vendar Feigelsonova oznaka povsem ne drži. V teku svojega raziskovalnega dela v Gruziji sem intervjuval vrsto pripadnikov Sakašvilijeve vlade, ki so svoj boj proti nekdanji komunistični nomenklaturi zagovarjali tako, da so se sklicevali na neodvisnost iz časa pred sovjetsko okupacijo. Toda avtorjevo vprašanje je bilo na mestu: kateri filmski posnetki so pristno arhivsko gradivo in kateri revizija zgodovine?

Ketevan Gurchiani (Univerza Ilia, Gruzija) je spregovorila o gruzijski religioznosti z vidika hegemonije pravoslavne Cerkve na makroravni in z vidika pogajanj med duhovniki in verniki na mikroravni. Ob predpostavki, da je »normalnost« družbeni konstrukt, je avtorica raziskovala, zakaj je »normalen« Gruzijec tudi »normalen« kristjan in kaj »normalnost« pomeni. V gruzijski družbi je pravoslavna religioznost izjemno navzoča, Cerkev pa družbeno vplivna in avtonomna. Ko vpliv religioznosti na »normalnost« državljanov narašča, mnogi privolijo v nastajajočo družbeno strukturo prek manevriranja na mikroravni. Manevriranje poteka neformalno, prek pogajanj z duhovniki, ki uživajo precejšen ugled. Ljudje v duhovnikih vidijo srednike božje milosti, hkrati pa od njih pričakujejo neko določeno priznanje svoje oziroma družbene gruzinskosti. Še več, pogajanja gredo tako daleč, da ljudje v svoji slabotnosti (in v strahu pred odklonom od »normalnosti«) v zameno za svojo podporo Cerkvi prosijo duhovnike, naj v postnem času razglasijo ribo ali meso za fižol. Za uslugo tudi primerno plačajo. Ta koruptivna dejanja še dodatno krepijo prič-

kovanja, da Cerkev pripada prestiž družbenega starševstva, hkrati pa od nje pričakujejo magične storitve. Kljub pogajanju s cerkvenimi dostojanstveniki na mikroravni pa moč Cerkve na makroravni ne pojenja.

Peter Kabachnik (City University of New York) je razlagal, kje in koliko je Stalin še priljubljen med Gruzijci. Glede na ankete iz leta 2013 je ugotavljal, da so kritiki Stalina v glavnem navzoči med urbanim prebivalstvom in med tistimi, ki doživljajo Rusijo kot največjo grožnjo državi. Največ podpore uživa Stalin med starejšim prebivalstvom, razen med nekdanjimi disidenti. Zanimivo pa je, da so do Stalina kritični še posebno tisti, ki dobro govorijo rusko.

Dorota Gierycz z dunajske univerze Webster je spregovorila o osebni izkušnji napačnega navdušenja nad Sakašvilijevimi reformami v Gruziji po letu 2003. Mene je spremenila še posebno po obiskih Gruzije v letu 2009 in v letu 2013. Pričala je o mučenjih in o avtoritarnemu načinu vladanja, ki so ga oblastniki upravičevali zaradi groženj, prihajajočih iz Rusije. Drugače od Sakašvilija naj bi premier Ivanišvili sodeloval z ruskimi oblastmi manj konfliktno, in to kljub temu da je Ivanišvili proti željam ruskih oblasti nadaljeval Sakašvilijevo politiko pridruževanja Evropski zvezi in zvezi NATO. Zaradi Sakašvilijeve koruptivne politike je Gieryczeva predlagala tudi zamenjavo sodnikov, ki jih je predsednik postavil. Njenim ocenam se je zoperstavil Jesse Driscoll, strokovnjak za Srednjo Azijo, ki je poudaril Sakašvilijev poraz na volitvah in njegov mirni sestop z oblasti. Ko bi bil Sakašvili tako avtoritaren, kakor trdi Gieryczeva, potem bi ravnal podobno kakor preostali državni voditelji v soseski: prikrojil bi izide volitev in spretno ukrotil opozicijo.

Na konferenci smo obravnavali nove knjige, med njimi nedavno delo Stephena Jonesa o Gruziji in o njeni zgodovini po letu 1991. Kakor je na okrogli mizi omenil Alexander Cooley, je v knjigi predstavljen model politične zgodovine, ki je oprta na analizo in primerjave z vidika bistvenih tem. Charles King je glede na prispevek knjige spregovoril o političnih reinvencijah Gruzije kot o trajni revoluciji. A najprej se je ustavil ob potopisih Gruzije iz 19. in 20. stoletja, ki razodevajo razočaranje pisateljev nad tem, kako so se stvari razvile s prvo republiko in z njenim uničenjem leta 1921. Še več, po vmesnem obdobju sovjetizacije in komunizma se je v strokovni literaturi govorilo o etničnih napetostih kot o edini relevantni raziskovalni temi. Podobno naj bi bilo v Ukrajini, kjer se ta trenutek pogosto obsodi vse sovjetsko, razen načina, kako so Sovjeti začrtali federalne meje. Obravnavana knjiga po Kingovem mnenju prinaša pionirsko spremembo, saj govori ne le o protisovjetskem razpoloženju, ampak tudi o ekonomiji, o zgodovini in o družbi. Naslednje vprašanje se je vrtelo okoli gradnje naroda in države. Čeprav je ideja državnosti v Gruziji stara, njena resničnost ni. Jesse Driscoll se je zato spraševal, ali je glede na knjigo Gruzija zgled postkomunizma, pridruževanja EU ali nove države. Cory Welt je poudaril pomen odlične razlage podatkov v tej knjigi. Pohvalil je avtorjevo analizo starodavnih pravil, ki so navzoča v sodobni gruzijski ustavi, in Jonesovo analizo zapletenih družbenih in političnih osebnosti.

Predstavitve raziskovalcev so posegle tudi na druga tematska področja in regije. Daniela Koleva z Univerze v Sofiji je spregovorila o strategijah, ki jih oblasti in

družbe po spremembi režima uporabljajo glede preteklosti in spomina. Koleva je obdelala spomenik Rdeči armadi v Sofiji in se dotaknila kritičnih debat okoli tega obeležja. Strategije pravičnosti v času po komunizmu bi navadno obsegale dejavnosti, kakor so obsodba režima, odškodnine žrtvam in sodba zločincem – v zvezi z omenjenim spomenikom pa rušenje. Toda medtem ko zagovorniki rušenja poudarjajo pomen moralne katarze, želijo nasprotniki rušenja spomenik ohraniti zaradi spoštovanja preteklosti. Ob politizaciji primera so svojevrstno nišo našli anonimni umetniki, ki so spomenik obarvali s hollywoodskimi liki, kakor sta Superman in Batman. Toda takšna dejanja niso bila po volji mnogim, ki so nostalgичni po prejšnjem sistemu, kakor tudi ne ruskim oblastem v Moskvi.

Politike spomina pri vprašanju obeležij se je dotaknila tudi Ljiljana Radonic z dunajskega Inštituta za kulturne študije. Raziskovala je, zakaj se tako muzeji nacizma kakor muzeji komunizma sklicujejo na evropske vrednote. Glede muzeja v hrvaškem Jasenovcu in slovaškega Muzeja narodne vstaje je poudarila, da sta bili Hrvaška in Slovaška kot nacistični državi avtoritarni med vojno, po vojni in po padcu komunizma pod Tuđmanom in pod Mečiarjem. Sklicevanje teh muzejev na evropskost razume Radoniceva kot strategijo vstopanja v EU, čeprav v tej strategiji muzeja ne omenjata žrtev komunizma. V muzejih sovjetske okupacije, ki se prav tako sklicujejo na evropske vrednote, pa avtorica opaža enačenje nacizma in komunizma na škodo žrtev nacizma. To naj bi izhajalo iz želje, da bi Evropa priznala strahovito trpljenje pod komunizmom. Kot zgled je navedla Muzej genocida v Vilni (Litva), ki nazorno prikazuje sobo za usmrčitve iz časa komunizma, ne pa tudi zločinov nacizma. Podobno je trdila za Muzej terorja v Budimpešti, v katerem po teži najprej enačijo komunizem in nacizem, nato pa v glavnem predstavijo zločine komunizma – in po njenem izvajajo revizijo spomina. Evropeizacija spomina naj bi tako po njenem mnenju v praksi muzejev pomenila protislovni pristop.

Oto Luthar s SAZU in z Univerze v Novi Gorici je govoril o podaljševanju izključevanja kot simptomu pokomunistične kulture spominjanja. Luthar pravi, da se v Sloveniji nihče (več) ne čuti sodelavca nekdanjega režima (nacizma ali komunizma). Sprašuje se, kako so »zločinci« lahko postali »žrtve«. Spremembo semantike žrtve Luthar pripisuje padcu socializma prek preučevanja spomenikov padlim domobrancem. Govori o ustvarjanju nove travme, saj so po njegovem domobranci nenadoma in napačno razumljeni kot žrtve komunistične revolucije. Te nove »žrtve« in »domoljubi« naj bi bili obeleženi na več kakor dvesto spomenikih. Težava je v tem, pravi Luthar, da so bili domobranci »kolaboranti«, a so pogosto obeleženi skupaj z žrtvami prve svetovne vojne. Toda v Lutharjevi analizi je problematično prav to, da (vse) domobrance označuje z »zločinci« in njihova dejanja (in dejanja njihovih potomcev ali žalujočih) imenuje samopomilovanje zločincev. Ko sem ga soočil z vprašanjem definicij, pravi, da govorimo pri teh obeležjih o negaciji zgodovinskih dejstev, saj je zgodovina jasna glede tega, kdo je žrtev in kdo rabelj. Nekateri smo o tej trditvi podvomili, je pa zanimivo in protislovno: Luthar je na koncu dodal, da so največji revizionisti slovenske zgodovine nekdanji komunisti.

Martin Pogačar, prav tako iz ZRC SAZU, se je spraševal, kako je preteklost v sodobni družbi navzoča prek glasbenih naprav. Glasba lahko namreč spodbuja soci-

alizacijo. Pogačar prikazuje, da je na primer gramofon prek svoje posebne fizikalnosti in plošč pomagal razviti kolektivnost. Ljudje so se ob gramofonu zbirali in glasbo skupaj poslušali. Kasete in walkmani so to prakso spremenili, saj so omogočili kopiranje. To naj bi imelo precejšen učinek na doživljanje preteklosti iz osemdesetih in devetdesetih let. S spremembo režima so kasete postale sredstvo za revizijo zgodovine in za ohranjanje glasbe iz preteklosti. (Avtor to pripisuje politiki RTV SLO, ki naj bi nekaj časa preprečevala izvajanje neslovenske, jugoglasbe.) Digitalna tehnologija naj bi še povečala izmenjavo (pretekle) glasbe, še posebno prek kanalov, kakor sta *nostalgia.com* in pozneje *youtube*. Poleg tega danes številni blogi delujejo kot arhivi nekdanje jugoglasbe in se kot takšni uporabljajo za razne namene družbenih in politično motiviranih skupin.

Dalibor Misina s kanadske univerze Lakehead je spregovoril o vprašanju pokomunistične nostalgije na področju filma. Kulturna vrnitev k socializmu konec devetdesetih je proti pričakovanju mnogih koristila pri razvoju študij o nostalgiji. Toda Misina nostalgijo po preteklosti zaradi občutkov negotove sedanjosti razume kot retrospektivno utopijo. Zato avtor trdi, da se vrnitev v socializem (prek kulture) ne more povsem pripisati nostalgiji. Vrnitev kulturnega socializma se bolje razloži prek razvoja sociokulturnih tekstov in kontekstualizacije socialističnih diskurzov. Za ilustracijo je predložil analizo dveh dokumentarnih filmov. Prvi je iz leta 2003: *Sretno Dijete*. V njem se režiser sprašuje o tem, kdo je in zakaj je takšen, kakor je, in to prek raziskovanja rokenrola iz časa komunizma. Tega režiserjevega samospoševanja naj ne bi povzročala nostalgija, ampak avtorefleksija prek družbenozgodovinske zunanjosti, ki je več ni. Glede dokumentarnega filma *Orkestar* iz leta 2011 Misina prav tako trdi, da se režiser ne vrača v preteklost zaradi nostalgije, temveč zaradi demistifikacije samega sebe. Pomembno je vprašanje o tem, kdo je danes tista zadnja jugogeneracija, ki je izgubila staro identiteto in išče novo. Še več, v filmih ni bistvena objektivna analiza preteklosti, ampak čustvena zgodovina posameznika zaradi osebne demistifikacije. Vrnitev socializma tako zapolnjuje prazni prostor osebne in skupne istovetnosti.

Na mednarodni konferenci smo se dotaknili raznolikih vprašanj glede narodnostnih študij. Ocenjujem, da je bila skupna ugotovitev: vprašanja narodnosti bodo na različnih področjih pokomunističnega sveta v prihodnje igrala pomembno vlogo. Nekoliko presunljivo pa je bilo spoznanje o izjemnih filozofskih in ideoloških razlikah med znanstveniki, ki so vplivale na predstavitve raziskav. Konferenca je omogočila prikaz različnih pristopov k družbenim in znanstvenim temam, a hkrati pokazala na nujnost objektivne in neobremenjene obravnave.

Peter Rožič

1. regijska znanstvena konferenca ASEEEES in CESS Najnovejše o srednjeazijskih študijah

Astana, 22.–24. maj 2014

Združenje za slovanske, vzhodnoevropske in evrazijske študije (ASEEEES) in Društvo za srednjeevropske študije (CESS) sta od 22. do 24. maja 2014 pripravila prvo regijsko konferenco v glavnem mestu Kazahstana. Znanstveniki so prišli iz držav Srednje Azije in Rusije, nekateri tudi iz Vzhodne Evrope in iz Severne Amerike. Udeleženci smo se osredotočili na regijo Srednje Azije in naslavljali znanstvena vprašanja s področij zgodovine, antropologije, politologije, zgodovine in religiologije.

Slavnostni govornik Chris Hann (Max Planck Institut) se je zavzemal za čim širše pojmovanje Evrazije. V zagovoru je najprej predstavil tri pristope k opredelitvi Evrazije. Tisti »evrazionisti,« ki preučujejo regijo z romantičnega vidika (kakor npr. Savitsky), pogosto poudarjajo ruski etos kot prevladujočega v Evraziji. Ta vidik pomeni čustveno, holistično in duhovno alternativo zahodnemu razsvetljenstvu. Bolj pragmatični evrazionisti se ukvarjajo z vprašanji državnih in mednarodnih komisij, ki na škodo Rusije raje težijo k izboljšanju odnosov med Evrazijo in Evropsko unijo. Tretje vrste evrazionisti pa poudarjajo pomen nastajajoče političnoekonomske tvorbe Evrazijske unije. Hann je mnenja, da so – kljub poudarku na gospodarstvu – države Evrazijske unije tesno povezane med seboj zaradi skupnih vrednot. Tako Hann navaja številne razloge, zaradi katerih naj bi označba »Evrazija« obsegala veliko večje ozemlje, kakor ji ga pripisujemo. Študije verskih praks v postsovjetskem prostoru naj bi, na primer, kazale na »združljivost« bistveno večje regije, ker številčno najbolj navzoče religije izhajajo iz istega abrahamskega vira. Tudi izkušnja socializma in vpliv komunističnih praks kažeta na edinost in velikost regije. Še več, za Hanna je Evrazija identična s starim svetom. Obsegala naj bi Evropo od Britanskega otočja in Azijo do Japonske, vključujoč Severno Afriko. Nadalje je bil za govornika pomemben podatek, do bo do konca stoletja Evropa obsegala le okoli 6 odstotkov svetovnega prebivalstva (upad od četrtrine pred sto leti) in dokončno izgubila svetovni hegemonski vpliv. Zato bodo migracije in vključitev v večjo regijo, kakor je Evrazija, po avtorjevem mnenju bistveno pomembne za Evropo. Avtor je sklenil svoj govor, češ da bo morala biti prihodnja politična tvorba na tem ozemlju federativne oblike. To bi znižalo transakcijske stroške potovanja od Berlina do Pekinga, preprečilo izgubo časa pri prečkanju mej in tako dalje. Ves avtorjev idealizem pa je naletel na bistveno vprašanje: je pričakovati, da bo na primer nemška finančna velikodušnost, ki dandanes včasih seže komaj do Grčije, dosegla kraje Srednje Azije ali Kitajske?

Predstavitve študij religioznosti v Srednji Aziji so bile na konferenci v ospredju. Sultonbek Aksakolov (Inštitut izmailskih študij, London) je spregovoril o tem, kako se je sovjetska verska politika do islamskih skupnosti spreminjala v Tadžikistanu med letoma 1943 in 1991. Leta 1943 so politični voditelji začeli popuščati verskim

voditeljem zaradi vojne potrebe po kohezivnosti, pa tudi zaradi velike rasti muslimanskega prebivalstva. To se je po vojni ob novih pritiskih spreminjalo do Stalinove smrti in nato znova pod Hruščovom do leta 1964. Kljub pritiskom režima je tako imenovani Svet za verske zadeve iz leta 1944 verskim skupnostim ponujal nekatere ugodnosti, na primer pravni status. Kljub ugodnostim pa je bil ta svet pod kontrolo sovjetske tajne službe, in to zato, da bi skupnosti ostale zveste sovjetski politiki. Tako so bile verske dejavnosti institucionalizirane prek imenovanja imamov in kalifov – to je omogočilo razvoj same verske skupnosti in večji nadzor režima. KGB je verske voditelje imenoval in s krajevnimi oblastmi registriral (nove) skupnosti. Verski voditelji so se tako uveljavili v domači verski skupnosti, pa ne zato, ker bi s tem postali politični voditelji, ampak predvsem zato, ker so jih imenovali ključni politični akterji. Verski voditelji torej kljub vsemu niso bili najprej predstavniki sovjetskega režima, ampak predvsem predstavniki verskih skupnosti.

Baris Pembeci (Univerza v Mugli, Turčija) je predstavila motivacijska in strukturna ozadja med islamskimi voditelji v kirgiškem Biškeku. Pembeci pravi, da se je številnim ljudem zaradi osebne negotovosti in družbene tranzicije (strukturna protislovja) težko ukvarjati z bistvenimi življenjskimi vprašanji. Zato naj bi razvili močne »strategije prilagajanja« glede eksistencialnih vprašanj zaradi iskanja varnosti. Prek te splošne predpostavke iz tako imenovane ontološke teorije varnosti je Pembeci preučevala motivacije islamskih vernikov v času negotovosti. Odkriva, da vera in verske prakse pri ljudeh, ki izkusijo življenjske prelomnice, ponujajo nove možnosti motivacije in osebne utehe – tudi pri posameznikih, ki pred osebno ali družbeno krizo niso bili verni.

Ruziya Kamarova (Gumilyova univerza, Astana) je predstavila preučevanje novih praks nošenja hidžaba v Kazahstanu. Hidžab je pogosto v središču debat o verski prenovi in o vplivu islamskih skupnosti v javnosti, pa tudi pri debatah o vprašanju narodne istovetnosti. V Kazahstanu je hidžab za mnoge nekaj tujega, razen v skupnostih z močno (muslimansko) identiteto oziroma kjer je potreba po istovetnosti večja. Kazahstanci v diaspori se na primer v procesu odraščanja pri vprašanju svoje lastne narodne identitete pogosto opredelijo kot naravno islamski, a tudi oni omahujejo glede nošenja hidžaba. Po eni strani hidžab prinaša neko določeno občutje verskega zatočišča, romantično uteho, priložnost za pričevanje in izražanje pripadnosti. Po drugi strani pa ženske hidžab pogosto odložijo v družbah, ki islamu ali hidžabu niso naklonjene – posebno če to vpliva na pridobitev službe ali zaradi družbene sprejetosti. To še zaostri vprašanje, kako in če naj muslimanska obleka odseva etnično pripadnost.

Yulija Shapoval z iste univerze je predložila podrobno analizo pripovedi o spreobrnjenju h gibanju Hare Krišna v Kazahstanu. Avtorica je trdila, da so ta resda maloštevilna spreobrnjenja posledica nestabilnosti ob spremembi političnega režima in povečanja trga religij. Govorimo o ljudeh srednje starosti, ki izhajajo iz muslimanskega okolja in so nenaklonjeni novemu materializmu, zato se pogosto poistovetijo s tako imenovanim duhovnim komunizmom v postsovjetskem svetu. Pri spreobrnjenju igra pomembno vlogo kritika sodobne družbe, ki naj bi bila preveč povezana z egoizmom, s pohlepom in z materializmom. Spreobrnjenje prav

tako ponuja odgovor na izgubo mogočne ideologije po propadu Sovjetske zveze. Ideje Hare Krišna tako v svojem kozmopolitanskem pristopu zagotavljajo občutje (nekdanje) sovjetske edinosti in transnacionalnosti.

Konferenca je predstavila tudi izsledke o tekočih družbenih temah, kakor je odnos Rusije s sosedi. Na okrogli mizi je Zbigniew Wojnowski (Nazarbajeva univerza) spregovoril o odnosih med Rusijo in Ukrajino. Wojnowski je najprej orisal zgodovino odnosov med predsedniki obeh držav, med katerimi Juščenko – drugače od Kravčuka, Kučma in Janukoviča – ni bil posebno naklonjen Rusiji. Drugi vidik je zgodovina konfliktov o zemeljskem plinu, tretji pa zgodovina mednarodnih organizacij, prek katerih manjšine, kakor je ruska, predstavljajo najbolj ranljivo točko. Te kronologije kažejo, da Rusija nima enovite politike do Ukrajine, hkrati pa pomagajo razumeti priključitev Krima k Rusiji in konflikt na vzhodu Ukrajine. Wojnowski napoveduje federalizacijo Ukrajine, saj naj bi dogodki na Evromajdanu uživali le malo podpore pri Rusih na vzhodu Ukrajine: to je regija, do katere Rusija v tem trenutku ne kaže interesa, zato bo najbrž ostala v Ukrajini oziroma osamljena. Jeremy Smith (Vzhodnofinska univerza) je spregovoril o odgovoru držav Srednje Azije na dogodke v Ukrajini. Te države so podprle Rusijo z veliko mero zadržanosti ali pa so celo nasprotovale ruski politiki zaradi načela ozemeljske nedotakljivosti. Takšna drža je v nasprotju z dosedanja prakso močne srednjeazijske podpore Rusiji. Smith to pripisuje dejstvu, da je za srednjeazijske politike sedaj Evrazijska gospodarska unija po nepotrebnem izgubila Ukrajino kot močno članico (predtem je uradni Kijev na čelu z Janukovičem unijo podpiral), zadržanost do Rusije pa naj bi bila tudi posledica slabitve ruskega gospodarstva, od katerega so te države odvisne in nenazadnje velikemu številu ruskega prebivalstva v državah Srednje Azije veliko pomenijo. Vendar to ne postavlja v ranljiv položaj samo Srednje Azije, ampak tudi Rusijo, in to v korist Srednje Azije: oslABLJENA Rusija bo v iskanju mednarodne podpore prisiljena graditi na dobrih odnosih s Srednjo Azijo, tudi prek ruskega znižanja cen oboroževanja Srednje Azije in prek koncesij pri trgovanju. John Schoeberlein z Nazarbajeve univerze se je prav tako osredotočil na odnos Rusija – Srednja Azija. Zgoraj opisana dvoiličnost srednjeazijskih držav (hkratna podpora in nasprotovanje Rusiji) je razumljiva. Zgodovinske povezave, tradicionalno skupni (ruski) jezik in gospodarski preplet močno povezujejo Srednjo Azijo z Rusijo. A ista odvisnost kaže tudi na šibke strani Srednje Azije. V teh državah je opozicija svojim lastnim vladam slabo razvita, to pa lahko razloži odsotnost večjega nasprotovanja državnikov Srednje Azije do Rusije. Po Schoeberleinovem prispevku je Elena Maltseva z iste univerze predstavila podatke o tem, kako Rusi sami razumejo položaj v Ukrajini. Rusko javno mnenje je precej bolj razdeljeno glede Evromajdana in Ukrajine, kakor je bilo pričakovati. Res je, da okoli 94 % anketirancev prejema novice zgolj od ruskih medijev in jih najbrž zato 83 % podpira Putinovo zunanjo politiko; 49 % jih močno – to je: je v vseh ozirih – podpira Putina, 50 % jih je pripravljenih sprejeti posledice nove »železne zaves« in življenja za njo. Večina se namreč ne boji prepovedi potovanja in drugih omejitev. Toda če je 48 % vprašanih odprto slabo razpoloženih proti ameriški politiki, jih 40 % želi izboljšanja rusko-ameriških odnosov. Maltseva nadalje odkriva, da podpora Puti-

nu raste zaradi vprašanja Krima, zaradi konfrontacije z Zahodom in tudi zato, ker Putin nima primerneга tekmeča. Da bi rešili diskriminacijo proti Rusom v Ukrajini, si mnogi anketiranci želijo sankcij proti državam, ki Ukrajino podpirajo, vendar si tudi v tem niso enotni. Rusi na primer gledajo na Evropsko unijo bolj pozitivno kakor na ZDA. Fernando Casal Beroa (Univerze v Nottinghamu) je nato spregovoril o odnosih EU do Rusije. Program Vzhodno partnerstvo z Moldovo, Belorusijo, Ukrajino in z Južnim Kavkazom spodbuja sodelovanje teh držav z EU, in to prek gospodarstva, odprave viz, promocije človekovih pravic in podobnega. Toda – je bil ta program uspešen? Te države so si med seboj različne in njihovi državljani v tem partnerstvu pogosto ne vidijo toliko koristi, kakor bi jih imeli, če bi namesto z EU sodelovali z Evrazijsko unijo, kateri načeluje Rusija. Tudi državni voditelji se redkeje zanimajo za partnerstvo, saj je s finančnega vidika EU od partnerstva imela več koristi kakor te države, EU pa poleg tega postavlja resne zahteve po prenovi sodstva, po boju proti korupciji itd. Ob sklepu okrogle mize je Alexei Trochev (Nazarbajeva univerza) predstavil vprašanje politične ekonomije med Rusijo in sosedi. Glede priključitve Krima je jasno, da je bila odločitev sprejeta v naglici, zato je Rusija izgubila podporo ukrajinskega gospodarstva. Tudi nafta in plin sta v tem trenutku težko pridobljiva na krimskem področju. Toda na dolgi rok priključitev lahko pomeni pomemben prihodnji vir naravnega bogastva, če bo tehnologija to dopuščala. Priključitev številnih držav Evrazijski gospodarski uniji je prav tako in v glavnem pragmatično-gospodarske narave. Pri tem ni nujno to izraz podpore Rusiji, ampak iskanje dostopa do velikega ruskega trga.

Udeleženci konference so spregovorili tudi o vplivu sovjetske dediščine na narodno istovetnost. Dagikhudo Dagiev (Inštitut izmailskih študij) je predstavil vprašanje istovetnosti ljudstva Pamiri v postsovjetskem Tadžikistanu. Dagiev je trdil, da drugače od preostalih etničnih manjšin v državi, ki so v sovjetskem času tako kakor Pamiri uživale ugodno institucionalno politiko glede narodnosti, Pamiri niso zahtevali narodne neodvisnosti. Razlog naj bi bil v tem, da so se Pamiri pred ustanovitvijo sovjetskega Tadžikistana imenovali Tadžiki in je njihova identiteta le počasi prešla v pamirsko. Večina Pamircev tako svojo istovetnost razume kot tadžiško oziroma njej podobno. Naslednji govornik, Kairat Kurakbazev (Nazarbajeva univerza), je predstavil poglede o tem, koliko tako imenovani »sovjetski« spomin vpliva na istovetnost kazahstanskih učiteljev. Avtor je najprej problematiziral pojem »sovjetski« in vpliv spomina na identiteto v šolskem sistemu. Vse sovjetsko seveda ni bilo slabo; drugače kakor danes so takrat učitelji uživali poseben družbeni ugled in status. Toda »sovjetski« osebni pristop tako k učiteljem kakor k učenem je bil sila slabo razvit. Prav tako je močno pešalo izvirno raziskovalno delo (zaradi sovjetskega poudarka na golem reproduciranju znanja). Kurakbazev zato na koncu pove, da je te težave v postsovjetskem času težko spremeniti zaradi zakoreninjenih praks in spominov iz sovjetskega obdobja, ki oblikujejo identiteto učiteljev. Damira Umetbaeva (Evropska univerza Viadrina, Frankfurt) je nato spregovorila o narodnostih vprašanih v zgodovinskih učbenikih v sodobnem Kirgizistanu. Umetbaeva je trdila, da reprezentacije sovjetske preteklosti v učbenikih kažejo na popoln neuspeh popravka hegemonskih pomenov glede preteklosti.

Učbeniki so glede preteklosti namreč dvoumni in protislovni. Jezik učbenikov glede Sovjetske zveze nekritično niha med državo napredka in državo okupacije oziroma kolonije. Učbeniki včasih oba pola celo združijo v nepovezano celoto. Še več, večina učiteljev zagovarja prejšnji režim kot naprednega, če že ne odrešenjskega, sedanjega pa kot nezadostnega, saj naj bi vračal narod v preteklo in predsovjetsko klansko strukturo.

Sovjetska dediščina igra vlogo tudi v boju proti korupciji. Johan Engvall (Univerza v Uppsali) je predstavil rezultate raziskave o korupciji v Kirgiziji. Pod oblastjo Akajeva in Bakijeva se je korupcija spremenila v način vladanja in v način interakcije med državo in državljani. Korupcije ni mogoče pripisati zgolj neki določeni kulturi, saj je kirgiška korupcija postala neposredna in racionalizirana. Ker je korupcija vsesplošno navzoča, se ji je težko izogniti ali se proti njej boriti – še posebno ker so bili mnogi v začetku devetdesetih mnenja, da bo korupcija le prehodne narave in da jo bo reforma trga, v katero so bile vložene skoraj vse moči, samodejno znižala. Zgodilo se je nasprotno, k ukoreninjenju korupcije pa je dodatno prispevala tudi odsotnost demokracije in neodvisnih medijev. Protikorupcijski programi so v zadnjih letih resda prejeli precej (finančne) podpore države in mednarodne skupnosti, a kljub temu niso bili posebno uspešni. Engvall zato sklene, da je morda potrebna bolj centralizirano vodena protikorupcijska strategija, in to od zgoraj, kakor na primer v Gruziji. Zanimivo je tudi, kakor je pokazala raziskava Natsuko Oka iz Japonske, da so v Kazahstanu podkupnine celo bolj pogoste in neposredne, kakor so bile v sovjetskem času. Anketno delo dr. Oka je povedalo, da je pohlep postal življenjska norma in da je neenakost v hitrem porastu. Ljudje razloge za takšen razvoj pripisujejo izgubi rigidne kontrole komunistične partije. Pohlep naj bi bil rezultat uporabe denarja kot mediatorja v neformalnih iskanjih rešitev, medtem ko je v komunističnem času – glede na mnenje ljudi – korupcija potekala prek tesnejših osebnih stikov in z vračili v naravi.

V sklepnem delu konference smo udeleženci obravnavali vprašanje pravičnosti, prava in sodstva v postkomunističnem svetu. Emilbek Dzhuraev (Srednjeazijska ameriška univerza) je spregovoril o kirgiški ustavi iz leta 2010. Najprej je izpostavil dejstvo, da med letoma 2010 in 2014 ta ustava ni bila spremenjena ali dopolnjena, to pa je najdaljše obdobje stabilnosti ustave v kirgiški zgodovini. Dzhuraev stabilnost ustave razlaga s političnim ravnovesjem (*balance of power*), zapisanim v ustavi, tega pa ni bilo v ustavah pred letom 2010. K ravnovesju je posebno pripomogla tako imenovana ustavna zbornica ustavnega sodišča, ki je od tega ustavnega sodišča dokaj neodvisna in ji je zaupana interpretacija ustave. Alexei Trochev (Nazarbajeva univerza) je predstavil vprašanje političnega vmešavanja v sodne postopke. Vprašanje, ki ga je Trochev odprl, je, kako se sodniki zmorejo upreti vmešavanju in političnim pritiskom, čeprav je to zanje tvegano in drago. Vprašanje je pomembno, saj lahko rezistenca sodnikov pomaga razumeti neformalne dimenzije sodne avtonomije, še posebno v državah, kjer je ta avtonomija najbolj potrebna. Avtorjeva analiza je pokazala, da se sodniki v deželah nekdanje Sovjetske zveze ponavadi upirajo le posamično, medtem ko se tisti v postkomunistični Evropi raje postavijo po robu s skupnimi močmi. Tako nekateri sodniki javnosti poročajo

o zlorabah zgolj posamično, drugi pa se odločajo za skupno stavko in podobno. Trochev je tudi pokazal, da se mnogi sodniki ne upirajo, ampak grožnje upoštevajo, se jim prilagodijo, gredo na bolniški dopust, delujejo kot lutke v rokah močnejših ali preprosto utihnejo na račun vedno manjšega javnega zaupanja v sodstvo. Tisti, ki pa se uprejo, pozneje laže izvajajo sodno neodvisnost (če niso zaradi svoje »upornosti« odstranjeni).

Peter Rožič

Navodila sodelavcem

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

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

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. <http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/> (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. (*Devetdnevnicca k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]». Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by

Naslov uredništva / Address of editorial

ISSN

Spletni naslov / E-address

Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief

E-pošta / E-mail

Namestnik gl. urednika / Viceeditor

Uredniški svet / Scientific council

Pomočniki gl. urednika / Editorial Assistants

Lektoriranje / Language-editing

Prevodi / Translations

Oblikovanje / Cover design

Prelom / Computer typesetting

Tisk / Printed by

Za založbo / Chief publisher

Izvillečke prispevkov v tej reviji objavljajo /

Abstracts of this review are included in

Letna naročnina / Annual subscription

Transakcijski račun / Bank account

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

0006-5722

1581-2987 (e-oblika)

<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>

Robert Petkovšek

bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si

Miran Špelič

Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto),
Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem,
Viktor Papež (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan
Rupnik (Rim), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Ed Udovic
(Chicago), Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)

Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar,
Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič,
Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič,
Ciril Sorč, Janez Vodičar

Rosana Čop

Vera Lamut

Lucijan Bratuš

Jernej Dolšak

KOTIS d. n. o., Grobelno

Christian Gostečnik

Canon Law Abstracts

Elenchus Bibliographicus Biblicus

ERIHPLUS

European Reference Index for the Humanities (ERIH, C)

Periodica de re Canonica

Religious & Theological Abstracts

Scopus

za Slovenijo: 28 EUR

za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD
(prednostno);

naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4,
1000 Ljubljana

IBAN SI56 0110 0603 0707 798

Swift Code: BSLJSI2X

Impressum

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



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

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

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



3 830031 150347

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
ΕΠΗΜΕΡΙΔΕΣ ΤΕΟΛΟΓΙΚΑΕ

Etika vojne in miru

- Nigel Biggar** *In Defence of Just War*
Zorica Maros *Vpliv kolektivnega spomina na nasilje*
Robert Petkovšek *Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike
in mimetične teorije*
Ivan Janez Štuhec *Etična utemeljitev in upravičenost
slovenske osamosvojitvene vojne*
Jože Dežman *Preseganje travmatskih bremen titoizma*

Razprave

- Gregory J. Semeniuk** *The Soteriology of Hans Urs von Balthasar*
Anton Štrukelj *Marijanska pripravljenost*
Andrej Šegula *Aplikativnost geštalt pedagogike v formaciji prihodnjih
redovnikov (minoritov)*
Andrej Naglič *Svoboda izražanja vere*
Andreja Benko *Arhitekturna analiza sakralnega prostora cerkve
Martina Lutra v Murski Soboti*

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 74

2014 • 4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

4

**Letnik 74
Leto 2014**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2014

ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

1. **Mirjam Filipič**, Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**, Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**, Brez časti, svobode in moči
4. **Brigita Perše**, Prihodnost župnije
5. **Mojca Bertoncel**, Nedolžna žrtev
6. **Mateja Demšar**, Dar odpuščanja
7. **Loredana Peteani**, Narodi v luči Božjega ljudstva in njihovo poslanstvo

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 poverťa negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastoralna na razpotjih časa
8. **Drago Ocvirk CM**, Misijoni - povezovalci človeštva
9. **Ciril Sorč**, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. **Anton Štrukelj**, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. **Ciril Sorč**, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. **Tadej Strehovec OFM**, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odrešenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad - Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II - Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi - potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc-Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.**, Izvor odpuščanja in sprave
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI)
27. **Ciril Sorč**, Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti
28. **Drago Karl Ocvirk**, Ozemljena nebesa
29. **Janez Juhant**, Za človeka gre
30. **Peter Sloterdijk**, Navidezna smrt v mišljenju
31. **Tomáš Halík**, Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero
32. **Janez Juhant**, Človek in religija
33. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.** Kako iz kulture strahu?
34. **Janez Juhant in Vojko Strahovnik, ur.** Izhodišča dialoga v sodobnem svetu
35. **Mari Osredkar in Marjana Harcet**, Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah
36. **Ivan Platovnjak, ur.** Karel Vladimir Truhlar: Pesnik, duhovnik, teolog
37. **Roman Globokar**, Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo
38. **Brigita Perše**, Cerkevni management v luči posvetnega
39. **Maja Lopert**, V iskanju resnice, ki odzvanja v človekovi notranjosti

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TEMA / THEME

ETIKA VOJNE IN MIRU

THE ETHICS OF WAR AND PEACE

- 551 Nigel Biggar, In Defence of Just War: Christian tradition, Controversies, and Cases**
V obrambo pravične vojne: Krščansko izročilo, razprave in primeri
- 565 Zorica Maros, Vpliv kolektivnega spomina na nasilje: spomin kot popravljanje preteklosti**
Influence of Collective Memory on Violence: Memory as Correction of the Past
- 575 Robert Petkovšek, Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije**
Violence and Ethics of the Cross in the Light of Existential Analytics and Mimetic Theory
- 593 Ivan Janez Štuhec, Etična utemeljitev in upravičenost slovenske osamosvojitvene vojne**
Ethical Foundation and Justification of the Slovenian War of Independence
- 611 Jože Dežman, Preseganje travmatskih bremen titoizma**
Overcoming Traumatizations Caused by Titoism

RAZPRAVE / ARTICLES

- 639 Gregory J. Semeniuk, The Soteriology of Hans Urs von Balthasar**
Soteriologija Hansa Ursa von Balthasarja
- 661 Anton Štrukelj, Die marianische Bereitschaft**
Marijanska pripravljenost
The Readiness of Virgin Mary
- 671 Andrej Šegula, Aplikativnost geštalt pedagogike v formaciji prihodnjih redovnikov (minoritov)**
Applicability of Gestalt Pedagogy in the Formation of Future Friars (Conventual Franciscans)
- 681 Andrej Naglič, Svoboda izražanja vere**
Freedom of Expression of Religion
- 689 Andreja Benko, Arhitekturna analiza sakralnega prostora cerkve Martina Lutra v Murski Soboti**
Architectural Analysis of the Sacred Space of the Martin Luther Church in Murska Sobota

OCENA / REVIEW

- 701 Birger Gerhardsson**, Z vsem svojim srcem (**Maksimilijan Matjaž**)

POROČILO / REPORT

- 705** Poročilo o petletnem delu v programu P6-0259 (**Janez Juhant**)

NOVI DOKTORJI ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

- 709 Jože Dežman**, Etično-personalistični pristop k popravi krivic žrtvam titoizma po arhivu Komisije Vlade RS za izvajanje Zakona o popravi krivic (**Bojan Žalec**)
- 711 Barbara Novak**, Ponovna vzpostavitev zaupanja v terapiji para z zunajzakonsko nezvestobo (**Katarina Kompan Erzar**)
- 712 Simon Onušič**, Predstavitev vere (Credo) in njeni poudarki od Rimskega katekizma do Katekizma katoliške Cerkve (**Ciril Sorč**)
- 713 Klelija Štrancar**, Eksistencialna misel pri Martinu Heideggerju in Emmanuelu Levinasu ter njena uporaba pri duhovnem spremljanju v paliativni oskrbi (**Branko Klun**)

LETNO KAZALO / ANNUAL BIBLIOGRAPHY

- 715** Letno kazalo

SEZNAM RECENZENTOV (2014) / LIST OF CRITICS (2014)

- 720** Seznam recenzentov

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Andreja BENKO

doktorandka UL, mlada raziskovalka, arhitektura PhD, Regius professor, Moral and Pastoral Theology
 Fakulteta za arhitekturo, Univerza v Ljubljani Faculty of Architecture, University of Ljubljana
 Zoisova 12, SI – 1000 Ljubljana
andreja.benko@fa.uni-lj.si

Nigel BIGGAR

prof. dr., za moralno in pastoralno teologijo PhD, Regius professor, Moral and Pastoral Theology
 Faculty of Theology and Religion, University of Oxford 34 St Giles, UK – Oxford OX1 3LD
nigel.biggar@theology.ox.ac.uk

Jože DEŽMAN

dr., muzejski svetnik, zgodovina PhD, Museum Councillor, History
 Gorenjski muzej Gorenjska Museum
 Tomšičeva 42, SI – 4000 Kranj
jdmemores@gmail.com

Janez JUHANT

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

Branko KLUN

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

Katarina KOMPAN ERZAR

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

Zorica MAROS

doc. dr., za moralno teologijo PhD, Assist. Prof., Moral Theology
 Katoliški bogoslovni fakultet Faculty of Catholic Theology
 M. Krleže 20, BiH – 72290 Novi Travnik
maroszorica@gmail.com

Maksimilijan MATJAŽ

izr. prof., za biblični študij Nove zaveze PhD, Assoc. Prof., Biblical Studies – New Testament
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Slovenska ulica 17, SI – 2000 Maribor
maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si

Andrej NAGLIČ

magister znanosti, doktorand UL Master of Science, Doctoral Student
 Dolničarjeva 4, SI – 1000 Ljubljana
andrej.naglic@rkc.si

Robert PETKOVŠEK

izr. prof. dr., za filozofijo PhD, Assoc. Prof., Philosophy
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
robert.petkovsek@guest.arnes.si

Gregory J. SEMENIUK

doc. dr., za sistematično teologijo PhD, Assist. Prof., Dogmatic Theology
 St. John's Seminary
 5012 Seminary Rd, Camarillo, California 93012 – USA
gsem@stjohnsem.edu

Ciril SORČ

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

Andrej ŠEGULA

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

Anton ŠTRUKELJ

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

Ivan Janez ŠTUHEC

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

Bojan ŽALEC

višji znanstveni sodelavec, izr. prof. dr., za filozofijo PhD, Senior Research Associate, Assoc. Prof., Philosophy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
bojan.zalec@guest.arnes.si

Razprave na temo Etika vojne in miru*

Vabljen predavanje na znanstveni konferenci (1.06)

Bogoslovni vestnik 74 (2014) 4, 551—563

UDK: 27-42:355.01

Besedilo prejeto: 10/2014; sprejeto: 12/2014

*Nigel Biggar***In Defence of Just War:
Christian tradition, Controversies, and Cases**

Abstract: Drawing on the author's recent book, *In Defence of War* (Oxford University Press, 2014), this essay begins by observing that the Christian tradition of thinking about the justification of war is stronger in certain respects than Michael Walzer's philosophical version. It then proceeds to consider four controversial features of Christian 'just war' reasoning: that the form of just war is basically punitive; that the authority of international law is only penultimate; that national interest need not be immoral and can be morally legitimate; and that the requirement of proportionality is elastic. Finally, it deploys 'just war' criteria to analyse three cases: Britain's belligerency against Germany in 1914, the rebellion in Syria in 2011, and Israel's Operation 'Protective Edge' against Hamas in Gaza in 2014.

Key words: just war, Christian tradition, international law, Michael Walzer, proportionality, national interest

Povzetek: **V obrambo pravične vojne: Krščansko izročilo, razprave in primeri**

Avtor izhaja iz svoje pred kratkim objavljene knjige *In Defence of War* (Oxford University Press, 2014) in na začetku članka ugotavlja, da je krščansko izročilo glede upravičenosti vojne v nekaterih vidikih močnejše kot filozofska različica Michaela Walzerja. V nadaljevanju govori o štirih spornih značilnostih krščanskega razmišljanja o »pravični vojni«: da je oblika pravične vojne v osnovi kaznovalna; da je avtoriteta mednarodnega prava samo predzadnja; da nacionalni interes ni nujno nemoralen in je lahko moralno legitim; in da je zahteva po proporcionalnosti raztegljiva. Na koncu ob uporabi kriterijev »pravične vojne« razčlenjuje tri primere: britansko bojevitost do Nemčije leta 1914, upor v Siriji leta 2011 in izraelsko operacijo »Zaščitni rob« proti Hamasu leta 2014.

Ključne besede: pravična vojna, krščansko izročilo, mednarodno pravo, Michael Walzer, proporcionalnost, nacionalni interes

* Tematski prispevki so razširjene razprave z mednarodnega simpozija *The Ethics of War and Peace*, ki je potekal v Mariboru od 21. do 24. avgusta 2014 v organizaciji Societas Ethica in v soorganizaciji Teološke fakultete Univerze v Ljubljani in Zavoda Antona Martina Slomška. Tematski sklop je uredil prof. dr. Ivan Janež Štuhec.

1. Just war thinking: why Christian?

What I write below about just war thinking will operate primarily in terms of the Christian tradition. Why? Will this not limit the appeal of what I have to say, attracting only the interest of Christians and excluding others? Why do I not talk about just war in secular terms, which are universally intelligible and accessible? Why must I be religious, confessional, sectarian?

I have two reasons. First, I do not believe in the possibility of secular language. That is to say, I do not believe that there is a set of terms that is neutral between rival worldviews, which members of a plural society should adopt when communicating with each other about public affairs. Nor do I believe that religious worldviews are irrational *per se*, and that public discourse must be non-religious in order to be rational. There is no view from nowhere; there are only diverse confessions. What is more, non-religious views—Aristotelian, Hobbesian, Kantian, Marxist, Nietzschean, etc.—are quite as plural and quite as conflicting as religious ones.

How, then, can we communicate, perchance agree? By setting out as candidly and clearly what we think and why; by inviting others to do the same; by engaging in the give-and-take of conversation; by identifying points of agreement; by reasoning together about points of disagreement; and by learning from one another.¹ I do not doubt that non-Christians will be puzzled by some things that I say, and that they will disagree with others. But I am equally confident that many of them will find much to which they can consent. After all, the common world that we inhabit does rein in the divergence of our construals. What is more, different traditions are seldom *absolutely* strange to one another: certain strands of Christianity and Islam incorporate Aristotle, for example, and both Locke and Kant are more theological than atheist moral philosophers usually care to remember.

In brief, my view of secularity is not that of Habermas or Rawls; it is that of Augustine. In this Augustinian view, secularity is the public space where plural voices put their differences on the table, negotiate, and compromise. That's my first reason for specifying my view of just war thinking as Christian.

My second reason is that there is a variety of ways of construing the justification of war, and some are better than others. It might be assumed that Christian thought is *passé* and that it's been surpassed by modern philosophical versions. In fact, however, I think that David Rodin's critique of Michael Walzer's just war thinking is pretty damning and that, ironically, it inadvertently illuminates the strengths of the Christian tradition.²

Further, Christian thinking differs from contemporary moral philosophy on just war in one fundamental respect: it conceives of just war as basically punitive in form. This brings us to the first of the controversies that I have chosen to discuss.

¹ I have written about this at some length in *Behaving in Public: How to Do Christian Ethics* and in Chapter 7 and the Conclusion of *Religious Voices in Public Places*.

² See my discussion of David Rodin, *War and Self-Defense* (Oxford: Clarendon Press, 2002) in Chapter 5 of *In Defence of War*.

2. Controversies

2.1 Just war as punitive

As I see it, one respect in which Christian thinking about just war is ethically superior to Walzerian moral philosophy is that it does not take national self-defence as its paradigm. To make national self-defence *simply* the model of justified war issues in some counter-intuitive judgements: for example, that as soon as the Allies invaded the borders of Nazi Germany, Hitler's belligerency became self-defensive and so justified and the Allies' war-making became aggressive and so unjustified. This conclusion reveals, I think, that to identify justified war with national self-defence is morally simplistic, ignoring questions of motive, intention, cause, and proportion. In contrast, Christian thinking holds that justified war is always a response to a grave injustice that aims to rectify it. This response may take defensive or aggressive forms. It may move seamlessly from defence to aggression or it may begin with aggression. Justified aggression is what so-called 'humanitarian intervention' is about. The doctrine of the Responsibility to Protect is, in effect, a reassertion of the classic Christian paradigm of justified war.

This paradigm involves a claim about justified war that is very controversial and arouses quite some alarm: namely, the claim that the basic form of justified war is punitive—even, I would say, retributive. This view is characteristic of Christian thinking at least up to Grotius in the 17th century, and since then in the cases of Jean Bethke Elshtain and Oliver O'Donovan. Therefore, it is also a major reason why many believe that just war thinking should cut itself loose from its Christian moorings. Why is this? Two main reasons are given. First, that to allow just warriors to think of themselves as punishing the enemy is to encourage them to loosen the constraints on how they wage war. And second, that many, perhaps most, fighting on the unjustified side will not be morally culpable and will therefore not be liable for punishment.

My response to the first objection is this. If justified defence is only and always defence against an injustice, it necessarily has the form of retribution. Let me make clear that by 'retribution' I do not mean 'retributivism': I do not mean the ethic that prescribes an eye for an eye, a wasteland of equal suffering. Rather, my meaning derives from the etymology of the Latin verb *retribuere*, that is, a handing or paying back of what is due. So by 'retribution' I mean simply a hostile reaction to an injustice. All punishment has this basically retributive form.

The question of what purposes one wants to achieve through one's hostile, retributive reaction remains open and is yet to be determined. It could be one or more of several ends: defence, deterrence, or ultimately reform and reconciliation. In Christian eyes, the end or goal of punishment should never be the suffering of the unjust perpetrator *for its own sake*. Justified war, therefore, is retributive in its basic form, but not retributivist in substance. It is a hostile reaction to injustice, but it does not aim simply to make the perpetrator suffer for its own sake.

The difficulty that many people have in describing justified war as retributive is, I think, an expression of a general cultural tendency to equate punishment and

retribution with retributivism, and to see it therefore as a form of vengeance meted out by the self-righteous. In Christian eyes, however, punishment and retribution should only ever be meted out by one group of self-conscious sinners upon another, and if it is to be just punishment, it cannot be vengefully retributivist but must aim at defence, deterrence, and eventual reconciliation. Accordingly, it *must* be proportioned to those ends, and it *must* suffer such constraints as that proportion imposes.

What about the issue raised by the second objection, namely, the liability of soldiers fighting in an unjust cause? The first thing I want to say is that, while an element of tragic fate often characterises the predicament of a soldier fighting in an unjust cause, that does not relieve him of responsibility or excuse him from culpability. Take this example. At the *Deutscher Soldatenfriedhof* at Maleme in Crete there is a permanent exhibition (or at least there was ten years ago). This tells the story of the three von Bluecher brothers, the youngest still in his teens, who were all killed in the same place on the same day in May 1941. How did they all end up there? The two younger ones hero-worshipped the oldest—as younger brothers often do—and when he joined the parachute regiment, they followed. In the past I have used this to illustrate the element of tragedy that attends even the actions of unjust warriors, in the course of arguing that we should regard them with a measure of sympathy. One does not have to agree with what these three young men were doing falling out of the sky onto Crete in 1941, in order to share a sense of sadness at their untimely deaths and a sense of common human fate-ness. Nevertheless, a friend of mine who fought with the Royal Ulster Constabulary against the I.R.A. during the most violent phase of the ‘Troubles’ in Northern Ireland, is less inclined to be sentimental and has challenged me not to assume the three brothers’ innocence. It is, after all, quite possible that they were convinced Nazis and that they had participated in atrocities elsewhere in Europe. Certainly, after landing on Crete the *Fallschirmjaeger* were involved in some brutal reprisals against civilians.

My second comment on the issue of the liability of unjust soldiers is to say that, in the absence of the possibility of more precise discrimination, it seems to me reasonable for the just warrior not to give benefit of doubt and to presume guilt. This does make war *rough* justice—but even civil courts have been known to punish the innocent.

Third, I’m not convinced that someone has to know subjectively that they’ve done wrong to be liable for punishment. Indeed, many of those who are rightly punished refuse to accept that they are guilty.

And fourth, the fact that just warriors understand themselves to be punishing unjust warriors does not mean that just warriors cannot submit themselves to *in bello* conventions that bind just and unjust alike, for the pragmatic purpose of limiting violence.

3. International law as penultimate authority

On the one hand, respect for the authority of international law is important. In the opening pages of the chapter on law and morality in my book, I quote with explicit approval a passage from Robert Bolt's play, *A Man for all Seasons*, where Sir Thomas More presents a powerful argument for affording the benefit of law even to the Devil himself—in other words, that the good of political order is often worth the toleration of a measure of injustice. The dramatic context is that More is urged by his daughter, Margaret, and his future son-in-law, Nicholas Roper, to arrest Richard Rich, an informer. The subsequent argument rises to this climax:

Margaret (exasperated, pointing to Rich): While you talk, he's gone!

More: And go he should if he was the Devil himself until he broke the law!

Roper: So now you'd give the Devil benefit of law!

More: Yes. What would you do? Cut a great road through the law to get after the Devil?

Roper: I'd cut down every law in England to do that!

More: Oh? And when the last law was down, and the Devil turned round on you—where would you hide, Roper, the laws all being flat? This country's planted thick with laws from coast to coast—Man's law's, not God's—and if you cut them down—and you're just the man to do it—d'you really think you could stand upright in the winds that would blow then? Yes, I'd give the Devil benefit of law, for my own safety's sake. (Bolt 1960, 38–9.)

I do think, then, that sometimes one should tolerate a measure of injustice out of respect for the law. I also think that respect for the authority of law is very important for international trust, and that any state proposing to bend (or, less likely, break) the law should still show it the respect of making a case before the U.N. For that reason, I think that the Blair government's attempt to secure a second U.N. Resolution on Iraq in March 2003 was absolutely right, and far better than the Bush government's barely concealed contempt for the U.N. So in the absence (probably fortunate) of a global state, and in order to stave off international anarchy, I certainly and explicitly affirm the authority of international law.

Notwithstanding that, the question of what actually *constitutes* international law is a controversial one. Is it simply what is written in treaties or does it also embrace customary law as expressed in state-practice? And how should different bodies of law relate to one another? Should the battlefield be governed by the Laws of War or by International Humanitarian Law? When lawyers pronounce, »International law says this« or »Under international law that is illegal«, we ought not to be over-impressed. They're behaving as advocates, behaving politically, pushing a particular point of view. If they were more honest and less political—or more academic and less lawyerly—they would claim, »International law says this or that, *according to my interpretation of it*«. There is more than one reasonable view of what international law is and what it says.

What is more, a Christian monotheist is bound to acknowledge that positive international law, whatever it is, cannot have the last word. This is because, like any moral realist, he assumes that there is a universal moral order that transcends national legal systems and applies to international relations even in the absence of positive international law. He believes that there are human goods and moral obligations that exist in and with the nature of things, and which exercise a guiding and constraining moral authority long before human beings articulate them in statutes or treaties. He holds that the principles of moral law are given or created before positive laws are made. Legal statutes and social contracts are therefore not crafted in a primordial moral vacuum. They are born accountable to a higher, natural law, and their word is neither first nor last. If that were not so, then Nuremberg was nothing but victors' vengeance dressed up in a fiction of 'justice', and today's high-blown rhetoric of universal human rights is just so much wind.

One thing that this implies is that military action can sometimes be morally justified in the absence of, and even in spite of, positive international law. Therefore, Christian just warriors cannot join those who believe that the 'legitimacy' of military intervention to prevent or halt grave injustice is decided simply by the presence or absence of authorisation by the United Nations Security Council. Loath though lawyers are to admit the penultimate nature of the authority of positive law, they do, when pressed. Writing of NATO's 1999 intervention in Kosovo, Martti Koskenniemi has admitted that »most lawyers—including myself—have taken the ambivalent position that it was both formally illegal and morally necessary« (Koskenniemi 2002, 162).

It seems to me that it is possible to break the treaty-letter of international law, while making a serious case that one is acting within its spirit; and that, insofar as other nations are persuaded, the authority of the law will not be damaged. What is vital is to assure the international community that one remains bound by common norms, even when one's reading of them is controversial. If the manner of literal transgression is respectful, the law's authority can be saved and international trust maintained.

4. The morality of national interest

In the popular Kantian view of ethics, self-interest is regarded as an immoral motive.³ According to this view, therefore, where national interests motivate military intervention, they vitiate it. There is, however, an alternative and, I think, superior eudaemonist tradition, which found classic expression in Thomas Aquinas.

³ The ethics of Immanuel Kant are usually held to be simply 'deontological', viewing the only truly moral act as one that is done out of a pure sense of duty or reverence for the moral law. So conceived, the truly moral act stands in stark contrast to a merely prudential one, which seeks to promote the agent's interests. Whether this common, deontological view of Kant fully captures his thought I doubt. I think that a better reading has him argue that truly moral acts are those where the duty of justice as fairness disciplines—rather than excludes—the pursuit of interest.

nas. Combining the Book of Genesis' affirmation of the goodness of creation with Aristotle, Thomist thought does not view all self-interest as selfish and immoral. Indeed, it holds that there is such a thing as morally obligatory self-love. The human individual has a duty to care for himself properly, to seek what is genuinely his own good. As with an individual, so with a national community and the organ of its cohesion and decision, namely, its government: a national government has a moral duty to look after the well-being of its own people—and in that sense to advance its genuine interests. As Yves Simon wrote, »What should we think, truly, about a government that would leave out of its preoccupations the interests of the nation that it governs?« (Simon 2009, 55) This duty is not unlimited, of course. There cannot be a moral obligation to pursue the interests of one's own nation by riding roughshod over the rights of others. Still, not every pursuit of national interest does involve the committing of injustice; so the fact that national interests are among the motives for military intervention does not by itself vitiate the latter's moral justification.

This is politically important, because some kind of national interest needs to be involved if military intervention is to attract popular support; and because without such support intervention is hard, eventually impossible, to sustain. One such interest can be moral integrity. Nations usually care about more than just being safe and fat. Usually they want to believe that they are doing the right or the noble thing, and they will tolerate the costs of war—up to a point—in a just cause that looks set to succeed. I have yet to meet a Briton who is not proud of what British troops achieved in Sierra Leone in the year 2000, even though Britain had no material stake in the outcome of that country's civil war, and even though intervention there cost British taxpayers money and British families casualties.⁴ Citizens care that their country should do the right thing.

The nation's interest in its own moral integrity and nobility alone, however, will probably not underwrite military intervention that incurs very heavy costs. So other interests—such as national security—are needed to stiffen popular support for a major intervention. But even a nation's interest in its own security is not simply selfish. After all, it amounts to a national government's concern for the security of millions of fellow-countrymen. Nor need it be private; for one nation's security is often bound up with others'. As Gareth Evans puts it: »these days, good international citizenship is a matter of national self-interest.« (Evans 2008, 144)

So national interest need not vitiate the motivation for military intervention. Indeed, some kind of interest will be necessary to make it politically possible and sustainable. It is not unreasonable for a national people to ask why they should bear the burdens of military intervention, especially in remote parts of the world. It is not unreasonable for them to ask why *they* should bear the burdens *rather than* others. It is not unreasonable for them to ask why *their* sons and daughters should suffer and die. And the answer to those reasonable questions will have to

⁴ The British casualties were very light: one dead, one seriously injured, and twelve wounded (<http://www.eliteukforces.info/special-air-service/sas-operations/operation-barras/>, as at 24 November 2009).

present itself in terms of the nation's own interests. And it could and ought to present itself in terms of the nation's own morally legitimate interests.

5. The elasticity of proportionality

One of the most controversial features of my version of Christian just war thinking is my understanding of the proportionality of military action. This is the requirement that war, to be justified, must be 'proportionate'—both before it is launched and in the waging of it. The best sense that I can make of proportionality is elastic and permissive. This permissiveness troubles me, but I can see no rational way of tightening it. One conceivable way of tightening it is to think of proportionality as a state of affairs that can be seen to obtain when a cost-benefit analysis shows an excess of goods over evils. My problem with this is that, while it may be conceivable, it is not possible. This is because such cost-benefit analysis falls prey to the incommensurability of the relevant goods and evils. That is, the relevant goods and evils are so radically different in kind that this is no common currency in which to measure them: they are *incommensurable*. So, for example, how does one weigh against each other, on the one hand, the goods of regime-change in Berlin in 1945, the liberation of Europe from fascism, and the ending of the Final Solution against, on the other hand, the evils of 60–80 million dead and the surrender of eastern Europe to the tender mercies of Stalin?

Some years ago, the BBC dramatised the memoirs of a Battle of Britain pilot, Geoffrey Wellum. At the end of the dramatisation, the real, ninety-year old Wellum appeared, looking out over the iconic white cliffs of the southern English coastline. And as he gazed out to sea, he said, »Was it worth it? Was it worth it? All those young men I fought and flew with? All those chaps who are no longer with us? I suppose it must have been. I am still struggling with that.« Now, did Wellum mean that he doubted that Britain should have fought against Hitler in 1940? I don't think so. Rather, I think he was giving voice to the truth that the loss of each life is an absolute loss, for which there is no compensation. I think that »Was it worth it?« is the wrong question, because there is no sensible way of answering it. Such a 'weighing up' of goods and evils cannot be done. Were it possible, proportionality could be determined with some precision. Since it isn't possible, proportionality is more elastic.

Nevertheless, there are other concepts of proportionality that do make sense to me. One such concept is the aptness of means to ends—or, in the case of disproportion, the inaptness. Thus for NATO to have gone to war against Russia in 1956 to save the Hungarians, or in 1968 to save the Czechs, or even in 2014 to save the Ukrainians, and to risk world-destroying nuclear war, would have been to undercut its goal—a free and flourishing Hungary, Czechoslovakia, or Ukraine. Thus, too, to engage in military operations that result in large-scale civilian deaths, when a vital part of the counter-insurgency strategy is to win civilian hearts and minds, would be self-subverting and in *that* sense disproportionate.

In addition to the aptness of means to ends, there is also the concept of proportionality as the efficiency of means to ends. Thus, Field-Marshal Douglas Haig's over-ambitious strategy at the Somme in 1916 was more expensive of his own troops' lives than a less ambitious strategy would have been. In that sense, British casualties on the Somme were disproportionate, because inefficient.

Finally, proportionality makes sense in terms of sufficient resources of men, materiel, and political support to sustain successful belligerency: when one ceases to have sufficient of these to wage war successfully, to persist is disproportionate.

6. Cases

From discussing some of the controversial issues raised by my understanding of just war I move now to present some topical and illustrative instances of its application. These instances do not pretend to be comprehensive: they are snapshots, not panorama. Their purpose is to show the theory at work, and in the second and third cases, to show it developing. Until I came to consider the 2011 rebellion against the Assad regime in Syria and the 2014 conflict between Israel and Hamas in Gaza, the importance, respectively, of the systemic nature of grave injustice and of the political dimension of *in bello* proportionality had not occurred to me.

6.1 Britain's belligerency against Germany, 1914: 'just cause' and the injustice of preventative war

If you had been reading British newspapers in the last year or so, you would have picked up that historians disagree about who to blame most for the escalation of war from its Balkan beginnings into a continental and then global conflagration. Until very recently, a dominant consensus endorsed the thesis of Fritz Fischer that Berlin was primarily responsible. This view prevailed, I believe, even among German historians. In the past twelve months, however, Christopher Clark's, *The Sleepwalkers*, has challenged this consensus. Clark concludes his account of the outbreak and escalation of the war by saying that »[t]here is no smoking gun in this story; or, rather, there is one in the hand of every major character.... the outbreak of war was a tragedy, not a crime« (Clark 2013, 561). »The crisis that brought war in 1914«, he tells us, »was the fruit of a shared political culture«, which rendered Europe's leaders »sleepwalkers, watchful but unseeing, haunted by dreams, yet blind to the reality of the horror they were about to bring into the world« (562).

I am not persuaded by Clark's argument, not because of its history, but because of its ethics. I think he draws too sharp a distinction between tragedy and crime, as if they are always mutually exclusive alternatives. Crime often has a tragic dimension. Human beings do make free moral choices, but our freedom is often somewhat fated by forces beyond our control. In addition, Clark assumes that

because blame was widespread, it was shared equally. I disagree. The fact that blame's spread is wide does not make it even.

With regard to the particular issue of whether Britain's entry into the war on 4 August 1914 had just cause, which is the most basic of the justifying criteria, a moral judgement has to be made about Germany's decision to invade Belgium, Luxembourg, and France, because without that invasion Britain would not have fought.

So why did Germany invade? She invaded because she feared that France would attack in support of Russia. According to just war reasoning, however, the mere threat of attack is no just cause for war. Only if there is substantial evidence that a threat is *actually in the process of being realised* would the launching of *pre-emptive* war be justified. It is not justified to launch a *preventative* war simply because one fears that an enemy *might* attack. In August 1914 France was not intending to attack Germany (and nor, of course, was Belgium). Indeed, France deliberately kept one step behind Germany in her military preparations so as to make her defensive posture unmistakable, and as late as 1 August she reaffirmed the order for her troops to stay ten kilometres back from the Franco-Belgian border (Strachan 2001, 91; Stevenson 2004, 30). Notwithstanding this, Germany declared war on France on 3 August on the trumped-up pretext that French troops had crossed the border and French aircraft had bombed Nuremberg.

It was the German government, dominated by its military leadership, that launched a preventative war against France and Belgium in August 1914. Why did they do it? Because, as social Darwinists they took it for granted that war is the natural way of deciding the balance of international power; because they foresaw that the longer the next war was delayed, the longer would be the odds against Germany's victory; and because (to quote David Stevenson) »the memory of 1870 [the Franco-Prussian War], still nurtured through annual commemorations and the cult of Bismarck, had addicted the German leaders to sabre-rattling and to military gambles, which had paid off before and might do so again« (Stevenson 2004, 596).

Clark's metaphor of the 'sleepwalker' is a powerful one, which picks out important features of the situation in the run-up to the outbreak of world war. But a metaphor is, by definition, always both like and unlike the reality it depicts, and shouldn't be taken literally. Germany's leaders were not actually sleepwalkers, but fully conscious moral agents, making decisions according to their best lights in a volatile situation of limited visibility. In such circumstances, which are not at all unusual, error was forgivable. Not so forgivable, however, was their subscription to the creed of a Darwinist *Realpolitik*, whose cynicism about human motives owes more to Thomas Hobbes's anthropology than to Charles Darwin's science, and which robbed their political and military calculating of any moral bottom line beyond that of national survival through dominance.

It is perfectly natural for a nation not to want to see diminished its power to realize its intentions in the world. But if social Darwinism thinks it natural for a

nation to launch a preventative war simply to forestall the loss of its dominance, just war reasoning does not think it right. Just cause must consist of an injury, be it actualised or actualising, and Germany had suffered none.

6.2 Rebellion in Syria, 2011: from 'just cause' via the systemic character of injustice to 'last resort'

Under Bashar al-Assad's father, Hafiz, the Syrian regime was populated largely by members of the Alawite minority, dominated by the military and security forces, and secured and enriched itself through the patronage of business. It was also fiercely repressive of dissent, holding that it alone stood between peaceful order and anarchy—not least that which would ensue, if Islamists such as the Muslim Brotherhood were ever to get their hands on the levers of power. Upon Hafiz al-Assad's death and his son's election to the presidency in 2000, there was some hope that Bashar would pioneer both economic and political reform, and indeed he gave some early signals that these hopes would be met.

However, when in 2011 symptoms of the 'Arab Spring' began to blossom in Syria, the regime reflexively reverted to its customary, repressive mode. In the first week of March 2011 ten children in Deraa, aged between nine and fifteen, wrote an anti-regime slogan (probably more anti-corruption than pro-democracy) on the wall of their school. For this misdemeanour the Syrian authorities had them arrested, sent to Damascus, interrogated, and apparently even tortured (Lesch 2013, 55–56).⁵ On 15 March a few hundred protesters, many of them relatives of the detained children, began protesting in downtown Deraa. Their ranks swelled to several thousand. Syrian security forces, attempting to disperse the crowd, opened fire and killed four people. The next day the crowd ballooned to about 20,000. On 23 March, according to reports, the security forces killed at least a further fifteen civilians and wounded hundreds of others. President Assad subsequently refused to punish the governor of Deraa, his cousin.

I have described the evolution of events in some detail, in order to make clear that the Syrian rebellion was originally an act of non-violent protest against arbitrary and ruthless state coercion. Only when it became clear that the state was unrepentant, and that its very centre was prepared to *own* the arbitrary repression by refusing to repudiate it, did peaceful protest develop into armed rebellion. David Lesch reports that »most opposition elements, if convinced that Bashar was serious about reform, would have been willing to give him one more chance« (85). As it was, Assad's refusal to dismiss the governor of Deraa and his blaming the unrest on external interference, meant that the »[t]he reckless nature of this act [of arresting the Deraa children] became a potent symbol of the decades of arbitrary oppression« (93). It also made it clear that this oppression was essential, not

⁵ Most of what I know about the modern history of Syria and its current politics I owe to Lesch's book. Is Lesch a reliable guide? Judging by the plaudits extracted from reviews in the *Financial Times*, *International Affairs*, and the *Times Literary Supplement*, it would seem so. By his own account he met regularly with Bashar al-Assad from 2004–8 and had meetings with high-level Syrian officials until well into 2013 (Lesch 2013, vii).

accidental, to the regime. Since March 2011, of course, the regime has confirmed and deepened the indiscriminate ruthlessness of determination to eliminate opposition by the probable use of chemical weapons against rebels in the Ghouta suburb of Damascus on 21 August 2013, and possibly on several earlier occasions.⁶

Given this history, it seems to me that the armed uprising in Syria did have just cause as an act of self-defence against injustice that was not merely grave, but systemic and persistent. Why is this significant? Because the systemic commitment of the regime to the grave injustice implies the improbability of peaceful, political reform and confers on the resort to armed rebellion the status of 'last resort'.

6.3 Israel's Operation 'Protective Edge' against Hamas in Gaza: the political dimension of military proportionality

It is clear, both in morality and in international law, that Israel has a right to defend her citizens against indiscriminate killing by Hamas's rockets. It is not so clear that her recent self-defence has been proportionate, either in the sense of 'strictly necessary' or in the sense of 'instrumentally apt to the end'.

Provided that Israel targets enemy combatants and that such targeting is necessary, there is no upper limit to the number of civilian casualties that may be incurred, tragically, as 'collateral damage'. Let me make the point by reference to another case. When the Allies invaded Normandy seventy years ago, their bombers killed 20,000 French civilians. This was undoubtedly terrible and tragic. But if we think that Allied success was worth 20,000 civilian deaths, can we say that it wouldn't have been worth 40,000 or 100,000? If we are judging simply by numbers, I do not think that we can. Provided that the military means chosen are necessary, there is no absolute maximum to the collateral damage that may be incurred.

However, we should interrogate the claim of necessity by asking about its end: To what end are the chosen military means necessary? If it is to fend off of harm to Israeli civilians, then it seems that Israel's 'Iron Dome' missile system already achieves that with, according to her own officials, ninety per cent efficiency. It is arguable, of course, that complete defence must extend beyond deflecting the harmful effects to uprooting their cause. This would justify military action against Hamas.

Still, if the end is to uproot the cause of attacks on Israel, then military means alone do not suffice. Military means alone, then, are not apt. While the bombard-

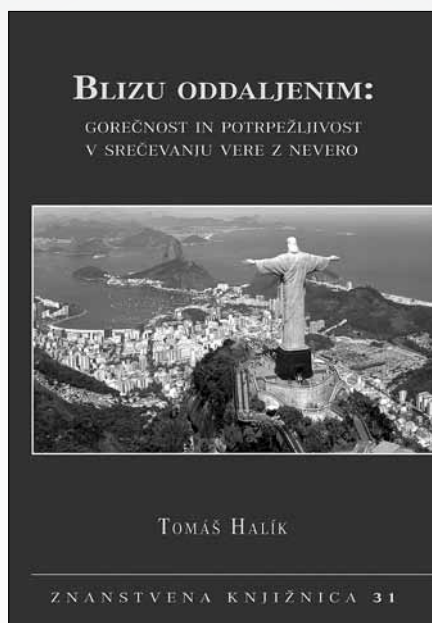
⁶ The Assad regime, backed by its ally, Russia, does not deny that chemical weapons were used, but pins culpability on the rebels. At the time of writing (September 2013) there is no proof positive either way. Nevertheless, there are strong circumstantial reasons for attributing the use to the state—including the requisite delivery systems. Indeed, according to the London *Times* (13 September 2013), United Nations inspectors are expected to report that munitions casings found at the scene of the crime point to an origin in the state's forces. Moreover, notwithstanding his manifest reluctance to intervene in Syria, and his consequent interest in giving Assad benefit of whatever plausible doubt, President Obama appears quite convinced that the regime is responsible. So is the French government, which is not famous for being Washington's poodle. For a summary of earlier occasions of the use of chemical weapons, in which the Syrian regime might be implicated, see: www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-22557347.

ment of Gaza has weakened Hamas's military power, it has not uprooted it. Without a political solution, it will simply revive to fight again.

It is within Israel's power to take diplomatic, confidence-building initiatives without waiting for reliable Palestinian interlocutors. Unilaterally, she can end the illegal settlements in the West Bank. Since she does not do so, her military assaults on Gaza are inapt and therefore disproportionate.

References

- Biggar, Nigel, and Linda Hogan.** 2009. *Religious Voices in Public Places*. Oxford: Oxford University Press.
- Biggar, Nigel.** 2011. *Behaving in Public: How to Do Christian Ethics*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 2013. *In Defence of War*. Oxford: Oxford University Press.
- Bolt, Robert.** 1960. *A Man for All Seasons*. London: Heinemann.
- Clark, Christopher.** 2013. *Sleepwalkers: How Europe Went to War in 1914*. London: Penguin.
- Evans, Gareth.** 2008. *The Responsibility to Protect: Ending Mass Atrocity Crimes Once and for All*. Washington, DC: Brookings Institute.
- Koskenniemi, Martti.** 2002. 'The Lady Doth Protest Too Much': Kosovo and the Turn to Ethics in International Law. *The Modern Law Review* 65, 2 (March): 159–175.
- Lesch, David W.** 2013. *Syria: The Fall of the House of Assad*. New Haven, CT: Yale.
- Simon, Yves R.** 2009. *The Ethiopian Campaign and French Political Thought*. Ed. Anthony O. Simon, trans. Robert Royal. Notre Dame: University of Notre Dame.
- Stevenson, David.** 2004. *1914–1918: The History of the First World War*. London: Penguin.
- Strachan, Hew.** 2001. *The First World War*. Vol. 1: *To Arms*. Oxford: Oxford University Press.



Tomáš Halík

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

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 74 (2014) 4, 565—573

UDK: 27-42:323.1

Besedilo prejeto: 9/2014; sprejeto: 11/2014

Zorica Maros

Vpliv kolektivnega spomina na nasilje: spomin kot popravljanje preteklosti

Povzetek: Ko analiziramo nekatere mehanizme nasilja, ki so privedli do uničujočega dogajanja med vojno v Bosni in Hercegovini (BiH), vidimo: ta prispevek poudarja trditev, da ima moralna obveznost spominjanja, izražena tudi z zgodovinskim imperativom Nikoli več!, tragične posledice, če se spomin uporabi za filtriranje zgodovine namesto za kritični pristop do nje. Prispevek govori o »etosu konflikta«, ki ga pomeni sklop družbenih prepričanj, s katerim lahko vsaj delno pojasnimo, s kakšno navidezno lahkoto se »normalni ljudje« pridružijo nasilju. Avtorica pokaže, kako se ta prepričanja kontekstualizirajo prek fenomenov kolektivnega spomina, viktimizacije, predsodkov, etnične identitete, torej prek fenomenov, ki so vplivali na nasilje v BiH in ki so potem zaživel kot neka socialnopsihološka struktura današnje bosansko-hercegovske družbe. Kolektivni spomin vpliva na nastanek viktimizacije, ki po svoje krepi in ohranja predsodke in oblikuje etnično identiteto, to pa se lahko v kriznih situacijah izkaže kot odločilno za podpiranje nasilja.

Gljučne besede: etnični spopadi, etos konflikta, socialnopsihološka struktura, viktimizacija, predsodki, spomin

Abstract: **Influence of Collective Memory on Violence: Memory as Correction of the Past**

The paper analyzes some of the violence mechanisms that led to the devastating actions during the war in Bosnia and Herzegovina. It advances the thesis how the moral obligation of remembering, also expressed by the historical imperative »Never again!«, has tragic consequences if it brings about a memory filtering the history instead of becoming a critical application of memory. Thus, the paper speaks about the "ethos of conflict", which makes up a configuration of societal beliefs partially explaining the apparent ease with which "normal people" consider the engagement in violence. The author shows how these beliefs are contextualized by the phenomena of collective memory, victimization, prejudices, ethnic identity, which phenomena influenced the violence in Bosnia and Herzegovina and have subsequently resurrected as the socio-psychological infrastructure of the present society of Bosnia and Herzegovina as well. The collective memory influences the development of victimization, which in its turn reinforces the maintaining of prejudices as well as the formation of an ethnic identity. In critical social situations this may turn out to be of crucial importance in perpetrating violence.

Key words: ethnic conflicts, ethos of conflict, socio-psychological infrastructure, victimization, prejudices, memory

Etnični spopadi so zaznamovali našo epoko. Moralno-pravni imperativ, svečano razglašen po drugi svetovni vojni, zlasti zaradi izkušnje Auschwitza, se je izkazal za krilatico brez kakršnegakoli pomena in vrednosti, ker so neizgovorljive okrutnosti v spopadih skupin, ki so stoletja živele skupaj, pokazale, da imperativ spominjanja zaradi učenja, ne pa zaradi ponavljanja nehumanosti – to bi moralo biti vsebina tistega »nikoli več« – ni vzdržal preizkusa stvarnosti nastanka novih nacionalizmov in s tem novih vojn. Te vojne so velik izziv akademskemu krogu, ne samo zaradi okrutnosti, s katero se dogajajo, temveč tudi zaradi njihovega potenciala za ponavljanje, glede na to, da se najpogosteje predstavljajo kot »popravljanje preteklosti«. Popravljanje preteklosti je eden od razlogov, zakaj v zadnjih desetletjih v krogu različnih znanstvenih disciplin (sociologije, filozofije, teologije) raste zanimanje za strokovni izraz »kolektivni spomin«. Kajti če je ena od vsebin današnjih etničnih spopadov spominjanje na krivice, eden od ciljev pa popravljanje takšnih krivic, ali je sploh mogoče in kako prekiniti to tragično in tajno povezavo med sencami preteklosti in njihovim zrcaljenjem v nasilju?

Kljub razlikam v poteku in s tem v opredelitvi etničnih spopadov sta jim skupna okrutnost in preobčutljivost tudi za najmanjše razlike med skupinami, ki so bile do tedaj tesno povezane s skupno zgodovino, kulturo, življenjskim prostorom. Skupinam v spopadu postanejo nekateri dejavniki, kakor so etnična pripadnost, narodnost, jezik in celo barva kože ter zgradba telesa (kakor v Ruandi), moralno upravičenje in državljanska dolžnost, da najprej moralno, potem pa skoraj nujno tudi fizično izključijo drugega. Pri tem uporabljamo dvojje izrazov: moralno opravičilo, ker je človek odvisen od cele vrste posameznih psihokognitivnih sposobnosti, ki mu olajšujejo nasilje, in državljanska dolžnost, ker se te sposobnosti – zaradi nekaterih družbenih dejavnikov – predstavljajo kot legitimna obramba in zaščita pred zgodovinskim in trajno grozečim sovražnikom. Kadar pa se ideja blagoslovi z moralnim upravičenjem in utemelji z državljansko dolžnostjo, ne glede na to, da obstajajo jasni in očitni, eksperimentalno preverljivi podatki, ki pričajo proti njeni veljavnosti in tehtnosti, posamezniki laže in raje posumijo v to, kar vidijo, kakor pa podvomijo o ideologiji, v katero verjamejo.

1. Etos konflikta

V uvodu nedavno objavljene raziskave o dinamiki spopadov v BiH je zapisano, kako se med potekom te raziskave (leta 2002) država še dalje bori, da bi dosegla minimalno stopnjo politične in ekonomske stabilnosti, in da so možnosti za socialne nemire in etnično nasilje več kakor stvarne. Navedeni so tudi trije razlogi, trije potencialni motivi za novo etnično nasilje. Prvi od njih so sence preteklosti ali pritožbe o zgodovinskih krivicah ali viktimizacija, ki jo vsak od treh vpletenih narodov pripisuje samemu sebi (tako Bošnjaki kakor Srbi in Hrvatje), zato bi se kot posledica nerešenih zgodovinskih krivic lahko razvilo nasilje, ki bi ga povzročila trajna zasidranost v status žrtve. Druga možnost za nasilje je nezadovoljstvo, ki bi ga izzvali brezposelnost, korupcija in kriminal, zato bi nefunkcionalna vlada povzročila nasilje zaradi gospodarske nestabilnosti. Zadnja spodbuda za izbruh nove-

ga etničnega nasilja pa bi bilo lahko kriminalizirano gospodarstvo, katerega cilj sta dobiček in neizpolnjevanje zakonov. (Kivimäki, Kramer in Pasch 2012, 12)

Izhajajoč iz takšnega stanja v BiH, želimo s tem prispevkom pokazati, da je sedanja družbenopolitična mentaliteta bistveno odvisna od socialnopsihološke infrastrukture, ki ni le omogočila vojnega razdejanja v devetdesetih letih, temveč prevladuje tudi dandanašnji, saj ni pomembno samo to, da je sedanost bistveno zaznamovana s preteklostjo, temveč je tudi preteklost prenarajena glede na sedanje stanje: »Mi smo zaklenjeni v preteklost, ne po lastni volji, temveč po volji tistih, ki v strogo etnično razmejenih in nadzorovanih pogojih in s spretno doziranimi polresnicami ter prikritimi dejstvi poustvarjajo strahove preteklosti kot preverjena orodja ohranjanja politične oblasti in razporeditve gospodarske moči.« (Tokača 2012, 21).

Izkustvo vojn, posebno tistih, ki so opredeljene kot etnični spopadi, kot državljanske ali verske vojne, govori proti antropološki postavki o dozdevni psihološki teži ubijanja. Trditev o psihološki teži ubijanja potrjuje tudi psihološki fenomen »šok prvega zločina«; to je psihološka reakcija, travma, ki jo preživlja večina ljudi, ko ubijajo prvič. Po Baumeistru umor za večino ljudi ni samo moralno nesprejemljiv, temveč tudi psihološko zahteven, zato avtor trdi, da se človek samo s ponavljanjem nekaterih dejanj privadi in sprejme tisto, kar psiha drugače zavrača (Baumeister 1996, 285–287). Prav etnični spopadi kažejo, kako ljudje bodisi so ali postanejo izjemno okrutni, neprepoznavni, zastrašujoče nasilni in sposobni nečloveških monstroznosti, zato Sofsky morda upravičeno trdi, da človek ni samo žival, ki ubija, temveč žival, ki je zaradi svojega razuma in domišljije najnevarnejša in najokrutnejša od vseh (Sofsky 2001, 6–11). Trditev, da se ljudje rodijo zli in da samo posamezniki delajo zlo, ni samo znanstveno nevzdržna, temveč je nadvse nevarna, ker dopušča »antropomorfiziranje zla«, s tem pa je onemogočen pravi uvid v zlo.

Dokaz, da se ljudje ne rodijo zli, temveč to postanejo v ustrezni situaciji, sta dva svetovno znana eksperimenta socialne psihologije, ki sta ju v šestdesetih in sedemdesetih letih izvedla Stanley Milgram in Philip G. Zimbardo. Oba eksperimenta sta pokazala, kako v posebnih razmerah in v posebnih okoliščinah »normalni« in »običajni« ljudje, ljudje visokih moralnih načel, postanejo izrazito zli in izrazito okrutni. Milgram je med drugim povedal, kako je lažje sodelovati pri nasilju, če obstaja avtoriteta, ki ga ukazuje, medtem ko je Zimbardo potrdil, kako situacija, v kateri se ljudje znajdejo, bistveno spremeni njihova dotakratna prevzeta stališča in moralna prepričanja. (Milgram 1974; 2007)

1.1 Socialnopsihološka infrastruktura spopadov

Daniel Bar-Tal pravi: obstaja vrsta družbenih prepričanj, ki je od njih odvisen nastanek mentalnega stanja, v katerem je sodelovanje pri nasilju lažje in do neke mere utemeljena navidezna lahkota, da civilizirani in sodobni človek postane absolutna negacija človečnosti. Po avtorju se v situacijah »trdovratnih spopadov« ljudje udeležujejo in razvijejo nekatere psihološke sposobnosti ali mehanizme, s katerimi se lažje soočajo z novonastalim stanjem. Trdovratni spopadi se po Danielu Bar-Talu imenujejo tisti spopadi, ki imajo kljub vsem razlikam med etničnimi

spopadi nekatere skupne lastnosti. Obstajajo tri temeljne skupne značilnosti: dolgotrajni so (trajajo vsaj eno generacijo), izrazito nasilni (zato veljajo za nerešljive) in radikalni (kompromisov ni, ker vsaka stran vztraja na pravilnosti svojih stališč). Kljub temu da se za tovrstne spopade najpogosteje navajata spopad med Izraelom in Palestino ter spopad katolikov in protestantov na Severnem Irskem, imajo tudi številne druge nove vojne nekatere od teh značilnosti; zato se bosansko-hercegovaška vojna, ki na primer časovno (in fizično?) ni zajela celotne generacije, zaradi okrutnosti, zaradi nasilja in zaradi dejstva, da se je po koncu spopadov ta vojna samo premestila na politično področje, vendarle uvršča v to kategorijo. »Socialnopsihološko« infrastrukturo, ki se oblikuje in/ali sproži med takšnimi spopadi, omogoča cela vrsta družbenih prepričanj, ki delujejo kot prizma, skozi katero ljudje zbirajo informacije, razlagajo nove izkušnje in ustrezno ukrepajo. Ta družbena prepričanja so zasidrana v samih temeljih kolektivnega spomina in »etosa konflikta«, ki poleg tega, da omogočajo spopad, postanejo tudi del javnega mnenja; ker ga aktivno podpira in spodbuja vrsta družbenih institucij, lahko celo določajo prihodnost družbe. (Bar-Tal 2007, 1432–1433)

Ta družbena prepričanja so po avtorjevem mnenju psihološko-mentalna priprava na ubijanje, razvrščena pa so v osem socialnopsiholoških kategorij: prepričanje o pravilnosti svojih lastnih dejanj, o svoji lastni varnosti, potem pozitivna slika samega sebe, viktimizacija, razčlovečenje in odvzem legitimnosti drugega, patriotizem, občutek pripadnosti neki določeni skupini, na koncu pa še prepričanje, da je cilj nasilja samo mir. Demagogi se sklicujejo na te kategorije, da bi lažje pritegnili ljudi in manipulirali z njimi, saj predstavljajo nasilje kot edini odgovor, medtem ko posameznikovi neodvisnosti in možnosti izbire pripisujejo manjši pomen in ju podredijo »višjim razlogom« in »upravičenim dejanjem«. Na psihološki ravni je ustvarjanje takšnih družbenih prepričanj funkcionalno, saj v situacijah, zaznamovanih s strahom, z negotovostjo in z ranljivostjo, ljudje čutijo naravno potrebo po tem, da bi dobili ustrezno razlago in razumeli, v čem je bistvo. (Bar-Tal 1998, 22–50; Bar-Tal, Halperin in Rivera 2007, 441–460)

Med konfliktom ta socialnopsihološka infrastruktura pomaga ljudem pri soočanju s situacijo, po koncu spopadov pa prevzame vlogo prizme, prek katere družba ustvarja svoje lastno okolje, tolmači izkušnje in sprejema odločitve. Na podlagi te strukture politiki sprejemajo odločitve in jo vnašajo v izobraževalna gradiva, zato postane temeljno sredstvo socializacije. Ko se oblikuje takšno mentalno stanje, ta socialnopsihološka struktura postane »obstojna in navzoča, celo kadar so na voljo informacije, ki ji nasprotujejo. Nasprotujoča informacija se zavrne, družba pa uporabi kontrolne mehanizme, s katerimi zagotovi, da se socialno-psihološki repertoar, ki je nastal med spopadi, ne spremeni.« (Bar-Tal 2007, 1445; 2000, 351–365)

2. Kolektivni spomin kot filtriranje preteklosti

Kakor smo opazili, je kolektivni spomin tisti, na katerem temeljijo vsa Bar-Talova družbena prepričanja. S pojmom kolektivni spomin mislimo na družbeni ali etnični spomin, ki se razume kot pripoved ali mit o zgodovini, pri tem pa sta pripoved in mit tukaj uporabljena kot sinonima. Z vprašanjem pozabe in spominjanja se namreč ukvarjajo različne akademske discipline, tako da se v teh disciplinah podobni procesi opredeljujejo z različnimi pojmi. Tisto na primer, kar sociologija imenuje »kolektivni spomin«, je za družbeno sociologijo »družbeni spomin«, medtem ko antropologija uporablja izraz »mit«. (Devine-Wright 2003, 9–33)

Ugo Fabietti trdi, da je etnični spomin samo okrepljena oblika kolektivnega in da oba pripadata isti razsežnosti, ker v nobenem od teh primerov ni govora o dokumentirani zgodovini, ki je »strukturirana na podlagi metode kritičnega raziskovanja« (Dogliotti in Rosiello 1997, 1054; 1774), temveč o spominu, ki filtrira zgodovinsko stvarnost in ponuja različico, uporabno za zahteve sedanjosti. To pomeni, da je kolektivni spomin selektivni proces, katerega izbor je odvisen od družbe, ki ga vodi in ohranja (Fabietti 1998, 68–72). To je spomin, ki filtrira izkušnje preteklosti. Obenem ponuja zgodbo, ki ni več resnična. Vendar pa kljub temu da ni niti resnica niti dokumentirana zgodovina, ne izgublja svoje družbene vrednosti. Opremljen kot sklop spominov na neko skupno preteklost, ponuja ta spomin skupinam kognitivni zemljevid, ki jim pomaga pri orientaciji, kdo sploh so, postane kažipot za identiteto skupine, oporna točka sedanjosti, ki ni podlaga samo za legitimiranje identitete, temveč tudi za njeno ustvarjanje, oblikovanje ali ponovno vzpostavitev (Eyeran 2007, 60–72). Čeprav je kolektivni spomin vrsta pripovedi, zgodbe ali mita o preteklosti, je za pripadnike posamezne skupine resnična in zvesta rekonstrukcija preteklosti, saj je njegov prvotni namen, pojasniti obstoj te skupine. Poleg tega ta spomin določa meje identitete, zato je ekskluziven. Kot takšnega ga lahko tudi izkoristimo za svoje namene, saj opravičuje politične in družbene odločitve preteklosti in sedanjosti in pomaga pri razvoju nacionalnega ponosa s ciljem kolektivne mobilizacije (Bar-Tal 2005, 76). Avishai Margalit ga imenuje *preneseni* spomin; po vsebini je blizu tradiciji, ker med drugim zahteva komunikacijo. Z uporabo te komunikacije ljudje stopajo v stik z dogodki, pri katerih niso osebno sodelovali, s tem pa se čustveno povezujejo z izkušnjami tistih, ki so te dogodke preživeli; tako ta spomin ne postane samo konzerviranje pomena preteklosti, temveč tudi samih čustev, ker presega izkušnje tistih, ki so doživeli posamezne dogodke. Zato ta spomin ni samo del samega dogodka, temveč del zgodbe o njem. (Margalit 2006, 49–55)

Ta spomin igra osrednjo vlogo pri gradnji identitete te individualne in kolektivne zavesti; ker pa je vselej obtežen z bremenom čustvenosti, vrednot in simbolov, ga je mogoče zlorabiti. Eden od načinov izkoriščanja spomina je sklicevanje na neka dejstva iz preteklosti, da bi zakrili in opravičili svoja lastna agresivna dejanja proti drugim. »Če želimo, da bi se uresničila agresivna strategija proti drugemu, sosednjemu narodu, če želimo doseči, da vsi pripadniki določene skupine verjamejo v pravičnost nasilnega obnašanja proti drugim članom iste vrste, čeprav so

nekoliko drugačni, je nujno potrebno, da se na vso moč sklicujemo na skupno identiteto, ki jo potrjuje nesporna preteklost, kakor se moramo na vso moč sklicovati tudi na tveganje, ki ga drugi, torej sovražniki predstavljajo za prihodnost lastne skupine.« (Fabietti in Matera 1999, 180)

Tu pride do izraza, kako Bar-Talovo prepričanje o pravilnosti svojih lastnih dejanj, potreba po varnosti in zaščiti svoje lastne skupine in močan občutek patriotizma izvirajo in črpajo svoje vrednote prav iz kolektivnega spomina. Povratek nekega zgodovinskega spomina potrjuje neodtujljive pravice in svete vrednote, pritegne ljudi in se s tem, ko predstavlja narod kot žrtev preteklosti, vsiljuje kot moralna zahteva za ukrepanje v sedanosti. Ker je kolektivni spomin zaradi selektivnosti pogosto zastrupljen, maščevalen in trpeč, ustvarja močne mednarodne, medetnične in medverske napetosti. Preteklost postane politika spomina, ki je usmerjena k uresničitvi jasno določenih ciljev, kakor sta krepitev etnične identitete in načrtovanje jasne razmejitve med »mi« in »oni«. (Buttino in Rutto 1997, 11–12)

2.1 Viktimizacija, predsodki in etnična identiteta

Vzpostavljanje razlike med »mi« in »oni« olajšujejo fenomeni, povezani s kolektivnim spominom, kakor so viktimizacija, predsodki in krepitev etnične identitete. Da bi nasilno vedenje do druge skupine prikazali kot pravično, je treba drugega demonizirati ali pa prevzeti vlogo žrtve. Skupine, nagnjene k temu, da vidijo svojo lastno zgodovino na ravni viktimizacije in krivičnosti, so nagnjene tudi k nasilnemu ukrepanju v prihodnosti. Zgodbe, ki jih pripovedujejo otrokom, ohranjajo spomin pri življenju, tako da postane oporna točka viktimizacije (Baumeister 1996, 36–37; Redekop 2002, 20). Individualno izkustvo pretrpljenega nasilja povzroči občutek manjvrednosti, nemoči, samoobtoževanja, samopomilovanja, občutke, ki postanejo temeljni del žrtvine identitete. Viktimizacija potegne člane družbe v posebno stanje zavesti: predstavlja togo sliko same sebe in svojih izkušenj, ki je skoraj ni mogoče spremeniti, ker pa postane del identitete družbe, deluje kot prizma, skozi katero pripadniki skupine razlagajo kontekst spopadov. Status žrtve moralno opravičuje nasilna dejanja proti drugemu, s tem pa se pravzaprav legitimizira, ustvarja občutek razlikovanja in superiornosti v odnosu do sovražnika, ki se navadno opisuje z negativnimi izrazi in obtožuje za vse zlo. Status žrtve krepí občutek solidarnosti, saj deluje kot lepilo družbe za povezovanje članov in kot motiviranje občutka patriotizma, ki jih potem pritegne k ukrepanju (Bar-Tal 2009, 231–247).

Ta mehanizem viktimizacije hvali razlikovanje med skupinami in ustvarja občutek superiornosti ter s tem neizogibno vpliva na ustvarjanje in ohranjanje predsodkov in stereotipov. Kakor pravi Željko Mardešić, ni pomembno samo, da predsodki spodbujajo k nasilju, temveč tudi to, da v ozračju nasilja nastajajo novi predsodki, ki zatem odprejo usodni krog tragedij in spopadov med ljudmi. Avtor trdi, so lahko učinki predsodkov zelo obsežni in dolgotrajni, in takšni tudi so. Zalezejo se v skupino kot strah, kot grožnja in kot nevarnost za njeno preživetje in se razvijajo kot egoizem, nasilje, konflikt, vojna in kot smrt. Vsa človeška zgodovina je polna žrtv predsodkov, svojih lastnih in tujih, ker predsodki spodbujajo k sovra-

štvu, izzivajo napetosti, podpirajo poniževanje svoje lastne skupine in stimulirajo spopade na različnih ravneh, zato so nesporni vir nasilja. (Mardešić 2007, 81–83)

Ker v etničnih spopadih psihološka komponenta igra pomembno vlogo, predsodki postanejo eden od glavnih dejavnikov pri sprožitvi nasilja. Posamezniki delujejo na podlagi slik, občutkov in poznavanja spopada. Ukrepajo na podlagi svoje lastne preteklosti, sedanjega trenutka in tudi predpostavljene prihodnosti, na podlagi vsega tistega, kar se utegne zgoditi. V takšnem psihološko povzročenem spopadu predstavljanje druge skupine pridobi poseben pomen, saj ta pogled na drugega določa raven sovražnosti, sovraštva in nezaupanja med skupinama. Mentalne slike, ki si jo nekdo ustvari o drugi osebi in še zlasti o drugi skupini, ni mogoče z lahkoto spremeniti niti takrat, ko razpolagamo z nasprotnimi informacijami, zato je rigidnost v stališčih ena od temeljnih posledic ustvarjanja predsodkov. To pomeni, da se vse informacije o neki določeni skupini obdelajo prek avtomatskega in ustaljenega sklopa; tako se vse nove informacije izbirajo in organizirajo v skladu s tem že obstoječim afektivnim okvirom. (Bar-Tal in Teichman 2005, 1–5; 24)

Ob upoštevanju, da je predsodek anticipacija stvarnosti, to je, vnaprej izraženo mnenje brez ovrednotenja dejstev, pa takšen predsodek predisponira ljudi za racionalizacijo in interpretacijo in jih na koncu spodbudi, da legitimirajo nasilna in inherentno napačna dejanja. V etničnih spopadih predsodki delujejo na ravni delitve na »mi« in »oni« (*in group* in *out group*). Poistovetenje z ustrezno skupino nujno potegne za seboj povečevanje svoje lastne skupine, hkrati pa tudi demoniziranje nasprotne, to pa povzroči antropomorfizem zla. Nagnjenje k antropomorfizmu oziroma prepričanje, da je zlo drugi in v drugem, privede do nujnega in naravnega aktiviranja zaščite pred zlom, sledi pa uničenje njegovega vzroka ali nosilca. Ob takšnem sklepanju odstranitev neke osebe ne velja več za diskriminacijo ali agresijo, temveč za dejanje obrambe, ki je zato upravičeno (Allport 1958, 170; Jervis 1993, 771–776; Boileau 1987, 1572–1587).

Delitev na »mi« in »oni« je pravzaprav krepitev, oblikovanje in ponovno definiranje tistega, kar avtorji imenujejo »etnična identiteta«. S tem izrazom se sklicujemo na identiteto neke skupine, ki je povezana z različnimi dejavniki, kakor so: kultura, zgodovina, izvor, religija, jezik. Identiteta je vir ponosa, moči in zaupanja v svoja lastna sredstva. Identiteta je pravzaprav močan in ekskluziven občutek pripadnosti neki skupini, ki v številnih primerih s seboj prinaša dojemanje oddaljenosti in različnosti od drugih skupin (Sen 2006, 3). Odločilni dejavnik v gradnji etnične identitete je uporaba spomina, ker spomin prek procesa selekcije ustvari različne kombinacije; pri tem se nekaterih stvari spominja, druge pa pozabi. Spominjanje in pozaba sta torej v samem bistvu vsake oblike spomina in vsake oblike identitete. Spomin vzpostavlja povezanost med preteklostjo in sedanjostjo, zagotavlja prostor, znotraj katerega se posamezniki razvrščajo v skupine, in daje skupini vizijo naravne pripadnosti. Kdor vidi samega sebe kot pripadnika etnične skupine, s katero si deli isti jezik, zgodovino in kulturo, je mnenja, da si s to skupino deli dediščino prednikov, kri ali ozemlje. Prav zato velja etnična identiteta za nespremenljivo: ne torej samo zaradi njene vsebine, ki jo je pravzaprav mogoče spremeniti, temveč zaradi občutka pripadnosti, zaradi potrebe, da se prepoznamo

kot del skupnosti, potrebe, ki se prenaša leta in leta in z generacije na generacijo. (Buttino in Rutto 1997, 14–16).

V zvezi z razpadom nekdanje Jugoslavije se številni avtorji strinjajo vsaj glede vpliva kolektivnega spomina na vojno dogajanje. Med komunizmom so namreč spomin naroda sistematično zatirali in prepovedovali, zato se je, potem ko je bil leta in leta potlačen, po razpadu komunizma v polni moči vrnil na površje, usmerjen k političnim ciljem (Jukić 1997, 283–309). Janigro Nicole govori o »historizaciji sedanosti«, v skladu s katero se sedanost hrani z bolj ali manj zmanipuliranim zgodovinskim, osebnim, družinskim in kolektivnim spominom, da bi se upravičili poboji na začetku devetdesetih let. S sklicevanjem na grozodejstva druge svetovne vojne se *post festum* zagovarjajo poboji devetdesetih let (Nicole 1999, 26). Kakor trdi John Bowen, sta med vzroki teh spopadov zloraba zgodovinskega spomina in sposobnost političnih voditeljev, prepričati narod, da na drugi strani niso prijatelji in sosedje, temveč osebe, ki so sposobne ubijati. Politični voditelji, kakor sta Franjo Tuđman in Slobodan Milošević, so izkoristili zgodovinski spomin za svoje cilje s prepričevanjem svojega naroda, da bodo izgubili svoje pravice, če se ne bodo uprli. »Milošević je moral prepričati Srbe, da so vsi Hrvati kriptonacistični ustaši, Tuđman pa naj bi prepričal Hrvate, da so Srbi etnični morilci. Oba, še zlasti pa Milošević, sta izjavila, da so bosanski muslimani predhodnica nove islamske grožnje. Vsaka vlada je posredno pomagala drugi.« (Bowen 2005, 135–136)

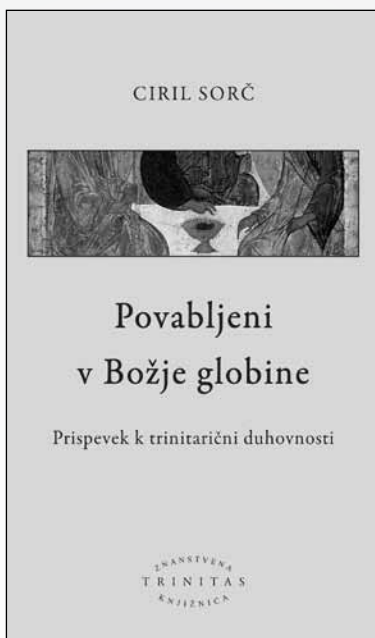
3. Sklep

Ekspperimentalno dokazana teorija, da se ljudje ne rodijo zli, temveč takšni šele postanejo, in to zaradi dane situacije in zaradi dovzetnosti človeškega uma, je različnim teoretikom omogočila resnejše preučevanje človekovega nasilnega vedenja. Videli smo, kako cela vrsta odvisnosti od psihosocialnih dejavnikov olajšuje človekovo sodelovanje pri nasilju. Ko ljudje te odvisnosti prevzamejo, se tudi po prenehanju neposrednih spopadov kažejo kot dominirajoče psihosocialno vedenje, zato je posamezna družba odvisna od njih in vplivajo na samo njeno prihodnost. Ta prispevek ne vsebuje izčrpne in zaokrožene teorije etničnih spopadov, ki je zaradi zahtevnosti tega fenomena tako ali tako ne bi bilo mogoče predstaviti v enem samem članku, vendar pa poudarja bistvene značilnosti in opozarja na nevarnost kolektivnega spomina. Kolektivni spomin kot filtriranje, mitsko in selektivno prikazovanje preteklosti ima močan vpliv na vzpostavljanje razlike med »mi« in »oni«, razlike, ki je odločilna, ko je najprej (z viktimizacijo in s predsodki) mentalno, potem pa še fizično odstranjena nasprotna stran.

Prevod:
Barbara Hočevar Balon

Reference

- Allport, Gordon W.** 1958. *The Nature of Prejudice*. New York: Doubleday.
- Bar-Tal, Daniel.** 1998. Societal Beliefs in Times of Intractable Conflict: The Israeli Case. <http://www.tau.ac.il/~daniel/pdf/29.DOC> (pridobljeno 1. 8. 2014).
- . 2000. From Intractable Conflict Through Conflict Resolution to Reconciliation: Psychological Analysis. *Political Psychology* 21:351–365.
- . 2005. Collective Memory, Intractable Conflict, Education and Reconciliation. V: Caritas Italiana, ur. *Dal conflitto alla riconciliazione: Dieci parole per costruire la pace*. Bologna: EDB.
- . 2007. Sociopsychological Foundations of Intractable Conflicts. *American Behavioral Scientist* 50:1430–1453.
- . 2009. A sense of self-perceived collective victimhood in intractable conflicts. *International Review of The Red Cross* 91:229–258.
- Bar-Tal, Daniel, Eran Halperin in Joseph de Rivera.** 2007. Collective Emotions in Conflict Situations: Societal Implications. *Journal of Social Issues* 63:441–460.
- Bar-Tal, Daniel, in Yona Teichman.** 2005. *Stereotypes and Prejudice in Conflict: Representations of Arabs in Israeli Jewish Society*. New York: Cambridge University Press.
- Baumeister, Roy.** 1996. *Evil: Inside Human Violence and Cruelty*. New York: W. H. Freeman and Company.
- Boileau, Anna M.** 1987. Pregiudizi. V: Franco Demarch, ur. *Nuovo Dizionario di Sociologia*, 1572–1587. Milano: Edizioni Paoline.
- Bowen, John. R.** 2005. Il mito del conflitto etnico globale. V: Fabio Dei, ur. *Antropologia della violenza*, 125–144. Rim: Meltemi.
- Buttino, Marco, in Giuseppe Rutto.** 1997. *Nazionalismi e conflitti etnici nell'Europa orientale*. Milano: Feltrinelli.
- Devine-Wright, Patrick.** 2003. A Theoretical Overview of Memory and Conflict. V: Ed Cairns, ur. *The Role of Memory in Ethnic Conflict*, 9–33. New York: Palgrave Macmillan.
- Dogliotti, Miro, in Rosiello Luigi.** 1997. *Vocabolario della lingua italiana di Nicola Zingarelli*. Bologna: Zanichelli.
- Eyerman, Ronald.** 2007. Il passato nel presente: cultura e trasmissione della memoria. V: Marita Rampazi in Anna Lisa Tota, ur. *La memoria pubblica: Trauma culturale, nuovi confini e identità nazionali*, 60–72. Milano: UTET.
- Fabietti, Ugo.** 1998. *L'identità etnica*. Rim: Carocci Editore.
- Fabietti, Ugo, in Vincenzo Matera.** 1999. *Memorie e identità: Simboli e strategie del ricordo*. Rim: Meltemi.
- Jervis, Giovanni.** 1993. Pregiudizio. V: *Enciclopedia delle scienze sociali*. Zv. 6, 771–776. Istituto della Enciclopedia Italiana. Rim: Marchesi Grafiche Editoriali.
- Jukić, Jakov.** 1997. *Lica i maske svetog: Ogledi iz društvene religiozije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Kivimäki, Timo, Marina Kramer in Paul Pash.** 2012. *Dinamika konflikta u multietničkoj državi Bosni i Hercegovini: Studija analize konflikta u pojedinim zemljama*. Sarajevo: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Mardešić, Željko.** 2007. *Rascjep u svetom*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Margalit, Avishai.** 2006. *L'etica della memoria*. Bologna: Il Mulino.
- Milgram, Stanley.** 1974. *Obedience to Authority: An Experimental View*. New York: Harper and Row.
- Nicole, Janigro.** 1999. *L'esplosione delle nazioni: Le guerre balcaniche di fine secolo*. Milano: Feltrinelli.
- Redekop, Vern N.** 2002. *From Violence to Blessing: How an Understanding of Deep-Rooted Conflict can Open Paths to Reconciliation*. Canada: Novalis.
- Sen, Amartya.** 2006. *Identità e violenza*. Rim: Editori Laterza.
- Sofsky, Wolfgang.** 2001. *Il paradiso della crudeltà: Dodici saggi sul lato oscuro dell'uomo*. Torino: Einaudi.
- Todorov, Tzvetan.** 2001. *Gli abusi della memoria*. Napoli: Ipermedium libri.
- Tokača, Mirsad.** 2012. *Bosanska knjiga mrtvih: Ljudski gubici u Bosni i Hercegovini 1991–1995*. Sarajevo: Istraživačko dokumentacioni centar Sarajevo.
- Vlaisavljević, Ugo.** 2007. *Rat kao najveći kulturni događaj: Ka semiotici etnonacionalizma*. Sarajevo: Mauna.
- . 2012. *Avetinska stvarnost narativne politike*. Sarajevo: Rabic.
- Vlaisavljević, Ugo.** 2013. *Etnopolitika i građanstvo*. Sarajevo: Dijalog.
- Zimbardo, Philip.** 2007. *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*. New York: Random.



Ciril Sorč

**Povabljeni v božje globine:
prispevek k trinitarični duhovnosti**

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 74 (2014) 4, 575—592

UDK: 14:27-185.36

Besedilo prejeto: 9/2014; sprejeto: 11/2014

Robert Petkovšek

Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije

Povzetek: Namen prispevka je, prikazati, kako Martin Heidegger z vidika svoje eksistencialne analitike in mišljenja biti in René Girard z vidika svoje mimetične teorije razumeta genezo zgodovinskega nasilja in v čem vidita izhod iz nasilja. Človek sam je v svoji biti in v svoji naravi kontroverzen. Sam v sebi je prvo žarišče konfliktov in spopadov. Namesto da bi se spoprijel s »strašnim« v sebi, samovoljno beži pred sabo v brezimni svet, si ustvarja lažne utvare o sebi in se pusti voditi volji po moči. V tem je izvor zgodovinskega nasilja. Po Heideggerju in po Girardu je rešitev v tem, da se človek v sebi odpove volji po moči. Paradigmo te odpovedi oba vidita v znamenju križa, na katerem se je Kristus odpovedal svoji volji po moči.

Ključne besede: Martin Heidegger, René Girard, Sofokles, eksistencialna analitika, mimetična teorija, Gelassenheit, odpoved, etika križa, nasilje

Abstract: **Violence and Ethics of the Cross in the Light of Existential Analytics and Mimetic Theory**

The paper intends to show how Martin Heidegger on the basis of his existential analytics and thinking of being and René Girard on the basis of his mimetic theory understand the genesis of historical violence and where they see a way out of it. The man himself in his being and nature is rather controversial. In himself he finds the basic focus of conflicts and collisions. Instead of fighting against the "terrible" within himself, he runs away from himself into a anonymous world, creates false illusions about himself and lets himself be led by his will to power. This is the origin of historical violence. Heidegger and Girard see a solution in that man gives up his will to power. Both see the paradigm of this renunciation in the sign of the Cross, on which Jesus Christ renounced his will to power.

Key words: Martin Heidegger, René Girard, Sophocles, existential analytics, mimetic theory, Gelassenheit (letting-be), renunciation, ethics of the Cross, violence

»Mnogo je strašnih stvari, ničesar pa ni, kar bi bilo strašnejše od človeka (Polla ta deina kouden anthrōpou deinoteron pelei),« je v *Antigoni* (vv. 332–333) izpovedal starogrški dramatik Sofokles. To »strašno« se od samih začetkov človeštva kaže na vseh ravneh življenja: v nasilju med posamezniki, v družini, v širši skupnosti, vse do vojn med plemeni, narodi, državami ali drugimi transna-

cionalnimi zvezami. Danes pa se je za realno pokazala tudi možnost apokalipse, to je možnost samouničenja človeštva.

Človeško nasilje se bistveno razlikuje od živalske napadalnosti. Avstrijski zoolog in etolog ter Nobelov nagrajenec Konrad Lorenz je v knjigi z naslovom *Tako imenovano zlo: k naravni zgodovini napadalnosti* (*Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression*, 1963) zapisal, da se od živalskih vrst razlikuje človek predvsem po tem, da je zmožen uničiti samega sebe. »Sad, ki sta ga z drevesa spoznanja utrgala Adam in Eva, ni bil zrel.« (1966, 230) Razlog za to, da je človek zmožen uničiti samega sebe, vidi Lorenz v zmožnosti spoznavanja, ki človeka dela simbolno, duhovno bitje in ga s tem dvigujejo nad živalsko naravo. Védenje pa človeka ne napravi samo ustvarjalnega, ampak tudi uničevalnega; védenje je kakor ogenj, ki ustvarja in uničuje hkrati. To misel je Lorenz osvetlil z odkritjem pekinškega pračloveka iz vrste *homo erectus*, starega okoli pol milijona let: »Pekinški človek, Prometej, ki se je naučil ohranjati ogenj, je tega uporabil za sežiganje svojih bratov; ob prvih sledovih običajne uporabe ognja ležijo pohabljeni in sežgane kosti pekinškega sinantropa samega.« (231) Človek se od živalskega sveta razlikuje tudi po tem, da je med duhovnim razvojem izgubil instinktivne kontrolne mehanizme, ki živalskim vrstam onemogočajo ubijanje znotraj vrste. Drugače od živali je človek zmožen sovražnost obrniti nase in se uničiti.

To »strašno« v človeku, ki ga je izpovedal Sofokles, bomo poskušali osvetliti v ontološki in v antropološki luči. Po Martinu Heideggerju, ki velja za očeta eksistencialne analitike in ga poznamo kot misleca biti, »strašno« izraža srečanje človeka z ničem, ki ga odkriva v svoji lastni biti. René Girard, oče mimetične teorije, po kateri človek svoj nastanek dolguje svoji nezaustavljivi želji po posnemanju (mimetična želja), pa vidi »strašno« v nasilju, ki ga mimetična želja ustvarja istočasno, ko omogoča človeku kulturni napredek. Posnemanje – mimetizem – vodi v tekmovalnost in k napredovanju; vodi pa tudi v izključevanje in h konfliktom. Heideggerjeva razlaga »strašnega« je torej ontološko-eksistencialna, ker izhaja iz pojma biti, Girardova je antropološka, ker izhaja iz človekove želje po posnemanju. Oba pa imata pred očmi isto vprašanje: možnost ničā. Bit človeka je torej »strašna« v svojem bistvu; nenehno je v možnosti samoizničenja, smrti, pogubljenja. Naravni odziv ali – z Girardovim izrazom – »naravni elementarni zakon« je, da si tega človek ne prizna, ampak beži v laž, v slepilo, v iluzijo o samem sebi. Temu nasprotna je možnost, da človek izkušnjo ničā in nevarnost samouničenja, apokalipse, sprejme kot spodbudo k streznitvi in spreobrnjenju. Nič in apokalipsa sta pred človekom kakor opomin, naj se odpove lažni podobi o sebi, kakršno sta o sebi ustvarila že prva človeka, Adam in Eva, in z njo sprožila plaz zla nad vse svoje potomstvo. Odpoved lažni podobi o sebi je Heidegger videl v odpovedi volji po moči, po tem torej, da bi se človek »prepustil« biti, in to je označil s pojmom *Gelassenheit*, sposojenim pri Mojstru Eckhartu. Za Girarda odpoved pomeni odpoved mimetični želji (fr. *renoncement*), ki je v svojem bistvu hotenje, »biti kakor Bog«. Heidegger in Girard sta tako vsak po svoji poti – prvi po poti mišljenja tubiti in biti (eksistencialna analitika in ontologija), drugi po poti analize mimetične želje (antropologija) – prišla do prepričanja, da človek »strašnega« v sebi ni zmožen obvladati sam od sebe in ga narediti nena-

silnega. Na meji ontologije in antropologije ugotavljata, da se racionalnost, ki izhaja zgolj iz biti ali iz človekove narave, slej ko prej izčrpa, ne da bi ustvarila zdravilo proti nasilju. Človeška racionalnost nima odgovora na »strašno«. Zato se mora človek odreči volji po moči, to je: prepričanju, da se je zmožen iz nasilja rešiti sam. Po Heideggerju odrešuje bit, ki se ji človek brezskrbno prepusti (*Gelassenheit*), po Girardu pa odrešuje križ, na katerem je Jezus Očeta prosil za odpuščanje.

Girard je jasen: odrešenje – odpoved mimetični želji – pomeni, odločiti se za Jezusa Kristusa, ki se je na križu odpovedal svoji volji in sprejel Očetovo. Prav tako pa idejna in zgodovinska analiza pojma »*Gelassenheit*«, ki vodi Heideggerja v mišljenju biti, kaže, da ta pojem označuje duhovno držo izročnosti in odpovedi; Heidegger je pojem, kakor že rečeno, našel pri Mojstru Eckhartu, ki je z njim na mistično-filozofski način tematiziral skrivnost Jezusove izročnosti na križu in ponižnost božje Matere Marije (*humilitas*) (Petkovšek 2014, 343–344; Štrukelj 2014). Skrivnost križa torej nosi v sebi odgovor na vprašanje, na katero niti ontologija niti antropologija nista več zmožni odgovoriti. Nanj odgovarja teologija: njen predmet je skrivnost križa, ki pa se najprej kaže kot »moč nemočnosti« (*power of the powerlessness*), to je kot šibkost, kot ljubezen, ki premaguje svet.

Kako naj torej razumemo »strašno«, ki je o njem spregovoril Sofokles? »Strašno« je nasilje, ki se kaže v raznih zgodovinskih oblikah. A to nasilje, ki ga je človeška zgodovina polna, ni le posledica človekovih dejanj. Korenine tega nasilja in zla so globlje in gredo k samemu bistvu človeka. »Strašno« je človek sam v sebi, v svoji biti, v svoji naravi. To je hotel reči Sofokles in to za njim ponavljata Heidegger in Girard. Temeljna zmožnost človeka je ustvarjanje novega; ta ustvarjalnost pa je istočasno tudi že rušilna. Ko človek ustvarja novo, ruši staro. Človek sam v sebi je ustvarjalnost in je rušilnost; naravno stanje človeka je boj. »Boj je oče vsega,« je bil prepričan Heraklit. Tu, v samem bistvu človeka, je treba tudi iskati odgovor na to, kaj je »strašno«. Že samo s tem, *da je*, je človek nekaj strašnega in nasilnega. Od tod se nasilja razteka čez vso človeško zgodovino. A prav od tod tudi prihaja izziv človeku, naj se spreobrne, preseže samega sebe, se odpove nasilju in naredi prostor novemu človeku, pripravljenemu, da sprejme vase rešilno. »Kjer je nevarnost, raste tudi rešilno (*Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch*).« Tej paradoksní Hölderlinovi misli iz himne *Patmos* sta se v svojih razmišljanjih o nasilju pustila voditi Heidegger in Girard. Hölderlinova misel le izrazi spoznanje, da zdravilo nastaja znotraj bolezni. To spoznanje so Grki shranili v besedi *pharmakon*, ki istočasno pomeni strup in zdravilo. Heidegger in Girard poskušata v svoji misli najti odgovor na to, kje in kako znotraj človeškega nasilja raste odrešilno.

1. Strašno kot ne-domačnost v eksistencialni analitiki

Če je torej človek zmožen nasilja, je možnost za to treba iskati v ontološko-eksistencialnem ustroju človeškega bitja, v tem, da je sam v sebi nekaj »strašnega«. Misel iz Sofoklove *Antigone* (vv. 332–333) je Heidegger prevedel z naslednjimi besedami:

»Raznih vrst je *nedomačno* [deinon], a nič se
vzdigujoč nad človeka ne pne *bolj nedomačnega* [deinoteron].«
(Heidegger 1995, 148 [112])

Besedo »deinon«, s katero grščina označuje »strašno«, prevaja nemščina z besedo »das Unheimliche«, ki izhaja iz sestavljenke »un-Heim«, to je: »ne-domače«. Heidegger iz tega sklepa, da je »strašno« v človeku nekaj tujega, nedomačega. To misel Heidegger vključi v svojo eksistencialno analitiko in človekovo bit, ki jo opiše z besedo »tubit« (*Dasein*), opredeli kot nekaj nedomačnega. »Strašno« v tubiti ustvarja tisto temeljno razpoloženje nedomačnosti in tujosti, okoli katerega se ustvarja vsa dinamika tubiti: pred to nedomačnostjo je tubit nenehno na begu v brezimno množico, da bi tam našla domačnost in gotovost; obenem pa se zaveda, da se mora sprejeti v tej tujosti, če naj postane resnična in pristna. A tu je treba vložiti napor, ki ga tubit ni zmožna. Toliko bolj je to zahtevno, ker človek v tej tujosti vidi nasprotje samemu sebi – smrt. Heidegger je človeka opisal s sestavljenko »biti-za-smrt«, že Sofokles pa ga je označil kot bitje, ki so mu vse poti odprte (gr. *pantoporos*), le iz smrti izhoda ni več (gr. *aporos*). »Vedno izhod si poišče, nikdar ne zaide v zadrego, le sredstva, da smrti bi utekel, ne najde.« (*Antigona*, vv. 359–360 [prev. K. Gantar])

Niča, ki mu prihaja naproti v smrti, človek ni zmožen sprejeti. Tu se začne tragedija, beg v laž, v nasilje in v morijo. Na to je mislil Lorenz, ko je zapisal, da sad, utrgan z drevesa spoznanja, še ni bil zrel. Namesto da bi človek nič v sebi sprejel kot izziv, si ga prilastil in naredil za svojega, samega sebe zanika, zataji, si ustvari o sebi lažno podobo in beži v brezimni svet. Človekova eksistenca je odslej beg pred samim seboj, pred ne-domačnostjo, pred negotovim in »strašnim«, ki ju nosi v svoji biti. Temu je podrejena misel, ki v svetu išče domačnost, trdnost in prijetnost. Nezmožnost, sprejeti sebe v svoji lastni tujosti, je Heidegger opisal v *Uvodu v fenomenološko raziskovanje* (1923/1924), v katerem pravi, da je »branjenje pred samo seboj« »bistvo biti tubiti«. Tubit, katere najbolj bistvena možnost je, da se spozna – ker je »skozividna« –, beži pred spoznanjem same sebe. Ta beg je način njene biti. Grožnja, pred katero beži, prihaja prav iz tega, *da je* – ta »*da je*« namreč nosi v sebi tudi »nič« in »nikjer«. Namesto tega hoče tubit gotovost.

»Skrb za gotovost beži pred tubitjo, kolikor je ta v možnosti, da postane spoznana. Beg spoznavanja pred tubitjo samo je beg spoznanja pred tubitjo s karakterjem njene možne *skozividnosti*, *razloženosti*, *odkritosti* (die Flucht vor dem Dasein im Character seiner möglichen *Durchsichtigkeit*, *Ausgelegtheit*, *Entdecktheit*). Tubit je v karakterju odkritosti; je biti v svetu. Ta fenomen ima bitni karakter bivajočega, ki je na način biti-v-nekem-svetu kot biti v tu. /.../ Če si pobliže ogledamo fenomen bega tubiti pred njo samo na način *zakrivanja*, se pokaže, da je tubit na takšen način, da *se brani same sebe*. To branjenje-pred-samo-seboj za tubit ni nekaj slučajnega, ampak je bistvo njene biti. To, pred čemer se brani, *grožnja* (*Bedrohung*), leži v tubiti sami. Grožnja, pred katero se tubit brani, je v tem, da *je*. To, *da je*, je grožnja tubiti same. /.../ Skrb za gotovost označuje bit tubiti kot takšno, kateri gre za to, da bi dosegla *pomirjenje* (*Beruhigung*). /.../ Spoznanju gre za to, da bi v *bivajočem* postalo *domače*.

/.../ To, pred čemer tubit beži na način skrbi za gotovost, je negotovost. /.../ Nedomačnost je resnična grožnja, ki preti tubiti. Nedomačnost je grožnja, ki je v tubiti sama na sebi. /.../ Nedomačnost je, če kdo vpraša: kaj je?, nič; če vpraša: kje je?, nikjer.« (Heidegger 1994, 288–290)

V središču tega odlomka je izraz »ne-domačnost« (*das Unheimliche*), izraz, ki ga je Heidegger uporabil za prevod besede »to deinon« (*Uvod v metafiziko*, 1935), s katero je Sofokles opisal »strašno« v človeku.

Nemoč tubiti je v tem, da ne more sprejeti sebe v svoji tujosti, in zato beži sama pred seboj (Heidegger 1997, 255 [184]). Ta nemoč ustvarja neresnico, laž, slepilo. Beg žene človeka iz pristne v nepristno življenjsko držo: na osebni ravni se to slepilo kaže kot narcisoidno samooboževanje, na ravni širše skupnosti pa ustvarja mitologije in ideologije. Nezmožnost, da bi nekdo sprejel drugačnost v sebi, je tudi nezmožnost, sprejeti druge v njihovi drugačnosti. V samem bistvu slepila, iluzije, ki jo beg ustvarja, je izključevanje drugačnosti in s tem vsega novega; kultura bega je zato kultura večnega vračanja istega. To je po Heideggerju v jedru zahodne kulture, ki je kultura bega iz nedomačnosti v domačnost, iz negotovosti v trdnost, iz »strašnega« v udobno, iz končnega v ne-končnost. Zahod je tako izgubil stik z življenjem.

Po Heideggerjevem prepričanju je tudi tek zahodne filozofije takšen beg: privedel jo je v sodobni nihilizem. Miselni lok, ki sega od njenih začetkov pri Platonu do današnjih dni, označi Heidegger z besedama »platonizem« in »metafizika«. Po prepričanju mnogih je filozofija po svoji zasnovi platonizem. »Filozofija je platonizem.« (Cohen 1912, 245) »Zahodna filozofija je le vrsta opomb k platonizmu.« (Whitehead 1960, 63) Tako je razmišljal Heidegger: »Skozi vso zgodovino filozofije je bilo Platonovo mišljenje merodajno – spreminjalo je le svoje podobe. Metafizika je platonizem.« (1969, 63; prim. 1961, 222) V predavanju z naslovom Kaj je to: filozofija? (Was ist das – die Philosophie?) odgovarja: »Filozofija danes govori grško.« (1956, 12)

Filozofija je miselni koncentrat temeljnih prepričanj posameznega časa. Ta prepričanja se spreminjajo iz obdobja v obdobje in to se kaže v spreminjanju filozofskih pogledov samih, ki so zato heterogeni in si velikokrat tudi nasprotujejo. Nad vsemi različnostmi pa Jacques Derrida vidi platonizem kot gibanje, ki vsa nasprotja povezuje v en sam tok. »Platonizem ni samo en primer tega gibanja [tj. filozofije, op. av.], prvega v vsej zgodovini. Platonizem ga vodi; vodi vso to zgodovino. Celota te zgodovine pa je konfliktna, heterogena.« (Derrida 1993, 84)

Po Derridaju platonizem ni samo manifestacija duha nekega časa, ampak je nadzgodovinska stalnica, ki je zaznamovala vso zgodovino filozofije in ustvarila duha Zahoda. Korenine tega duha pa vidi Heidegger v biti tubiti same: njeno bistvo je beg pred samo seboj, pred končnostjo njene biti. Namesto da bi to končnost, ki zanika njeno voljo po neskončnosti, sprejela, beži pred njo v nadčasni svet idej. »Beg v ideje« (gr. *eis tous logous fugē*; Fajdon, 99 E 5) je program platonizma. To je »izvirni greh« misli, njen prvi padec: beg pred realnim v idealno. Platonizem je po Heideggerju slep za faktično, za tubit, za dramo konkretnega časa in prost-

ra; faktično je zamenjal za idealne, nadčasovne, nespremenljive, vedno veljavne, popredmetene oblike resnice, ki pa so le slaba sled in usedlina žive resničnosti. A žive resničnosti platonizem ne zmore sprejeti, ker vidi v njej negotovost v primerjavi z nadčasovnimi miselnimi oblikami in vsebinami, v katerih se čuti varnega in gotovega.

Ta beg, imenovan »platonizem«, je torej beg tubiti pred svojo lastno bitjo, pred izvornim dejstvom, *da sem* (*Daß-Sein*), ki je nenehni »je«, nenehno izvrševanje, dogajanje. To resnico platonizem nadomešča s sedimentiranimi, usedlimi, ne več spremenljivimi oblikami biti (*So-Sein*), ki jih je prava, živa bit že davno odvrгла in pustila za seboj. V volji po trdnosti in varnosti se kaže volja po moči, ki sebe postavlja nad biti, idealno nad realno, univerzalno veljavnost nad negotovost, večno nad časno. Tu se nasprotje med hoteti-biti in prepuščati-se-biti pokaže v zaostreni obliki. Hotenje, ki postavlja »idealno nad realno«, imenuje Heidegger psihologizem (1976, 61). V tem hotenju človek sebi zapira pot do resnice o sebi in do svoje biti v njeni »strašni« odprtosti, ki drugačnosti, tujosti, niču in ne nazadnje smrti odpira vrata v tubit.

Beg je z eksistencialnega vidika beg v brezimno, v kulturo mase, ki človeku odvzema zanj značilno zmožnost, biti on sam v njegovi samolastnosti. V brezimnosti mase človek misli, kar se misli, govori, kar se govori, dela, kar se dela, in končno umira, ker se umira. To brezimno obliko bivanja izraža nemščina z neosebim zaimekom »*das Man*«, kakor na primer: »*Man spricht*«, »*Man denkt*« ipd. Slovenski prevod *Biti in časa* uporabi za »*das Man*« povratni osebni zaimek »se«, vzet iz stavčne brezosebne rabe »govori se«, »misli se« ipd. O tem »se« Heidegger tako le razmišlja: »Prepuščanje ›se‹-ju in priskrbovanemu ›svetu‹ razodeva *beg* tubiti pred samo seboj kot samolastno zmožnostjo biti-ona-sama.« (Heidegger 1997, 255 [184]). Beg je torej nemoč človeka, da bi sprejel nase svojo eksistenco v njeni izvornosti, enkratnosti, individualnosti. Človek sebe noče videti v samolastnosti. Tubit je torej odtujena sama sebi v svoji biti, zato se skriva v nepristnost in brezimnost, tako da končno samo sebe razume kot »nihče«. »Vsakdo je drugi in nihče on sam. /.../ ›Se‹ je nekaj takega kot ›splošni subjekt‹, ki lebdi nad mnogimi.« (182–183 [128]) »›Se‹ je prav tisti nekdo, ki je vsi in nihče, tista bit, za katero je vedno mogoče reči: Nihče to ni bil.« (Heidegger 1979, 340)

Vprašanje pa je, kaj je človek, še preden beži v brezimnost. Sofokles odgovarja: nekaj »strašnega«, »strašnejšega« od vseh drugih bitij. Heidegger ta uvid še zaostri in človeka v njegovi biti označi kot »najstrašnejše«. Človek je sam v sebi »na-silna krotitev silnega,« ki se lahko obrne ali »v zmago ali v poraz« (Heidegger 1995, 162 [123]). Še preden je kakršnakoli določena forma, je človek v svojem izvoru to, »*da je*« (*Daß-Sein*), čisto in preprosto pradejstvo bivanja, ki ga od nič ni nič ne loči in je torej potopljen v sredo nič. »Strašno« je to, da si človek svojo bit, svoj »*da je*«, prilašča sredi nič. »Biti« nikakor ni nekaj samoumevnega; »biti« je dogodek in je čudež; izvršuje se namreč sredi nič. Zato »biti človek« pomeni biti heroj in bojevnik, ki si svoje bivanje vsakokrat *na-silno* izbori. Človek je »*na-silni*, ustvarja-joči, ki se vrže v ne-upovedano, ki vdre v ne-mišljeno, ki izsili ne-zgodeno in ki stori, da se ne-ugledano prikaže – ta *na-silni* vselej stoji v drznosti (*tolma*). S tem

ko si drzne obvladovati bit, mora pustiti, da pride do navala ne-bivajočega ...» (163 [123]) To pomeni »biti človek«: svojo bit si človek izbori, iztrže iz še ne-zgodenega, iz ne-ugledanega, iz ne-rečenega. Izboriti in prilastiti si svojo bit pomeni, ustvarjati samega sebe – samega sebe torej človek ustvarja *na-silno* –, to je tisto »strašno«, nedomače v biti človeka. »Vemo pa: ta nasilnost (*Gewalttätigkeit*) je tisto najnedomačnejše (*das Unheimliche*). Zavoljo *tolma*, drznosti, človeka nujno zade ne slabo, a pride tudi do vrlega in plemenitega.« (173 [132]) Brez *na-silja* človek sebe ne more ustvariti, se ne more izboriti, ne more si prilastiti svoje lastne biti. Če človek tega *na-silja* ne zmore zdržati, zadržati sam v sebi in si ga prilastiti, se razteče na okolico v obliki bega, tam pa se spreminja v najraznovrstnejše oblike nasilja. Če mu ga uspe zadržati, lahko to *na-silje* preraste v nekaj plemenitega in pozitivnega – v ustvarjalnost.

Heidegger torej tematizira nasprotje med pristno in nepristno eksistenco. Pristna eksistenca pomeni odgovoren spoprijem z ničem, ki ga tubit srečuje v svoji biti. Nepristna eksistenca pa pred njim beži v brezimno maso, ki ji tudi prepušča svojo izvorno ustvarjalnost, da jo množica enodušno uporabi v različnih oblikah množičnega nasilja. To je torej napetost med posameznikom in množico, med samolastnostjo in brezimnostjo, med ne-domačnostjo tubiti same v sebi in domačnostjo sveta. Pomirjenost, varnost in gotovost, ki jih človek najde v zavetju brezimne množice, so diametralno nasprotne izvornemu nemiru, v katerem si človek tesnobno prilašča svojo enkratno, samolastno bit. »Pomirjena-domača bit-v-svetu je modus nedomačnosti tubiti, ne obratno. *Ne-udomovljenost mora biti eksistencialno-ontološko pojmovana kot izvornejši fenomen.*« (Heidegger 1997, 262 [182])

Na-silno, izvorno prilaščanje biti je tudi »možnost zgrešiti eksistenco« (Heidegger 1992, 26). Tubit v njeni biti, potopljeni v nič, navdaja tesnoba, v tesnobi pa spoznava »prostost za svobodo izbire in zajetja same sebe /.../, prostost za samolastnost njene biti kot možnosti, ki zmeraj že je« (Heidegger 1997, 260 [188]). Tesnoba je goli klic k pravi izbiri; tesnoba je brez predmeta; pred njo je zgolj nič; tesnoba varuje tubit pred ničem (Heidegger 1979, 401). Nedomačnost torej kliče tubit k pristnosti biti, k izvornemu »*da je*«; »njeno bit-v-svetu postavlja pred nič sveta, pred katerim ji je tesno v tesnobi za svojo najlastnejšo zmožnost biti« (Heidegger 1997, 377 [276]). Odgovora na vprašanje: kdo sem? človek ne bo našel v svetu, ampak v srečanju z ničem, ki ga očiščuje vsega nepristnega, nelastnega. V svojem bistvu je človek ta, ki je, ko svet odmislimo. Za Angelom Silezijem ponavlja Heidegger: »Človek, postani bistven!« (Heidegger 1987, 5) Tesnoba tubit reducira na bistveno, na to, kar človek je v »goloti« svojega »*da je*«, še preden karkoli je. »»Pred-čim« in »čemu« tesnobe sta oba tubit sama, natančneje, dejstvo, da sem; sem namreč v smislu gole biti-v-svetu.« (Heidegger 1979, 402)

Nasprotno pa tubit, potopljena v brezimno množico, v »se«, ne umira. »Ta »se« ne umrje nikoli.« (Heidegger 1997, 572 [424]) V tem je skrivnost platonizma. »Se« ne more umreti, ker je prazen življenje (*Entleben*); v brezimni množici življenja ni več, zato ne umira. Tubit, ki jo brezimnost povleče vase, postane slepa za svoje možnosti. Sebe ne vidi več v luči možnosti, ki ji omogočajo, da se uresničuje na vedno nove načine; svojo preteklost čuti le še kot usodo, katere ujetnica je, ne da bi

jo zmogla na novo osmisлити, se iz nje učiti in iz nje zajemati navdihe za novo prihodnost; prihodnost vidi zgolj kot podaljševanje sedanjosti in ne kot vstopanje nečesa novega v njeno življenje. »Slep za možnosti ni zmožen ponoviti bivšega, temveč zajema in zaobjema le preostalo »dejansko« bivšega svetno-zgodovinskega, preostanek in navzoča poročila o njem.« (528 [391]) Ker brezimni »se« preteklosti ne more zajeti v novi luči, ne more odpuščati – odpuščanje namreč pomeni prav zmožnost, zajeti preteklost v luči nove prihodnosti, pomeni zmožnost, iti naprej. Zmožnost odpuščanja človeku jemljeta potopljenost v brezimno množico in potopljenost v domačnost sveta, ki ga zadržuje v starih zamerah in v maščevalnosti.

Za našo analizo sta pomembni dve temeljni spoznanji eksistencialne analitike in osnovne ontologije: 1) pristno bit si tubit prilajša v drznem soočenju s svojo končnostjo, z ničem, ki ji v njeni biti prihaja naproti in se kaže v tesnobi kot nekaj »strašnega«, drzen spoprijem tubiti s »strašnim« v njej sami pa prinaša rast v plemenitosti (Petkovšek 2004, 410–438); 2) beg pred soočenjem tubiti s svojo lastno bitjo je bistvena značilnosti tubiti; v begu pred samo seboj si onemogoča, da bi na novo razumela preteklost, s tem pa si onemogoči, da bi odpuščala; nemožnost odpuščanja je osrednji generator zgodovinskega nasilja (467–482). Heidegger je prepričan, da prav nezmožnost tubiti, slediti svoji biti, vodi v voluntarizem, v uveljavljanje volje do moči, ki je zahodnemu izročilu »izpilo« življenje in ga preusmerilo v nihilizem. Nihilizem pa prinaša nasilje in smrt.

2. Strašno kot absolutno iracionalna resničnost v mimetični teoriji

Način, ki z njim Heidegger v svojem eksistencialno-analitičnem modelu razloži dinamiko tubiti v funkciji njene biti in tesnobe pred ničem v njej, je podoben načinu, kako René Girard v svojem mimetično-teoretičnem modelu razlaga nasilje v funkciji mimetične želje. Kontroverzna, škandalozna narave želje je vprašanje, h kateremu se Girard nenehno vrača. Želja je kontroverzna, ker deluje posnemovalno; to je želja po »biti kakor ...«. Kakor se po Heideggerju tubit v svoji biti srečuje s končnostjo, z ničem, s smrtjo, pred katero beži v brezimnost in vsakdanjost, tako se po Girardu tudi želja ne sprijazni s svojo končnostjo, ampak v želji, »biti kakor Bog« (1 Mz 3), beži v utvaro o svoji neskončnosti. Ta nezmožnost, ki se spreminja v beg, je izvor nasilja. Izvor nasilja je za Heideggerja in za Girarda človekova nezmožnost, da bi sprejel sebe v svoji končnosti. Ta nezmožnost ustvarja iluzije, ki si jih človek dela o sebi in ga vodijo v nesrečo. Na to meri biblijska prispodoba o kači iz edenskega vrta. Izvorni pomen hebrejske besede »*nāḥāš*«, s katero 1 Mz (3,1) označi kačo, je »sijati«, ustvarjati videz, ki pa ni resničen. Kača torej ustvarja privid, utvaro.

Vprašanja »strašnega« se je Girard dotaknil v enem svojih zadnjih del z naslovom *Dokončati Clausewitz* (Achever Clausewitz, 2007). Delo je komentar h knjigi pruskega generala in vojnega teoretika Karla von Clausewitza (1780–1831) z naslovom *O vojni* (Vom Kriege, 1832), »morda največji knjigi o vojni, ki je bila kdaj-

koli napisana» (Girard 2007, 13). Vojna je na videz kaos in nerazumljivi nered, Clausewitz pa dokazuje, da je v resnici podrejena neizprosni logiki. »Za videzom nereda omogoča teorija vojne najti resnico reda, ki osvetljuje izvor in tek neke vojne, kakor tudi nered, ki se po njem izraža.« (Glucksman 2010) To logiko je poskušal Clausewitz razkriti v svoji teoriji. Vojno je analiziral z vidika treh, v eno dejanje povezanih elementov: namen, cilji in sredstva. Namene izbira politika, cilje strategija, sredstva pa taktika. Med tremi elementi prvenstvo pripiše politiki in vojno opredeli kot »nadaljevanje politike z drugimi sredstvi« (Clausewitz 2009, knj. 1,1,24) Po tej opredelitvi je Clausewitz tudi najbolj poznan.

Girard pa meni, da je pravi genij Clausewitza drugje, v njegovem »bliskovitem uvidu«, brez katerega ni mogoče razumeti sodobnega sveta – a tega uvida se je Clausewitz ustrašil in se mu je izmaknil, kakor da ga »noče videti« (Girard 2007, 14). V tem uvidu vojne ni videl kot funkcijo politike, ampak kot samostojno, »absolutno iracionalno resničnost« (14), kot »neomejeno rabo sile« (32). Po svojem bistvu je torej vojna antropološka resničnost, ki more uiti izpod političnega ali moralnega nadzora.

Vojna je »dejanje nasilja z namenom prisiliti nasprotnika k izvrševanju naše volje« (Clausewitz 2009, knj. 1,1,2]). To dejanje nima izvora v političnih, taktičnih ali strateških odločitvah, ampak v samem bistvu človeka, v njegovi mimetični naravi. Prava prvina vojne je dvoboj. »Vojna je le razširjen dvoboj. Če naj mislimo številne posamične dvoboje, iz katerih sestoji, kot enoto, bo bolje, da imamo pred očmi dva, ki se borita. Vsak poskuša drugega prisiliti k izvrševanju njegove volje s fizičnim nasiljem. Njegov naslednji cilj je nasprotnika potolči na tla in ga onesposobiti za vsak nadaljnji odpor.« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,2; v: Girard 2007, 30) Vojna je torej dvoboj »na širši ravni« (*ein erweiterter Zweikampf*).

Tu želimo pokazati povezavo, ki jo Girard ob branju Clausewitza vidi med možnostjo apokalipse kot skrajne oblike vojne in dvobojem, bistveno značilnostjo vsakega vzajemnega odnosa med dvema posameznikoma. Dvoboj, ki ga človek nosi v sebi na mikroravni kot elementarno antropološko značilnost, se lahko razširi do stopnje samouničenja človeštva na makroravni.

V razvoju oblik vojne je bil po Clausewitzu in Girardu čas Napoleonovih vojn prelomen. Pred Napoleonom je imela vojna institucionalno funkcijo: uporabljala se je za obvladovanje in usmerjanje nasilja. Podrejena pa je bila etiki časti in taktičnemu preračunavanju v kabinetih, ki je imelo svoja pravila, monarhi pa so drug drugemu odvzemali teritorije, ne da bi drug drugega odstavljali s prestolov – med njimi je obstajala tiha zaveza. (Girard 2007, 31)

Napoleonove vojne so tej regulatorni instituciji, ki je z manjšim vojnim nasiljem odvrčala absolutno, dokončno obliko nasilja, odvzele moč. Z Napoleonom je vojna postala zadeva »ljudstva pri orožju« oziroma »armade državljanov«, ki je v tistem času štela trideset milijonov. S tem se je ustvarila do takrat nepredstavljiva vojaška sila. Odtlej ne bodo odločilne vloge več imeli kabinetno vodenje vojne in za bojevanje pripravljene enote, ampak masa državljanov, ki so v vojno vstopali brez vojaškega etosa prednapoleonskih vojsk. Nevarnost za nasprotnika je s tem postala veliko večja. (Clausewitz 2000, knj. 8,3B)

Spremembe, ki jih je prinesel Napoleonov način vojskovanja, so bile zunanje, zgodovinske. V resnici pa se je v njih le jasneje izrazilo to, kar je vojna po svojem idealnem bistvu. Že v času Napoleona se je pokazalo, da vojna teži k absolutnemu, nezaustavljivemu nasilju. Po Clausewitzu vojni »pripada absolutno bistvo. /.../ Po kratkem uvodu, ki ga je imela francoska revolucija, je neusmiljeni Bonaparte vojno kmalu pripeljal do te točke. Pod njegovim vodstvom se ni zaustavila, dokler nasprotnik ni bil na tleh. Prav tako so brez predaha sledili nasprotni udarci. Ali ni naravno in nujno, da so nas ti pojavi pripeljali do izvirnega pojma vojne z vsemi strogimi izpeljavami? /.../ Prav vojaški pohodi v letih 1805, 1806 in 1809, kakor tudi poznejši so nam pomagali izluščiti pojem nove, absolutne vojne v njeni uničevalni moči.« (knj. 8,2; 8,3A)

Vojna presega politične in druge razumske cilje. To pomeni, da »mora razum služiti sili« (Girard 2007, 31) in da »... politika teče za vojno« (39). Vojna je usmerjena k popolnemu izničenju nasprotnika – v tem sta njena absolutno bistvo in popolnost. »Med vsemi cilji, ki jim vojna sledi, je uničenje sovražne borbene moči cilj, ki vlada nad vsemi drugimi.« (Clausewitz 2000, knj. 1,2) To pa ni zakon, ki bi začel veljati šele na makroravni vojne, ampak velja že na mikroravni, v še tako neznatnem dvoboju med dvema posameznikoma. Dogajanje na makroravni ima svoj izvor na mikroravni. Uničevanje na najvišji in najširši ravni, kakor je »uničevanje sovražne borbene moči«, ima svoje korenine v »naravnem elementarnem zakonu« (knj. 3,16), ki usmerja mimetično željo. Nemir in vojna torej nista posledici nerazumevanja v odnosih med državami, narodi, plemeni, verstvi in drugimi skupinami, ampak imata svoje korenine že v najbolj elementarnem odnosu – v vzajemnosti med posameznikoma. Stopiti v odnos vzajemnosti – nemogoče je, vanj ne vstopiti – pomeni, postati posnemovalec in tekmeč, to pa vodi v izključevanje. Že na elementarni ravni vzajemnosti vladata dvoboj in izključevanje kot »naravni elementarni zakon«.

Iz tega Clausewitz izpelje temeljno spoznanje o naravi človeka. Vojne razkrivajo dejstvo, da je mir v nasprotju s človekovo naravo. Po svoji najgloblji naravi je človek bojevnik, vpleten v dvoboj in v vojno. Naravno stanje človeka ni mir – naravno stanje človeka je vojna. »[Mirovanje je] v protislovju z naravo stvari, saj sta kot dva sovražna elementa obe vojski določeni, da druga drugo izbrišeta, kakor ogenj in voda nikoli ne moreta doseči ravnotežja, ampak delujeta drug na drugega tako dolgo, dokler eden povsem ne izgine. Kaj bi rekli za dva borca, ki bi bila ure dolgo objeta, ne da bi se premaknila? Vojaško dejanje je torej kakor navita ura v stalnem gibanju. /.../ Paradoks, ki se tu kaže, da človek išče in ustvarja nevarnost, ki se je istočasno boji, ne bo nikogar začudil. /.../ Revolucionarna vojna predobro kaže njegovo resničnost in predobro dokazuje njegovo nujnost. V tej vojni – zlasti pa v vojnih pohodih Bonaparteja – je vojskovanje doseglo brezpogojno stopnjo moči, ki jo opazujemo kot naravni elementarni zakon. Ta stopnja je možna – in ker je možna, je nujna.« (knj. 3,16)

Nagnjenje k dvoboju, k tekmovalnosti in k izključevanju je v samem bistvu človekove narave kot možnost. A že sama možnost nasilja tudi je nasilje. Že možnost, da tok podre jez, pomeni, da ga bo slej ko prej tudi podrl. Ni mogoče, da se ta

možnost ne bi uresničila. To pa pomeni še več – že samo nagnjenje k dvoboju je nagnjenje k skrajnostim, k eskalaciji, to je, k temu, da dvoboja ne bo mogoče zaustaviti, da bo vedno širši in močnejši, dokler nekoč, ko bodo možnosti ustvarjene, ne bo dosegel čiste in popolne stopnje nasilja in apokalipse. Možnost apokalipse torej nosi človek v sebi od začetka svoje zgodovine. To je Clausewitz imenoval »absolutno bistvo« vojne, ki nima višje nadzorne instance in zato kakor Damoklejev meč lebdi nas človeštvom skozi vso njegovo zgodovino. Če je v človekovi naravi navzoče kot možnost, to tudi že pomeni nujnost. »Nasilje ni nikoli izgubljeno za nasilje,« pojasnjuje Girard (2007, 53). Zato je zgodovina napredovanje v smeri vedno večjega nasilja. Dvoboja ni mogoče zamenjati z mirom; zamenja ga lahko le nov, močnejši dvoboj. Mir, ki ga v dvoboju nasprotnika dosegata, je rezultat njunega medsebojnega tekmovanja, njunega prehitevanja v večanju moči; človek se iz strahu, da je nasprotnik močnejši od njega, umiri za čas, dokler sam ne postane močnejši od njega. V nasprotju z elementarnim naravnim zakonom bi bilo, da bi se eden od tekmecev odrekel prizadevanju, premagati nasprotnika, in bi se mu predal.

Clausewitzev »bliskoviti uvid« je torej uvid v absolutno bistvo vojne, ki je nasilje v čisti obliki. Girard ugotavlja, da se je Clausewitz pred tem strašnim uvidom tolažil z mislijo, kako je vojno mogoče obvladati s političnimi sredstvi. Girard pa, nasprotno, v uvidu prepozna Clausewitzovo slutnjo, da apokalipsa ni nemogoča in da je »nujna možnost«, ki ji sledi tok človeške zgodovine. »Rekli bi lahko, da v Clausewitzevem času »eskalacija do skrajnosti« še ne more najti pogojev za svojo uresničitve; da še nismo v času apokalipse, ampak da vedno bolj in bolj teži k temu absolutu, k uresničitvi primarne opredelitve vojne; da ljudje resnične vojne na neki način še niso zmožni združiti z njenim pojmom – da pa bodo do tega nekega dne prišli.« (34)

Ko torej izrekamo pojem »vojna«, izrekamo nekaj, kar je v svojem bistvu absolutno nasilje, totalno izničenje nasprotnika. To je resnica tega pojma, ki nam jo razkriva »logična fantazija« (33); to je zmožnost logike, da neki pojem dosledno misli do njegovih skrajnosti – resničnost pa nikoli ni daleč od pojmov. Spremembe, ki jih je prinesel Napoleonov način vojskovanja, so Clausewitzu omogočile uvid v absolutno bistvo vojne, obenem pa so pri njem tudi že sprožile slutnjo, da se resničnost lahko kmalu pridruži pojmu in človeštvo potopi v apokaliptičnem nasilju. S korenitimi spremembami v načinu vojskovanja je Napoleon ustvaril možnost, da pojem vojne postane zgodovinska resničnost.

Na naravni ravni je torej »naravni elementarni zakon«, ki se kaže v dvoboju, temeljni zakon, neizprosna sila, ki je ne more zaježiti nobena druga. Tudi če je dvoboj stvar možnosti in odločitve, je vnaprej znano, da se nasilju ni mogoče izogniti; nasilje rojeva vedno večje nasilje in to neizprosno vodi k uničenju. Ne izbrati dvoboja bi pomenilo, žrtvovati sebe sredi vojnega stanja – to pa je v nasprotju s človekovo naravo.

S tem sta Clausewitz in Girard teoretično osvetlila točko, ki je generator dvoboja: vzajemnost. »Razmerje je doma v srcu vzajemnosti (fr. *réciprocité*) – sprava

pa *razkriva* to, kar bi pomenila vojna v negativnem smislu. Takšna so »znamenja časa« – da se namreč prihodnost razrešuje v srcu sedanjosti: prerok in strateg – oba morata znati brati kazalce prihodnosti.« (22) Vzajemnost, ki temelji na mimični želji, ustvarja razmerje, to razmerje pa generira tudi izključevanje in nasilje. Nasilje, dvoboj in vojna so antropološke prvine in stalnice. Če nam jih uspe preprečiti, govorimo o odsotnosti vojne, o spravi. K temu, da to stanje ocenita in se z njim spoprimeta, sta poklicana dva: prerok in strateg: strateg, da bi zavaroval sebe in svoje; prerok, da napove odrešenika, tistega, ki bo pokazal izhod iz zla, pred katerim je človek nemočen. Strateg nasilje rojevajočo vzajemnost obrača sebi v prid, prerok – oznanjevalec upanja – pa napoveduje rešitev iz spon vzajemnosti.

Vzajemnost je torej generator skrajnosti, ki deluje po »načelu polarnosti« (*das Prinzip der Polarität*) (Clausewitz 2009, knj. 1,1,15) in je kakor »igra z rezultatom nič«. V njej je zmaga zmagovalca izničenje poraženca. Zato je vzajemnost – medsebojno posnemanje – strast, ki vodi v vedno večjo tekmovalnost. Nasprotnikov si ni mogoče predstavljati, da mirujeta, kakor si ni mogoče predstavljati dveh »borcev, ki bi ure in ure dolgo bila objeta, ne da bi se premaknila«. Izključevanje in dvoboj sta bistvo vzajemnosti: merita k »brezpogojni elementarni stopnji moči« (knj. 3,16), k skrajnosti, ki je: »onesposobiti nasprotnika in ga zbiti po tleh« (knj. 1.1,11).

3. Križ: vrhunec nasilja in zdravilo za nasilje

Naloga temeljnih družbenih ustanov, institucij, ki jih je človek ustvarjal v svoji zgodovini, je bila, odvracati iz skupnosti nasilje, ki samo v sebi meri k skrajnostim, k eskalaciji, in je zato brezmejno. Z manjšim nasiljem ustanove odvracajo večje nasilje in tako zaustavljajo nevarnost eskalacije nasilja. Za to se je izvirno uporabljal mehanizem grešnega kozla. Na temelju tega mehanizma pa so nastale vse druge družbene in kulturne institucije, ki red in mir vzdržujejo na silo, s tem, da iz skupnosti na silo – tudi če zgolj simbolno – izločajo nasilje. Delujejo na isti način kakor mehanizem grešnega kozla: ustvarjajo grešne kozle, ki jih nato skupnost izžene in izključi. Tako ravната ustanovi politike in vojne.

Vojskovanje je polno preračunavanj, katerih namen sta zadrževanje in omejevanje nasilja. Tudi Napoleonov je imel za cilj mir, ki se ga je lahko nadejal le ob vedno močnejši armadi. V vsaki novi vojni, v katero je zdrsil iz poprejšnje, je imel za cilj mir: »Vojna kliče vojno, tudi če si je Napoleon ves čas – od Jene do Moskve – brezupno prizadeval za mir in je zato vsakič mobiliziral nekaj več svoje dežele, nekaj več vojakov.« (Girard 2007, 39)

Na isti način deluje politika, katere cilj je, varovati skupnost pred nasiljem, čeprav pri tem ni vedno uspešna. »Včasih ima lahko en sam zelo majhen političen vojni motiv učinek, ki daleč presega njegovo naravo in ustvari lahko resnično eksplozijo.« (Clausewitz 2009, knj. 1,1,11) K temu Clausewitz dodaja: »Tudi najbolj kulturna ljudstva se lahko v največji strasti vnamejo eno proti drugemu. /.../ Ponavljamo stavek: vojna je dejanje nasilja in v uporabi tega ni nobenih meja. Drug

drugemu narekujejo zakon – ustvari se torej vzajemno učinkovanje, ki v skladu s pojmom vodi k skrajnemu. To je prvo vzajemno učinkovanje in prvo skrajno, na katerega naletimo.« (knj. 1,1,3; Girard 2007, 32)

Najnevarnejši poskus obvladovanja nasilja je po Clausewitzu filantropija, človekoljubje, ki živi iz utvare, da je mogoče nasprotnika od nasilja odvrniti po mirni poti, dobrohotno. »Kakor lepo se to lahko sliši, je vendarle treba to napako zbrisati – v tako nevarnih zadevah, kakor je to vojna, so namreč napake, nastale iz dobrovoljnosti, prav najslabše. Ker uporaba fizične sile v njenem celotnem obsegu nikakor ne izključuje sodelovanja razuma, je prevlada namenjena tistemu, ki se poslužuje sile nezadržno – ne da bi se bal krvi –, kolikor tega ne stori nasprotnik. S tem pa že narekuje drugemu zakon – tako se oba dvigujeta k skrajnemu; omejujejo ju le omejitve, lastne protiutežem.« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,3)

Mimetična vzajemnost je krog brez izhoda. To velja toliko bolj, ker človekova želja ni le posnemovalna, mimetična, ampak je hipermimetična. Ta želja se v posnemanju krepi, prehiteva samo sebe in se pospešeno spreminja v strast. Takšnemu strastnemu gibanju se tudi dobrovoljnost (*Gutmütigkeit*) ne more upirati. Le njemu enakovredna protiutež – drznost, upor tudi za ceno krvi – ga lahko zaustavi, a še to samo začasno.

Danes se po Girardovem prepričanju začenja uresničevati tista eksistencialna svoboda, ki jo je človeku prinesel Jezus Kristus na križu. Ta notranja svoboda – osvobojenost notranjega mehanizma grešnega kozla – ima za posledico razkroj zunanjih ustanov, ki so človekovega duha oblikovale in omejevale od zunaj. S tem je človek postal sam odgovoren za svojo usodo; v notranji svobodi je začel sam odločati o sebi. Odtlej ga ni omejevalo nič več: niti v smeri zla niti v smeri dobrega. Dana mu je bila možnost, da se prepusti nasilju do njegovih skrajnosti, do tega, kar imenujemo »apokalipsa«. Apokalipsi nasprotna možnost je radikalna odpoved mimetični vzajemnosti, ki sledi načelu polarnosti. Samo spreobrnjenje je zmožno zaustaviti apokalipso.

Križ je človeštvo osvobodil mehanizma grešnega kozla, ki je v arhaični družbi nadzoroval željo in tako obredno ohranjal red. Ta mehanizem temelji na slepilu, ki ga lahko imenujemo »naturalistično«: krivdo za zlo prenaša na nedolžne in nemočne žrtve ter tako ščiti in varuje prave krivce. Žrtvovanje nedolžnih skupnosti vrača mir. Bistvo naturalističnega slepila je torej laž: nedolžne in šibke, na katere prenaša krivdo, kaže kot krive, prave krivce, ki so po naravi močnejši, pa prikazuje kot nedolžne. Na takšen *žrtvovanski* način so arhaične skupnosti iz svoje srede z manjšim nasiljem odvajale večje, skupnosti nevarno nasilje.

Križ je to slepilo razkrinkal; luč križa je razodela laž, na kateri je temeljila arhaična kultura. Nova zavest, ki jo je križ ustvaril, je prepoznala žrtev za nedolžno; nova kristična kultura je svoje poslanstvo našla prav v reševanju žrtev, nedolžnih. Križ ščiti šibkega pred močnejšim, pravičnost pred krivico, resnico pred lažjo. Križ je revolucija, ki je preusmerila tek človeške zgodovine v njenem temelju: odslej nad človekom in njegovo željo nezavedni mehanizem grešnega kozla ni več absolutni vladar. Križ ga je razkrinkal v njegovi laži, zato mu človek ne verjame več; s

tem se notranje osvobodi in svoje življenje lahko vzame v svoje roke. Odslej ima možnost, da se nezadržno prepusti mimetični želji in spirali nasilja, v katero mimetizem vodi, propadli mehanizem grešnega kozla pa ga pred tem ne mora več braniti. Ima pa tudi možnost, da premaga mimetično željo v sebi in se ji odreče. Človek prihodnosti bo torej ali apokaliptični jezdec, ki bo uničil človeštvo samo, ali svetnik, ki se bo odpovedal mimetizmu, to je: avtomatizmu mimetične želje. Propad mehanizma grešnega kozla je torej v človeku sprostil duha, ki se je lahko odtlej v polnosti prepustil ustvarjalnosti in osebni rasti vse do svetosti; s tem je propadel tudi nadzorni mehanizem, ki je zadrževal eskalacijo nasilja do skrajnosti.¹ S propadom mehanizma grešnega kozla pa so svoj temelj izgubile tudi druge ustanove, kakor je na primer ustanova vojne, ki zato ni več zmožna opravljati svoje naloge in kakor nekoč uravnavati nasilje.

Kakšne možnosti ima človeška skupnost, da se upre eskalaciji nasilja, ne da bi jo pri tem ščitil mehanizem grešnega kozla, ki je človeštvo varoval pred samouničenjem skozi vso zgodovino? Temeljni zakon nasilja je še vedno isti: »Nasilje ni nikoli izgubljeno za nasilje. To je temeljna resničnost, ki jo je treba razumeti.« (Girard 2007, 53) »Vojna kliče vojno.« (39) Eskalacija, ki vodi k samouničenju človeštva, je zakon, vpisan v človekovo naravo od samih njegovih začetkov. Sodobni globalizirani svet je ustvaril možnosti, da se eskalacija razvije do skrajnosti, do konca sveta. Politika lahko ta tek zaustavlja, ni pa dovolj močna, da bi neizprosno logiko nasilja zaustavila. Izključevalna tekmovalnost danes svet polarizira tako, da vsak pol vidi možnost svojega preživetja v izničenju nasprotnika. To je »naravni elementarni zakon«, ki s svojim načelom polarnosti vodi sodobno tekmovalno, mimetično ureditev sveta.

Apokalipsa sama po sebi ni nujnost, ampak možnost. Nujnost postane, ko človek sprejme logiko mimetične želje za svojo in se vzajemnosti ne upira več. S tem popusti logiki slepila, ki ga vzajemnost ustvarja v nasprotnikih o njih samih in o drug drugem. Ko nasprotnika postaneta ujetnika slepila, se ju polasti nasilje in izgubita svobodo. Tedaj je apokaliptični konec nujnost. Nasprotnika v vzajemnem odnosu sta sprejela logiko nasilja, ki ne pozna meja. Vstopa v spiralo nasilja pa ni mogoče ločiti od metafizičnega pojmovanja svobode. V tej luči razumeva človek svobodo vedno bolj kot negativno svobodo, kot svobodo od vseh omejitev, to je: kot absolutno svobodo, ki gre onkraj vseh realnih meja. Tako sta svobodo razumela prva človeka, Adam in Eva. Njuno razumevanje svobode je aktualiziral Dostojevski v *Besih* v razmišljanjih Kirilova: »Če bog je, potlej je vsa volja njegova in se ne morem izviti iz njegove volje. Če pa ga ni, je vsa volja moja in moram pokazati, da imam svobodno voljo.« (Dostojevski 1979, 659) V mimetični luči razume človek

¹ »Za to, da delujejo, zahtevajo arhaične religije skritje ustanovnega umora, ki se je v obrednih žrtvovanjih brezmejno ponavljal in je človeške družbe tako varoval pred njihovim lastnim nasiljem. Z razkritjem ustanovnega umora pa krščanstvo uniči nevednost in praznoverje, nujno potrebni za te religije. Omogoča torej vzlet do takrat nezamisljivega vedenja. Človeški duh, osvobojen žrtvovanjskih prisil, je iznašel znanost, tehnike – vse najboljše in najslabše v kulturi. Naša civilizacija je najbolj ustvarjalna, najmočnejša od vseh, ki so kdajkoli obstajale, a tudi najbolj krhka in najbolj ogrožena, ker nima več ograde, ki jo je imelo arhaično religijsko. V pomanjkanju žrtvovanj kar najbolj tvega, da uniči samo sebe, če se pred tem ne bo varovala – to se tudi vidno dogaja.« (Girard 2007, 16–17)

svobodo kot možnost, da svojo voljo uveljavlja neomejeno do skrajnosti; zato mora po načelu polarnosti izničiti vsako nasprotno voljo. V tem je bistvo negativne svobode, ki poganja mimetično željo. Dokler Bog je, človek ne more biti svoboden. »Zame ni večje stvari od ideje, da ni Boga,« sklene Kirilov (660).

Mimetična vzajemnost omogoča ustvarjalnost, ta ustvarjalnost pa posledično vodi v spiralo nasilja, k vedno večji akumulaciji nasilja, k rezultatu »nič«, k popolnemu samouničenju. Vedno večja akumulacija nasilja končno potegne vase tudi močnejšega nasprotnika; nasilni postane sam žrtev svojega nasilja. V tem je poslednja skrivnost »absolutno iracionalne resničnosti«, ki se manifestira v apokalipsi. V samem ustanovnem umoru, to je v žrtvovanju prvega »grešnega kozla«, s katerim se človekova zgodovina začne, je apokalipsa zapisana kot *telos* tega prvega dejanja, ki se mu človekova zgodovina ne bo mogla izogniti. Vzajemnost, ki ji človek dolguje svoj nastanek in ustvarjalnost, je neizprosna. Sama izhoda iz samouničenja ne pozna.

Izhod iz apokaliptičnega je po poti »elementarnega naravnega zakona« nemogoč. Nemogoče, ki postane resnično, pa je čudež. Križ je ta čudež. Na križu je Jezus dokazal, da ni ujetnik elementarnega naravnega zakona. Nemogoče je na križu postalo možno in resnično; križ je zato temeljna prelomnica v zgodovini človeštva. Ta čudež je Jezus, Sin človekov, ki je obenem Kristus, Sin božji. Tega antropologija ni več zmožna misliti.

Grožnja apokalipse porine človeka na rob njegove narave in biti; postavi ga pred nič, pred možnost samouničenja. Izkušnjo te groze je Sofokles opisal kot »strašno«, Heidegger pa kot tesnobo tubiti, ki se v svoji biti sreča z ničem. Heidegger in Girard se ob tem sklicujeta na Hölderlina: »Kjer je nevarnost, raste tudi rešilno.« Nevarnost, ki jo je človeštvo od vseh začetkov nosilo v sebi, stopi v novem veku »pred vrata«. Po Heideggerju je to rezultat voluntarizma – in mimetična želja ni nič drugega kakor želja volja po moči, po izključevanju. Mimetična želja je v svojem bistvu bolj uničevanje kakor ustvarjanje.

Ustavimo se pri pojmu »rešilno« (*das Rettende*). Rešilno nastopi, ko se človek v antropološkem redu izčrpa in stopi pred nič in ko možnost samouničenja postane bližnja. To, kar je v antropološkem redu nemogoče, tu postane možno. Rešilno je zato čudež, paradoks, nekaj, kar ni v človekovi moči. Po Girardu je bil Clausewitzev uvid v »absolutno iracionalno resničnost«, v absolutno bistvo vojne, uvid v to skrajno mejo človeške narave in eksistence, uvid, ki je dan le še preroškim duhovom. Preroki prerokujejo o skrajni stiski, ki ji gre človeštvo naproti, in o božjem maziljencu, ki bo nastopil sredi te stiske. A maziljenca človeštvo ne bo odkrilo, če se nanj ne bo pripravilo v odpovedi: »Sprejeti [mora] obnašanje, ki ga je priporočil Kristus: popolna vzdržnost glede povratnih ukrepov, odpoved zaostrovanju do skrajnosti. Če se namreč ta nekoliko podaljša, nas bo to vodilo naravnost v izničenje vsega življenja na planetu.« (Girard 2007, 18)

Skrivnostno, paradokсно zvezo med samouničenjem človeštva in odrešenjem človeštva je videl tudi apostol Pavel: »Kjer se je pomnožil greh, se je še veliko bolj pomnožila milost ...« (Rim 5,20) Te povezave ni mogoče logično opredeliti. Poznamo

tisto vzvišeno mesto, kjer se je vzpostavila: križ, »Judom v spotiko, poganom norost« (1 Kor 1,23). Razlagati jo je mogoče v podobnosti z boleznijo in z zdravilom, ki se razvija znotraj bolezni istočasno z boleznijo. To spoznanje je grški jezik uskladiščil v besedi »*pharmakon*«, ki nosi v sebi nasprotna pomena: »zdravilo« in »strup«. Temu prepričanju pritrjuje Girard, ki vidi v križanju Jezusa Kristusa kot paradigmatičnem zgledu nasilja zdravilo: človekovo nagnjenje k nasilju križ zdravi v samih koreninah. Zdravilno moč je križ izkazal v prošnji za odpuščanje, s katero se je Jezus obrnil na Očeta. Jezus je odpustil preganjalcem, ki so mu zadali smrt, a tega ni storil v svoji lastni moči, ampak v moči svojega Očeta: »Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo.« (Lk 23,34) Človekovo nemoč, da bi odpuščal v svoji moči, je Paul Ricoeur izrazil z mislijo, da je pojem odpuščanja obdan z »religijsko avro« (2004, 487), da je torej treba izvor odpuščanja iskati v religiji in da je odpuščanje »božje-v-človeškem«.

V odpuščanju se kaže vsa ostrina paradoksa, ki omogoča razumeti »*pharmakon*«, to je »rešilno-v-apokaliptičnem«. Odpuščanje je radikalno nasprotje »naravnemu elementarnemu zakonu« in načelu polarnosti, ki človeštvo vodita v apokalipso. Odpuščanje je resnično takrat, ko odpušča neodpustljivo, to je, ko stori nekaj nemogočega; odpuščanje je, narediti nemogoče mogoče. (Derrida 2001; Jankélévitch 1967; Maros 2014) Odpuščanje je torej čudež, čudežev pa je zmožna samo ljubezen, ki je edina prava brezmejnost. Mera ljubezni je ljubezen brez mere – samo ljubezen se meri na takšen način (Caputo 2001). V odpuščanju se torej kaže paradoks v vsej polnosti: brez tega paradoksa odpuščanje ni odpuščanje. Samo v tej luči je odpuščanje za tistega, ki mu je podarjeno, čisti zastonski dar. Če bi si nekdo odpuščanje zaslužil, bi mu ga bili dolžni in zato ne bi bilo dar (fr. *don*; angl. *gift*) in končno ne bi bilo odpuščanje (fr. *par-don*; angl. *for-giveness*). Odpuščanje drugemu podeljuje to, česar si drugi ne zasluži. Odpuščanje je dar.

Odpustiti torej pomeni: storiti čudež, narediti nemogoče mogoče, možno samo v moči ljubezni, ki je božje-v-človeškem. Samo Bog je edini suveren odpuščanja. Odpustiti pomeni reči storilcu: v mojih očeh si ti vreden več kakor tvoja *dejanja* (*Tu vaux mieux que tes actes*) (Ricoeur 2000, 642). S tem se vračamo k abrahamskemu izročilu in k ideji o tem, da se človek, ustvarjen po božji podobi, ne izčrpa znotraj antropološkega reda.

Kakšna je torej vloga apokalipse? »Apokalipsa ne naznanja konca sveta, ampak utemeljuje upanje. Kdor nenadoma *uvidi* resničnost, ni v absolutnem obupu modernega nemišljenega, ampak odkrije svet, ki imajo v njem stvari smisel.« (Girard 2007, 16) Heidegger opiše srečanje tubiti z ničem v njeni biti kot tesnobo, ki tubit vodi k prenovljenemu razumevanju sveta in sebe. Tesnoba jo tako reši iz brezimnosti, v kateri je posameznik vsakdo in obenem nihče. Pri Girardu srečanje z nevarnostjo apokalipse odpre novo upanje, v novem upanju pa svet in stvari v njem zaživijo novo življenje.

Človeštvo je bilo od vseh začetkov podrejeno mimetični racionalnosti, ki je usmerjena k prevladovanju in izničevanju drugega. Dogodek križa pa je začetek nove racionalnosti, osvobodene mimetične želje. Kristična racionalnost, ki je »poganom norost«, nima korenin v izključujoči tekmovalnosti, ampak v vključujočem služenju, ne

v uveljavljanju svoje volje, ampak v odpovedi svoji volji in v sprejemanju božje volje. Bistvo takšnega mišljenja je v Kristusovi zmagi nad samim seboj, nad mimetično željo v njem. Kristus se je osvobodil samega sebe, »naravnega elementarnega zakona«, ki človeka ščiti tako, da izključuje drugega. V tem je radikalnost eksistencialne svobode, podarjene na križu. Ta svoboda ni človekov dosežek, ampak je delo Boga v človeku, kakor je delo Boga odpuščanje, ki ga je Jezus s križa podelil krivičnim preganjalcem. Kristus ni tekmoval z drugimi – tekmoval je sam s seboj, da bi v sebi premagal tistega, ki izključuje in obtožuje; svojega prvega nasprotnika Kristus ni videl v drugem, ampak v sebi, v mimetični želji, ki je tudi njega vlekla v izključevanje. V sebi imamo izvor izključevanja, konfliktov in vojn. Nasprotnika, ki ga slehernik nosi v sebi, je hebrejsko izročilo poimenovalo Satan, s tisto besedo torej, ki pomeni »obtoževati«, »klevetati«, »biti nasprotnik«. Njemu nasproti postavlja nova zaveza Svetega Duha, ki mu evangelist Janez pravi »Zagovornik«, »Paraklet«.

Nova racionalnost izhaja iz uvida v apokaliptično, ki razkriva človeka v njegovih skrajnostih. V zrcalu možne apokalipse človeku postane jasno, da brez korenitega spreobrnjenja človeštvo apokalipsi ne more uiti. To človeku narekuje radikalno novo etiko. Svet se je v zadnjem stoletju globaliziral in dokončno ustvaril vse možnosti za samouničenje. V tej novi situaciji nobena od dosedanjih etik ne zadošča več, izjema pa je evangelijska etika odpovedi mimetični želji, ki jo človek nosi v sebi. Samo evangelijska etika je zmožna človeka rešiti pred apokaliptičnim samouničenjem. Ne nazadnje je evangelijska etika, ki jo je Jezus živel in na križu potrdil, nastala iz apokaliptičnega uvida, ki je bil – kakor krščansko izročilo veruje – Kristusu dan v njegovem srečanju z zlom v čisti obliki in v vsej njegovi polnosti.

Jezusu je bilo jasno, da na zemljo ne prinaša »miru, ampak meč« (Mt 10,34). Jasno mu je bilo, da njegovo učlovečenje pomeni sestop v bazen mimetičnega rivalstva, medsebojnega izključevanja, vojn in morije; da je njegovo poslanstvo: prinesiti v dolino smrti novo življenje. Svojega poslanstva ne bi mogel opravičiti, če ne bi bil zmožen vzdržati silnega pritiska, skoncentriranega v mimetičnem nasilju. Zavedal se je, da mora biti moč njegovega kljubovanja vsaj enakovredna moči nasilja, ki se bo kot rezultanta vsega človeškega nasilja osredotočila na križ. Bilo mu je jasno, da bo to od njega zahtevalo boj – in da bo ta boj najprej bil sam v sebi, tako, da ne bo podlegel Satanovemu zavajanju, njegovim lažnim obljubam in slepilom, v katerih je Satan Jezusa njemu samemu prikazoval kot vladarja sveta. Jezus svojega poslanstva ni videl v tem, da bi vladal, da bi bil močnejši od njih. Njegova moč je bila v nemočnosti, v šibkosti, po kateri se kaže ljubezen. V bistvu njegove etike je radikalni »Ne!« volji po moči, voluntarizmu in slepilom, ki jih volja po moči ustvarja. V tem »Ne!« se kaže silovita moč Jezusa Kristusa, močnejša od nasilja vsega sveta. S tem se je Jezus spoprijemal; v tem smislu je bil bojevnik. A njegov boj ni bil namenjen temu, da bi zmagal in prevladal, ampak temu, da bi legitimiral novega človeka – človeka služenja. Bistvo etike novega človeka je v njegovi izročenosti božji volji. V samem jedru te etike je odrekanje volji po moči, v njem je odpuščanje, v njem je sprejemanje Boga v človeško življenje.

Na tej točki se srečujeta Heidegger in Girard, eksistencialna analitika v svojem mišljenju biti in mimetična teorija v analizi mimetične želje. Obe vidita v volji po

moči izključevanje, nihilizem in izpraznjenost življenja, ki se nujno konča v samo-uničenju človeštva. Misel obeh se ustavi pri križu. V križu prepoznata tisto življenjsko strategijo, ki pozna skrivnostno pot iz zaprtega kroga človeškega nasilja; to strategijo je Heidegger poimenoval *Gelassenheit* (izročenosť) – izraz si je izposodil pri Mojstru Eckhartu –, Girard pa z besedo »odpoved« (fr. *renoncement*). S tem sta dosedanje etike dopolnila z evangelijsko etiko križa, ki ni teorija, ampak drža, ki etike ne misli, ampak jo živi. Za zgled te drža ponuja etika križa Jezusa Kristusa, ki na križu prosi Očeta za dar, za milost notranje svobode, da bi mogel odpustiti – da bi torej mogel »biti svoboden od samega sebe«. V Heideggerjevih očeh to pomeni »prepuščati se biti«, v Girardovih pa »odpuščati«.

Reference

- Caputo, John D.** 2001. *On religion*. London: Routledge.
- Clausewitz, Carl von.** 2009. *On War*. [B. k.]: Wildside Press. Izvirnik, *Vom Kriege: Hinterlassenes Werk des Generals Carl von Clausewitz*. 3 zv. Marie von Clausewitz, ur. Berlin: Ferdinand Dümmler 1832–1834.
- Cohen, Hermann.** 1912. *Ästhetik des reinen Gefühls*. V: *System der Philosophie*. Zv. 3/1. Berlin: B. Cassirer.
- Derrida, Jacques.** 1993. *Khôra*. Pariz: Galilée.
- . 2001. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London: Routledge.
- Dostojevski, Fjodor Mihajlovič.** 1979. *Besi*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Girard, René.** 2007. *Achever Clausewitz*. Pariz: Carnets nord.
- Glucksman, André.** 2010. Clausewitz (Karl von) 1780–1831. V: *Encyclopaedia universalis*. Version 15.00. Pariz: Encyclopaedia Universalis. DVD-ROM.
- Heidegger, Martin.** 1956. *Was ist das – die Philosophie?* Pfullingen: G. Neske.
- . 1961. *Nietzsche*. 2 zv. Pfullingen: Neske.
- . 1969. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer.
- . 1976. *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*. Gesamtausgabe 21. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1979. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe 20. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- . 1987. *Zur Bestimmung der Philosophie: mit einer Nachschrift der Vorlesung »Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums«*. Gesamtausgabe 56/57. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- . 1992. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*. Mauvezin: Trans-Europ-repress.
- . 1994. *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe 17. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1995. *Uvod v metafiziko*. Ljubljana: Slovenska matica. Izvirnik, *Einführung in die Metaphysik*. 3. nespremenjena izdaja. Tübingen: Niemeyer, 1966.
- . 1997. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica. Izvirnik, *Sein Und Zeit*. 16. izdaja. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.
- Jankélévitch, Vladimir.** 1967. *Le Pardon*. Pariz: Aubier-Montaigne.
- . 1986. *L'imprescriptible: Pardonner?; Dans l'honneur et la dignité*. Pariz: Seuil.
- Lorenz, Konrad.** 1966. *Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression*. Dunaj: Dr. G. Borothea-Schoeler Verlag, 1963. Citirano po angl. prev. *On aggression*. New York: Harcourt.
- Maros, Zorica.** 2014. Vpliv kolektivnega spomina na nasilje: spomin kot popravljanje preteklosti. *Bogoslovni vestnik* 74:565–573.
- Petkovšek, Robert.** 2004. *Le statut existentiel du platonisme*. Bern: Peter Lang.
- . 2014. Liturgy through the eyes of contemporary philosophy. V: *Reformy liturgii a powrót do źródeł*, 335–351. Ur. Janusz Mieczkowski in Przemysław Nowakowski. Krakow: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II.
- Ricoeur, Paul.** 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Pariz: Seuil.
- Štrukelj, Anton.** 2014. Die marianische Bereitschaft. *Bogoslovni vestnik* 74:661–670.
- Whitehead, Alfred North.** 1960 [1929]. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: Harper & Row Publishers.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 74 (2014) 4, 593—638

UDK: 27-42:355.48(497.12)“1991“

Besedilo prejeto: 9/2014; sprejeto: 11/2014

Ivan Janež Štubec

Etična utemeljitev in upravičenost slovenske osamosvojitvene vojne

Povzetek: Nekateri svetovno znani avtorji so na različne načine problematizirali razpad komunistične Jugoslavije in nastanek novih držav. Med njimi ima zanimivo stališče slavní teolog Hans Küng, ki govori o fatalnih napakah politike in Cerkva. V razpravi najprej opredelimo nekatere pojme, ki v krščanski teološki etiki igrajo ključno vlogo pri razumevanju pravice do obrambe. Tako je tudi v novejšem času cerkveno učiteljstvo uporabilo izraze, kakor je »strukturni greh« ali »grešne strukture«. Iz tradicije pa poznamo pojem tako imenovane »pravične vojne«. Opredelitev teh pojmov in pojma etični ali moralni kompromis omogoči uvid v merila, ki govorijo o nekem določenem stanju, v katerem družbeni akterji nimajo možnosti, da bi delovali brez upoštevanja fenomena zla in hkrati brez dopuščanja tega zla za doseganje pozitivnih ciljev. Tako v prvem delu razprave pokažemo na argumente, ki etično utemeljujejo obrambo pred agresorjem. V drugem delu na podlagi zgodovinskih dejstev predstavimo razvoj in metode, s katerimi se je začel in dokončal proces osamosvajanja slovenskega naroda izpod totalitarnega sistema komunistične Titove Jugoslavije. Upošteva-joč večdesetletno situacijo nekdanjih jugoslovanskih politik, ki sta jih karakterizirala »grešnost« in poizkus, kako z etičnim kompromisom najti miroljubne rešitve za osamosvojitve, v drugem delu izpostavimo tako pravne kakor vojaške korake, ki so bili storjeni za slovensko samostojnost in osamosvojitve. Tako se postavi pod vprašaj teza o »usodnih« napakah, ki naj bi jih naredile svetovna politika in Cerkve ob priznanju slovenske in hrvaške države.

Ključne besede: vojna, mir, pravičnost, osamosvojitve, samostojnost, ustava, kompromis, grešne strukture

Abstract: **Ethical Foundation and Justification of the Slovenian War of Independence**

Some world-renowned authors have variously exposed the problems of the breakup of the communist Yugoslavia and the emergence of new states. An interesting standpoint has been adopted by the prominent theologian Hans Küng, who speaks of fatal errors committed by the politics and the Churches. The present paper first defines some concepts having a key role in Christian theological ethics considering the right to self-defence. Thus, the magisterium has also recently used expressions like "structural sin" or "structures of sin". From the tradition, the concept of the so-called "just war" is known. The defi-

nitions of these concepts and of the concept of ethical or moral compromise make possible an insight into the criteria dealing with certain situations, in which social agents are not able to achieve positive goals without considering the phenomenon of evil and at the same time allowing it. Thus, the first part of the paper deals with the arguments that ethically justify the defence against an aggressor. The second part presents, on the basis of historical facts, the development and the methods of starting and concluding the process of gaining the independence of the Slovenian people from the totalitarian system of the communist Titoist Yugoslavia. Considering more than ten years of former Yugoslavian policies characterized by "sinfulness" and trials to achieve peaceful solutions by an ethical compromise, the second part of the paper shows legal as well as military steps taken to achieve Slovenian independence. This makes the thesis about "fatal" errors allegedly committed by world politics and the Church in recognizing the state of Slovenia and Croatia rather doubtful.

Key words: war, peace, justice, gaining of independence, independence, constitution, compromise, structures of sin

*Ob 25-letnici slovenske samostojnosti posvečam ta prispevek
vsem osamosvojiteljem.*

Svetovno znani teolog in avtor ideje »Weltethos« (svetovni etos), Hans Küng, je na simpoziju v Osnabrücku (20.–23. oktober 2010) skušal odgovoriti na vprašanje: »Zakaj do danes ni skupne vizije miru za Balkan?« (Mokrosch 2013, 23) V odgovoru na to vprašanje avtor v analitičnem delu ponuja tezo, da so zatajile politika – s tremi usodnimi napakami – in obe Cerkvi (katoliška in pravoslavna), ki niso delovale v smeri sprave po koncu druge svetovne vojne. Drugače se pa celo v literaturi najde teza, da so bili zadnji oboroženi spopadi na Balkanu tudi versko motivirane vojne (Houtart 1997, 443–446). Po Küngu je politika naredila nekaj usodnih napak:

1. EU in ZDA so hotele ohraniti skupno jugoslovansko državo, kljub srbski invaziji leta 1991. Ni bilo dovolj etične volje, da bi se postavili po robu resni nevarnosti srbske agresije.
2. Napaka je bila, da sta bili Hrvaška in Slovenija takoj priznani kot suvereni državi. To je imelo dve negativni posledici: razdeljenost v zunanji politiki EU in Bosna in Hercegovina je bila prepuščena srbski agresiji.
3. V Bosni in Hercegovini so bile meje umetno vzpostavljene, zgodili sta se etnično čiščenje in kršenje človekovih pravic. Kaj je torej ostalo? Vojna, daytonski sporazum iz leta 1995, sovraštvo in umetna tvorba Bosna in Hercegovina.

In kako so odpovedale Cerkve?

»Petdeset let so cerkvena vodstva imela na voljo, da bi po drugi svetovni vojni razčistile položaj, da bi priznale krivdo, prosile za odpuščanje in tako pripravile pot za mirovno politiko in za spravo med narodi,« sklene Küng svoj kritični pogled na situacijo v nekdanji Jugoslaviji.

Küngovo stališče že v izhodišču vsebuje nekaj netočnosti. Tako govori o enotnem jugoslovanskem jeziku. Južnoslovanski narodi nikoli nismo govorili enega jezika, niti pogovorno, še manj slovnično.

Kar zadeva mirno sožitje med narodi, ki so bili tudi družinsko med seboj prepleteni, je treba vedeti, da je bil to navidezni mir: ni temeljil na razčiščenih preteklosti druge svetovne vojne in Titov režim ga je vzpostavljala s silo – če omenimo samo republiške poizkuse večje avtonomije v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, ki so bili zatrti s silo.

Tretja predpostavka, ki je hkrati za Kunga tudi rešitev, je predlog o federativnem konceptu Jugoslavije. Jugoslavija je bila v nekem smislu federacija, seveda ne v zahodnem pomenu tega družbenega koncepta. Če bi bila volja politike, da se komunistični tip federacije spremeni v demokratičnega, bi to lahko bila ena od možnih rešitev. Vendar te volje ni bilo.

Četrta predpostavka, ki zadeva vprašanje sprave po drugi svetovni vojni, tudi ne velja, iz več razlogov. Najprej je treba vedeti, da drugače od Nemčije, Francije in Poljske jugoslovansko ozemlje ni bilo po verski pripadnosti tako enotno, kakor je to navedenih evropskih državah, ki so zmogle proces sprave po drugi svetovni vojni. Dalje, v totalitarni državi, in to je komunistična Jugoslavija bila, niso bile dane družbene možnosti, ki bi zagotavljale iskren in odprt dialog. Dialog se je dogajal, predvsem po zaslugi ekumenskih delavcev iz Slovenije, vendar so se na teh srečanjih izogibali odprtim ranam, ki jih je pustila za seboj druga svetovna vojna.

In končno je sporna tudi Küngova teza, da je bila usodna tudi diplomatska napaka pri takojšnjem priznanju Hrvaške in Slovenije kot samostojnih držav. Na to tezo bomo odgovorili v nadaljevanju.

V razpravi želimo najprej predstaviti etične kriterije, ki na podlagi moralno-etičnih pojmov omogočajo opredelitev tega, kar se danes razume kot pravica do obrambe. V zgodovinskem pregledu dogajanj na Balkanu, še posebno v Sloveniji, bomo pokazali na probleme, dileme in rešitve, ki so bili možni in etično nesporni. Na podlagi prvega in drugega dela razprave bomo v sklepu predložili odgovore na Küngeve teze, ki držijo ali pa tudi ne.

Prvi relevantni etični vidik je povezan z vprašanjem tako imenovanega socialnega ali »strukturnega« greha, ki ga je kot *terminus technicus* v cerkvene dokumente uvedel v okrožnici *Reconciliatio et Paenitentia* Janez Pavel II. V tej povezavi se zastavlja vprašanje, katere odločitve v preteklosti in pred izbruhom oboroženih konfliktov na Balkanu so ustvarjale možnosti za strukturni greh.

Dalje nas zanima interpretacija znanega pojma »pravična vojna«, ki je, izvirajoč iz rimske pravne dediščine, postal *terminus technicus* katoliške moralno-teološke tradicije do drugega vatikanskega koncila. V novejšem času se govori o pravici do

samoobrambe in o humanitarni intervenciji. Kako lahko etično upravičimo obrambo pred agresorjem in kakšna je bila vojna na teritoriju nekdanje Jugoslavije?

Kot tretje se vprašanje vojne in miru nujno postavlja v politični kontekst, to pa pomeni, da imamo opravka z »moralnim kompromisom«, ki so ga kot nov pojem uvedli moralni teologi v zadnjih desetletjih. Tako se torej sprašujemo, ali je bil pred izbruhom oboroženega konflikta možen moralni kompromis in ali so se vse vpletene strani trudile, da bi ga dosegle. Ali ni upravičena obramba legitimirana z vidika moralnega kompromisa?

Na podlagi teh treh pojmov in iz njih izhajajočih etičnih kriterijev bomo v zdnjem delu razprave odgovorili na vprašanje o etični upravičenosti slovenske obrambe pred agresijo jugoslovanske armade in o primernosti ali neprimernosti diplomatskega priznanja novih držav, kakor so storile zahodnoevropske države in kakor to problematizira Küng.

1. Etične predpostavke za samoobrambo v kontekstu etičnega kompromisa

1.1 Strukturni greh

V slovenski teološki literaturi je o »strukturnem grehu in grešnih strukturah« pisal dr. Valenčič, ki je v razpravi razložil nastanek in razvoj ter značilnosti novega izrazja (Valenčič 1995, 685–700).

Nemški nestor socialne etike, Oswald von Nell-Breuning, je leta 1987 v reviji *Stimmen der Zeit* (205–208) objavil kratek članek z naslovom »Soziale Sünde« oder »institutionalisiertes Unrecht« (»Socialni greh« ali »institucionalizirana krivica«). V njem je razjasnjeval pojma »grešne strukture« in »socialni greh«. Pri tem ugotavlja, da pojma v ničemer ne zmanjšujeta posameznikove osebne odgovornosti. Ko govorimo o socialnem grehu, hočemo reči, da »pravilna uporaba želi povedati, da tudi družbene strukture, kot so javno-pravno organizirane skupnosti, ki jih pogosto z eno besedo imenujemo »država«, niso nič manj, prej bolj, vezane na moralni zakon kot posamezne osebe. To hkrati pomeni, da so tudi enako ali še bolj sposobne kršiti moralna pravila. Dejansko državi, ki izvaja protipravne ukrepe na področju notranje ali zunanje moči, ko ne spoštuje dogovorov ali celo sprovcira vojne, pripišemo krivdo in jo obsodimo kot brezpravno državo ... Objektivno krivico, ki jo država povzroči, si mora po pravni poti pripisati sama sebi.« (205)

Institucionalna krivičnost je tako posledica večjega števila udeležencev, ki so kakorkoli k temu prispevali, uvedli, razširjali, poglobljali in utrjevali protipravne norme in pravila, da so vplivali na razmerja moči. Ali pa so tudi nasprotovali, da bi se takšna pravila odpravila in spremenila.

Prav tako grešijo vsi tisti, ki so te razmere izkoristili za svoje privilegije. »Kratko rečeno, na grešnosti so udeleženi na različne načine vsi tisti, ki niso predmet ali žrtev sistema, ampak so v sistemu sodelovali kot subjekti.« (207) Iz tega izhaja

pomemben sklep: »Kdor se želi boriti proti grešnemu sistemu, ne na ravni simptomov, ampak v jedru, tisti se mora boriti proti subjektom tega sistema. V koliko se takšnih ljudi ne da prepričati o njihovem slabem ravnanju ali celo odvrniti od njihovega slabega hotenja, v kolikor ne uvidijo svojega zmotnega spoznanja in napačne vesti ter niso nagovorljivi za kakršno koli spremembo, da bi uvideli krivice, ki jih povzročajo, potem ne preostane drugega, kot da nastopimo proti takim subjektom z ukrepi javne sile, s pomočjo katere se napačne strukture spravi v red in se jih nadomesti s poštenimi pravili. Na mesto institucionalne krivice morajo stopiti pravične norme in pravila.« (207)

Moralni teolog Jozef Fuchs se je, sklicujoč se na Karla Rahnerja, do pojmov, kakor sta »strukturni greh« ali »grešne strukture« in tudi »socialni greh«, opredelil s teološkega vidika. »Ne glede na to, kako razumemo ali razlagamo izvirni greh, smemo govoriti o nekakšni izvorni zadolženosti ali obremenjenosti z grehom. Še posebej to velja, ko govorimo o naši svobodi, ki jo od samega začetka naprej in v njeni celotni zgodovini ta obremenjenost določa. To dejstvo se izraža na različne načine in ima posledice v grešnih strukturah človeške resničnosti.« (Fuchs 1988, 616)

Fuchs dalje v kratkem zgodovinskem pregledu ugotavlja, da se je človeštvo vedno zavedalo obstoja nepravilnih struktur. Filozofi so videli njihov temelj v človekovi svobodi, teologi pa v osebnem grehu ali izvirnem grehu. V novejši zgodovini pa je v duhu kantovske in Rawlsove teorije o družbeni pogodbi (*Gesellschaftsvertrag*) mogoče videti iskanje rešitve tega vprašanja v družbenem dogovoru. »Da bi lahko izključili uničujoče posledice več kot očitnih nepravilnih in napačnih struktur, ki so navzoče v naravnem stanju stvari, je po Kantu potrebno doseči družbeno pogodbo, ki sicer ne bo spremenila obstoječih pravnih razmerij, ampak jih bo iz njihove nepopolne pravno privatne sfere preusmerila v javni-pravni sistem, ki bo skrbel za delilno pravičnost.« (615)

Tako Fuchs razlikuje tri vidike pri vprašanju grešnih struktur: 1. posameznik kot oseba je tvorec grešnih struktur; 2. popravka imamo z objektivizacijo greha v človeški družbi in 3. to so nepravilne situacije človeške družbe tako na nacionalni kakor na mednarodni ravni.

Fuchs opozori tudi na časovni dejavnik dejanskega stanja, ko ljudje postanejo neobčutljivi za krivice in greh. To je lahko posledica daljšega družbenega razvoja ali posameznikove osebne zgodovine (619).

Ko torej govorimo o strukturnem grehu, naj spomnimo, da o tem piše tudi cerkveno učiteljstvo v apostolskem pismu *Reconciliatio et paenitentia* (Janez Pavel II.), pa tudi Kongregacija za nauk vere v dokumentih o teologiji osvoboditve (6. 8. 1984; 22. 3. 1986). Cerkveno učiteljstvo pri tem misli predvsem na posledice cele vrste dejanj posameznikov, ki se objektivizirajo v družbenih strukturah, še posebno v državnih in v meddržavnih, skozi daljše časovno obdobje. Tako ni vedno mogoče rekonstruirati prvotnega in edinega nosilca, ki je na začetku neke strukture, katere grešnost lahko dobi tudi formalnopravno zagotovljen status v narodnem ali mednarodnem okviru.

V kontekstu strukturnega greha lahko vidimo nekdanjo državo Jugoslavijo. Najprej ugotavljamo, da v samem izhodišču, že po prvi svetovni vojni, še bolj pa po drugi, ne moremo govoriti o kakršnemkoli svobodnem soodločanju vseh državljanov pri oblikovanju takratnega novega družbenega telesa. Slovenci, Hrvatje in Bosanci se nismo suvereno odločali v prvi svetovni vojni in po njej, ker nismo imeli svoje države, drugače od Srbov. Bili smo udeleženci prve svetovne vojne in formalni poraženci na avstrijski strani, to pa je imelo posledice pri formiranju nove države južnih Slovanov, ki je kmalu končala v srbski hegemoniji.

Tudi med drugo svetovno vojno in po njej ni bilo nobenega demokratičnega soodločanja državljanov o prihodnosti Jugoslavije, čeprav je država obstajala in razpolagala z ustreznimi demokratičnimi mehanizmi. Vlogo določevalca si je uzurpirala Komunistična partija s Titom na čelu, ki je jugoslovansko kraljevino z elementi parlamentarizma izigrala in vzpostavila diktaturo.

Družbene strukture, ki so razpadale v devetdesetih letih, so bile grešne in njihovi nosilci so bili tisti, ki so sami sebi pripisali pristojnosti za oblikovanje družbenih institucij. Vpliv državljanov in njihova odgovornost za stanje sta bila praktično nikakršna, saj je komunistična avantgarda razvila teorijo o razredni družbi, ki jo je na videz odpravljala, v resnici pa še bolj utrjevala in radikalizirala. Posameznik pri tem ni mogel sodelovati drugače kakor s strinjanjem ali nestrinjanjem. Posledice so bile predvidljive, cena je bila lahko tudi življenje. Grešne strukture družbenega življenja so tako nastajale pod vodstvom avantgarde in njenih posameznikov. Preostali državljani so gledali, kako preživeti. Bolj pogumni so postali disidenti in borci za svobodo in človekove pravice. Odigrali so ključno vlogo pri osamosvojitvi v devetdesetih letih, ki pa ni bila dosegljiva brez soočenja z nasiljem starih grešnih struktur, še posebno jugoslovanske armade. Za vse nekdanje jugoslovanske republike se je tako postavilo vprašanje samoobrambe pred agresijo armade, ki je iz jugoslovanske prešla v srbsko pod Miloševićevim vodstvom.

1.2 Samoobramba kot etični kompromis

Kompromis je napor, kako uskladiti med seboj cilje in želje, ki so si različni ali celo nasprotni. To je mogoče doseči samo z odpovedjo nekemu določenemu delu svojih lastnih interesov. Ta prilagoditev se razume po eni strani kot vprašanje osebe in njene notranje duhovne uskladitve z vrednotami, po drugi strani pa je pomembno usklajevanje na medosebni ravni, na medinstitucionalnem nivoju. Tukaj pa govorimo o usklajevanju nasprotnih interesov različnih oseb ali skupin; prav to nas v našem kontekstu posebej zanima.

Drugi vidik pri pojmu kompromis zadeva vprašanje časa: kako dolgo naj neko kompromisno stanje traja. Obstajajo kompromisi, katerih čas trajanje je omejen. Tako lahko govorimo o definitivnem ali začasnem kompromisu. V načelu pa se postavlja vprašanje, ali ni vsak kompromis začasen, ker se v prihodnosti lahko pričakuje boljša rešitev oziroma si ljudje zanjo prizadevajo.

V pravu kompromis pomeni soglasje (obljubo) več subjektov, da ob nasprotujočih si interesih dosežejo minimalni skupni imenovalac. V temelju je vsem kom-

promisom skupna ideja, da se zgradi sporazum na podlagi samoodpovedi. Odločitev se ne prepusti drugim, ampak se rešitev išče po lastnih zmožnostih. Ni nujno potreben zunanji arbiter, lahko pa tudi.

Ko govorimo o etičnem oziroma moralnem kompromisu, mislimo na kompromis, pri katerem je pomemben vrednostni vidik moralnega dejanja. Nasproti tega kompromisa ni nemoralni kompromis, ampak moralno nevtralni kompromis, na primer v tehniki, v gospodarstvu, v družbenem življenju, v politiki in na drugih področjih. V bistvu imamo opraviti z usklajevanjem med razpoložljivimi cilji in sredstvi.

V moderni družbi govorimo o kompromisu kot enem od temeljev demokracije. Kompromis kot družbeni fenomen najdemo že pri Georgu Simmlu (1858–1918), utemeljitelju formalne sociologije, v njegovi *Sociologiji* iz leta 1908. Po njegovem je kompromis kot način doseganja nekih določenih ciljev in kot način preprečevanja družbenega boja eno od največjih odkritij človeštva na področju družboslovja.

N. Monzel v nemškem *Staatslexikonu* (1959) in za njim Zsifkovits v *Katholisches Soziallexikon* (1980) opredelita kompromis predvsem pravno, češ da »gre za sporazum med različnimi osebami, ko sta obe pripravljene na delno odpoved pri doseganju svojih ciljev« (Ringeling 1982, 93).

V katoliški teologiji je pojem kompromis ohranil pomen medsebojne prilagoditve interesov med ljudmi, zato se uporablja skoraj izključno v družbeni etiki, manj pa v zvezi s posameznikovimi dejanji. Drugače od protestantskega okolja, v katerem je pojem dobil mesto v teoloških utemeljitvah in zadeva moralo kot takšno, je v katoliški teologiji do tega pojma vedno veljala velika rezerviranost. Pri protestantskih teologih je bilo v ospredju vprašanje napetosti med božjimi zahtevami in konkretno dejansko situacijo, s predpostavko, da je to pomemben vidik človekove eksistence.

V novejšem času so se s tem vprašanjem v katoliški teologiji ukvarjali trije pomembni in vplivni avtorji: C. A. J. van Ouwerkerk, Klaus Demmer in Wilhelm Korff (Ringeling 1982, 94; 106–109).

Ouwerkerk je izpostavil, da pri kompromisu ne govorimo o »prepričanju«, ampak o »držbi«, da kompromis ni v nasprotju s »prepričanjem žrtvovanja«, ki je integralni del evangelijskega sporočila. Tako pravi, »da sta stiska vesti in kompromis stvar drže in imata svoje mesto v odločitvah, ki zadevajo odgovornost do sveta« (95). Kompleksne situacije človekovega delovanja so odvisne od kulturnih sprememb in od spremembe zavesti. Zgleda iz krščanske etike sta smrtna kazen in pravična vojna, ki sta v preteklosti veljali za sprejemljiv kompromis, danes pa ju razumemo kot kršitev človekovih pravic. Zato van Ouwerkerk meni, da »stiska, v kateri se človek lahko znajde, lahko pomen neke situacije tako spremeni, da pride do izraza nova oblika vrednote ali nevrednote, ki terja nepredvidljivo ravnanje« (96).

Ringeling povzame Ouwerkerkovo stališče, na podlagi katerega razlikuje etični kompromis od neetičnega: »Relativizacija človeških vrednot na področju drž ima svojo mejo tam, kjer bi prišlo do zanikanja človeka kot osebe, ki je vrednota sam po

sebi. Prav tako pa tudi tam, kjer bi relativna vrednota bila žrtvovana na nemotiviran način v odnosu do primerljive vrednote, ne da bi se upoštevalo ravnotežje.« (96)

Kompromis ima svoje mesto na ravni pragmatične, začasne, a nujne odločitve. Njegovo etično jedro je prostovoljna odpoved nasilnemu reševanju konfliktov, tudi ko govorimo o nadvladi. Bistvo etičnega kompromisa po H. Lubbeju pomeni odpoved prisili, da bi se na individualni ali na kolektivni ravni podredili poenoteni in od zgoraj vsiljeni volji (Ringeling 1982, 99).

Tudi Demmer vidi smisel v razširitvi problema krivde s posameznikovega na kolektivno dejanje. Pri konkretnem delovanju sta milost in krivda nerazdružljivo omejeni, to pa onemogoča čiste in nekrivdne odločitve ob nastanku konflikta. »Poudarek ni na tem, da se sprijaznimo z resničnostjo, ki jo zaznamuje krivda, ampak na spodbudi, da jo premagamo na milosten in podarjen način.« (106) »Ta napetost križanja različnosti, v konkretni situaciji odločanja, pomeni po Demmerju, da se eshatološka perspektiva moralnega odločanja bolj intenzivno izpostavi. Hkrati pa se tudi zavezujoče etične norme razume v njihovi dialektiki med dokončnostjo in začasnostjo med odprtostjo in nespremenljivostjo.« (107)

W. Korff je teološko utemeljitev kompromisa z vidika krivde prenesel na vidik ustvarjenosti sveta, ki je v svoji strukturni zakonitosti omejen in končen. Kompromis je torej utemeljen v končnosti sveta in ne v krivdi kot posledici človekovega greha. Tako Korff z Auerjem zagovarja, da je »etični kompromis ustrezno moralno prizadevanje«: »Človek ima sposobnost, da obstoječe situacije preseže in doseženo nadgradi. Vendar ta sposobnost ni poljudna in tudi ne brezmejna, ampak vezana na možnosti sveta, ki jih vedno znova omejuje.« (108)

Annette Schavan ugotavlja, da je Korff pri utemeljevanju etičnega kompromisa izpostavil dve temeljni načeli:

Pravila, ki zmanjšujejo zlo: »v primeru, da je nujno potreben dober cilj dosegljiv samo s sredstvi, ki imajo določena negativna učinkovanja, torej so povezana s tveganjem in zlom. Če gre za res nujni primer, se da prednost tistim sredstvom, katerih negativni učinki so, primerljivo gledano, res najmanj slabi.«

Pravila ki pretehtajo zlo: »V kolikor je res neizogibno, da pri uporabi določenega sredstva moramo vzeti v zakup stranske učinke, potem pri tem nastala škoda ne sme biti nikoli večja, kot bi bila v primeru opustitve dejanja.« (Schavan 2012, 152)

H. Ringeling povzame vprašanje etičnega kompromisa kot začasnega delovanja v treh točkah: 1. Odgovorno delovanje, ki teži k dobremu, se lahko uresniči, če je »začasno« možno v konkretni situaciji. 2. Kriteriji se prepoznajo iz končnega cilja ali iz predpostavke najvišjega dobrega. 3. Sleherno človeško spoznanje je omejeno s časom in prostorom, to pa pomeni začasnost v odločitvi, v smislu vedno novih možnih interpretacij vsakokratnih norm in odločitev. (Ringeling 1982, 109)

Iz predstavljenih stališč je razvidno, da človekovo delovanje poteka pod pritiskom omejitev, ki izhajajo iz dejstva ustvarjenosti, omejenosti, krivde, podedovane situacije, subjektive spoznavne omejitve in začasnosti ali provizoričnosti delovanja glede na konkretne možnosti, v katerih se delujoči subjekt znajde. Ta dej-

stva so do neke mere navzoča v teoriji o pravični vojni oziroma pravici do obrambe, ki jo je Anselm Hertz postavil v kontekst etičnega kompromisa in pri tem razvil naslednjo tezo:

»Kolektivna samoobramba določenega ljudstva je podvržena etičnemu vidiku proporcionalnosti med cilji in sredstvi; to pomeni, sredstva samoobrambe so naravnana na cilj, ki je obramba, kar pomeni ponovno vzpostavitev miru kot okvira za preživetje.« (Hertz 1982, 446)

Samoobramba ali teorija o pravični vojni s ciljem, da se ponovno vzpostavi mir kot okvir preživetja, ne pomeni nobene teorije o upravičevanju vojne, ampak ima naravo nujnega in neizogibnega sredstva in s tem naravo etičnega kompromisa. Samoobrambna vojna kot etični kompromis posreduje med vojno kot samoobrambo proti kolektivnemu napadu in moralno zapovedjo ponovne vzpostavitve miru v tem smislu, da so z njenega vidika obsojene vse vojne, ki niso v službi samoobrambe, medtem ko po drugi strani ta isti nauk sredstva, ki so nujna za upravičeno samoobrambo, veže na vzpostavitev miru in tako totalno vojno izključuje kot neetično (447).

Samoobramba pred agresorjem v kontekstu etičnega kompromisa ohranja torej etično legitimnost, ne glede na problematičnost teorije o »pravični vojni«. Zaradi obstoja grešnih struktur, ki niso bile zmožne sprejeti etičnega kompromisa za njihovo nujno reformo, je uporaba samoobrambene vojne kot oblike etičnega kompromisa preostala kot edino sredstvo za vzpostavitev miru, ki predpostavlja svobodo odločanja neke skupnosti, kakor se je to zgodilo slovenskemu narodu ob njegovi odločitvi za svojo lastno državo.

2. Zgodovinska in etična upravičenost slovenske osamosvojitvene vojne

2.1 Nastajanje Jugoslavije po prvi svetovni vojni

Pravnik France Bučar ugotavlja, da do začetka druge svetovne vojne v Sloveniji ni bilo vprašanja narodne samozavesti, ampak je obstajalo vprašanje »državne samozavesti«. Do prve svetovne vojne je slovenska politika skrbela predvsem za ohranjanje katoliških vrednot znotraj takratne politične skupnosti. Skupaj s Hrvati pa je izvajala pritiske na avstrijske oblasti, da bi se vzpostavil namesto dualističnega tripartitni koncept v monarhiji (Rahten 2005, 85–90). Z majniško deklaracijo (30. maja 1917), prebrano v dunajskem parlamentu, se je tako slovenska politika prvič zavzela za združitev vseh slovenskih dežel v enotno narodno entiteto v okviru Avstrije. Po porazu Avstrije v prvi svetovni vojni in ob dejstvu, da je bila Srbija na zmagoviti strani, se je slovenska politika znašla med kladivom in nakovalom. Duhovnik in politik dr. Anton Korošec je avgusta 1918 ustanovil Narodni svet za slovenske dežele in Istro, ki se mu je v Zagrebu kot nadrejeni pridružil Narodni svet Slovencev, Hrvatov in Srbov. V tem organu so bili združeni južnoslo-

vanski narodi monarhije, ki so dne 29. oktobra 1918 razglasili državo Slovencev, Hrvatov in Srbov (SHS). SHS je bila konfederativna republika, imela je svoj parlament – Narodni svet v Zagrebu in deželne vlade za Slovenijo, Hrvaško, Dalmacijo, Bosno in Hercegovino in za Vojvodino. Priznale so jo nekatere države, imela je teritorij in nedoločene meje. Trajala je dober mesec, do 1. decembra 1918, ko je srbski princ regent Aleksander Karadjordjević prevzel oblast nad novo državo, poimenovano Kraljevina SHS. Tako je želja po avtonomiji slovanskih narodov prvič končala v ideji Vélike Srbije.

Med drugo svetovno vojno, ko so Slovenijo okupirale fašistična Italija, nacistična Nemčija in Madžarska, se je narodno občestvo znašlo v izjemno težki preizkušnji. To hudo, za narod prelomno in za posameznike zares konfliktno situacijo je dodatno izkoristila komunistična partija s svojim revolucionarnim nasilje in s postopnim prevzemom oblasti znotraj odporniškega gibanja, pri katerem so množično sodelovali kristjani krščanskosocialistične usmeritve. Po kapitulaciji Italije se je razplamtela državljanska vojna. S tako imenovano dolomitsko izjavo so si komunisti dne 1. marca 1943 zagotovili absolutno prevlado znotraj osvobodilnega gibanja.

Eden od udeležencev OF kot krščanski socialist, France Bučar, danes tako ocenjuje rezultat osvobodilnega boja: »Naša sreča je bila, da smo bili na strani sovjetskega totalitarizma, ki je bil v vojni v zavezništvu z zahodnimi demokracijami zmagovallec nad premaganim nacizmom, ki nam je neposredno grozil s smrtjo naroda. V očeh zahodnih sil smo sicer dobili status zaveznikov, ker je bila Sovjetska zveza njihova zaveznica. Nismo pa rešili niti celotnega narodnega ozemlja, na katerega smo lahko s polno pravico upravičeno računali kot udeleženci na strani zmagovalcev. Razen te skromne ›odškodnine‹ [statusa zmagovalcev, op. av.] nismo v osvobodilnem boju na napačni strani dosegli ničesar. Ne svobode, ne demokracije, ne socialne pravičnosti, razen enakosti v sorazmerni revščini, in oropani temeljnih človekovih pravic, tudi ne udeležbe v svetovnem tehnološkem napredku in gospodarskem razcvetu, izključeni iz družbe, v kateri smo bili del njene zgodovine. Postali smo partija revne Evrope, čeprav so nam v tem delali družbo vsi vzhodni Evropejci.« (Bučar 2007, 46) Znašli smo se na koncu in na začetku neke zgodovine, ki je obetala svobodo, prinesla pa novo zaslužjenost.

2.2 Proces osamosvajanja in pravična obramba

Komunistični totalitarizem v jugoslovanski izdaji je pod Titom nadaljeval revolucijo tudi po tem, ko je bila večina idejnih sovražnikov pobita ali v emigraciji. Glavni sovražniki režima so postali kmetje, podjetniki, Cerkev in kulturniki. Napetost med centralizmom in republiškimi avtonomijami se je ciklično izražala v partijskih čistkah, ki so imele za posledico spreminjanje ustave. Konec sedemdesetih let je nastopila svetovna energetska kriza in Jugoslaviji je zmanjkalo tujega denarja. Nastopila je inflacija, poleg tega nezaposlenost, padec življenjskega standarda, pomanjkanje osnovnih dobrin, redukcija goriva in električne energije. Krepila pa se je vloga vojske, ki je porabila 62 % denarja iz zvezne blagajne (Valič 2013, 105–108). Umrli sta ideolog Titove Jugoslavije, Slovenec Edvard Kardelj, in Tito. Nasilno potlačeni nacionalni interesi so se prebudili in dobili novo priložnost za

artikulacijo in za uveljavljanje prek prehodnih političnih mehanizmov, kakor je bilo kolektivno jugoslovansko vodstvo. Najprej se je zaostriло na Kosovu, ki je zahtevalo več avtonomije od Beograda in od srbske manjšine v pokrajini. Srbski voditelj in član kolektivnega predsedstva Milošević je, podprt z memorandumom Srbske akademije znanosti in umetnosti, začel izvajati »velikosrbski nacionalni program«. Glavni idejni vodja tega koncepta je bil v leto 2014 umrli akademik Dobrica Čosić.

Mednarodne okoliščine za samostojnost slovenske države niso bile ugodne, kljub določilu ustanovne listine OZN, da so subjekti mednarodne ureditve države (nacije) in ne narodi. Ob razpadanju Sovjetske zveze so tako ZDA kakor del Evrope zagovarjali *status quo* za Jugoslavijo. Notranjepolitično pa je bilo vprašanje svoje lastne države še bolj zapleteno. Samoodločba naj bi bila konzumirana z združitvijo v jugoslovansko državo po prvi in po drugi svetovni vojni. Prizadevanje za več avtonomije je bilo tako razumljeno kot protirevolucionarno delovanje separatističnih sil. »Zato je bila strategija slovenskega vodstva v procesu osamosvajanja lahko le dosledno vztrajanje na pravno korektnih utemeljitvah vsakega osamosvojitvenega koraka.« (Prebilič 2006, 10)

V prvi polovici osemdesetih let se začne krepiti v Sloveniji civilna družba. Tudi katoliška Cerkev odpre na široko vrata novim družbenim gibanjem in posameznikom, ki se vedno bolj kritično soočajo z velikosrbsko politiko na komunistični in na nacionalistični podlagi. Če se je Srbija na račun celotne Jugoslavije militarizirala, se je v Sloveniji krepila civilna družba, ki je pritiskala na slovensko partijsko vodstvo, da se je moralo vedno bolj odločati za slovenske in ne za partijske interese v vse bolj krhki Jugoslaviji. Tako je proces demokratizacije v Sloveniji potekal znotraj obstoječih, od komunistov kontroliranih organizacijah, kakor v tistih, ki so pomenile demokratično alternativo. Predvsem v kulturnih krogih se je na novo odpiralo nacionalno vprašanje, hkrati pa tudi vse nerešene dileme vojnega in povojnega časa.

Februarja 1987 je izšla znamenita 57. številka Nove revije, ki je s prispevki za slovenski nacionalni program zahtevala odpravo komunizma, zmanjšanje federalnih pristojnosti, večstrankarsko demokracijo in delitev oblasti po vzoru zahodnih demokratičnih sistemov. Zahtevali so slovensko državo in suvereno odločanje naroda za kakršnekoli politične povezave. Spoštovanje človekovih pravic in svoboščin, še posebno političnih.

Ob ustavnih spremembah in ob nastajanju novih političnih strank sta bila pomembna še dva procesa, proces proti četverici, ki je mobiliziral ljudske množice, in postopno prilagajanje obstoječih političnih institucij novonastali družbeni resničnosti.

Po Bučarjevi oceni je partija hotela »s spremembami ustave spremeniti Jugoslavijo v centralizirano državo z močno osrednjo oblastjo, podprto z vojaško silo« (Bučar 1997, 401). V Sloveniji se je tako sprožilo močno gibanje za spremembo slovenske in jugoslovanske ustave. Enotno sporočilo civilne družbe je bilo, naj slovenski komunisti zavrnejo zvezni predlog. Kljub temu je slovensko partijsko vodstvo najprej spremembe jugoslovanske ustave podprlo, dokler ni začutilo, kako močno je gibanje za demokratizacijo v Sloveniji in da je z njim treba stopiti v dialog zaradi svojega lastnega preživetja.

Marca 1988 je bilo pripravljeno gradivo za slovensko ustavo pod imenom Pisateljska ustava. Slovenijo je opredelila kot republiko z izvirnimi pristojnostmi. Zveza pa bi naj imela pristojnosti, ki bi jih dobila od članic. To je dejansko pomenilo napoved konca komunistične Jugoslavije in enopartijskega sistema. Slovenski demokrati so si tako odprli dve fronti, eno proti srbskemu centralizmu v Beogradu in jugoslovanski armadi, drugo proti svoji lastni partiji v Sloveniji, ki je govorila o sestopu z oblasti, a delala vse, da jo ohrani. Pisatelji in drugi slovenski intelektualci so se dejansko spremenili v vzporedni slovenski parlament.

Dne 23. februarja 1989 je bil ustanovljen Zbor za ustavo, v katerem je sodelovalo več civilnih organizacij. Zbor za ustavo je postal prva demokratična ustavna koalicija, ki je postavila naslednje zahteve: pravno enakost vseh ljudi, pravno državo, pluralistično demokracijo, delitev oblasti, svobodno združevanje ljudi, svobodo misli, tiska in govora, svobodne volitve, podrejenost vojaške oblasti civilnim, samostojnost gospodarskih organizacij, človekove pravice in lokalno samoupravo.

Ustavna komisija Skupščine Republike Slovenije se je konec marca 1989 osredotočila na ustavne amandmaje, ki so določali pravico do samoodločbe in pravico do odcepitve. Ustavna dopolnila, ki so omogočila združevanje ali razdruževanje Republike Slovenije po njeni volji, prav tako pa tudi njeno odcepitev in so s tem okrepila slovensko suverenost, so bila sprejeta na zasedanju slovenske skupščine dne 27. septembra 1989. Prešernova Zdravljica je postala slovenska himna, vodilna vloga Zveze komunistov je bila črtana iz ustave in na področju gospodarske zakonodaje si je Slovenija zagotovila samostojno odločanje. CK ZKJ je na izredni seji, dan predtem, takšnim spremembam v slovenski ustavi nasprotoval.

Z ustavnimi amandmaji je bil vzpostavljen drugačen politični sistem, kljub temu da smo bili Slovenci še vedno v sklopu Jugoslavije in svojih ustavnih sprememb nismo mogli v polnosti uveljaviti. To se je začelo dogajati šele s prvimi svobodnimi volitvami aprila 1990. Predtem so bile ustanovljene nove politične skupine in stranke, ki so v koaliciji Demos na volitvah zmagale. Nova slovenska vlada, ki jo je v imenu zmagovite koalicije vodil krščanski demokrat Lojze Peterle, je pospešeno začela pripravljati postopke za osamosvojitve. Po ustavnih dopolnilih, sprejetih v jeseni 1990, je Slovenija okrepila svojo pot tudi s plebiscitom, ki naj bi odločil o osamosvojitvi Slovenije kot samostojne in neodvisne države. Referendum je bil izveden dne 23. decembra 1990. Ob 93,4 % volilni udeležbi je bilo 88,5 % volivcev za osamosvojitve.

Po tem je bila od marca do 6. junija 1991 Slovenija pobudnica za iskanje rešitve o prihodnji usodi Jugoslavije. Predsednikom republiških predsedstev se ni uspelo dogovoriti niti za federacijo niti za konfederacijo in tudi ne za razdružitev (Prebilič 2006, 10–11). Napori za mirni razhod so bili izčrpani.

Spomladi 1988, ko je v Sloveniji potekala burna razprava o novi ustavi, je v Beogradu Vojni svet kot posvetovalni organ jugoslovanskega obrambnega ministrstva ocenil, da je v Sloveniji »specialna vojna« in »kontrarevolucija«. Zato so zahtevali odločno akcijo zoper te kontrarevolucionarje.

Dne 31. maja 1988 je SDV aretirala publicista Mladine in kandidata za predse-

dnika ZSMS Janeza Janša, podčastnika JLA Ivana Borštnerja in novinarja Mladine Davida Tasića in Francija Zavrla. Naslednji dan jih je izročila v vojaški pripor in tako se je začel znameniti proces proti četverici JBTZ, ki je dodatno motiviral prebivalstvo na poti k demokratizaciji Slovenije. Ustanovil se je Odbor za varstvo človekovih pravic, ki je sproti spremljal dogajanje s priprtimi, priredil dva velika shoda in različne okrogle mize po vsej Sloveniji. Aretirana četverica je bila začasno izpuščena, protesti zoper JLA in proti srbizaciji jugoslovanske politike pa so se nadaljevali po vsej Sloveniji, predvsem po zaslugi Društva slovenskih pisateljev. Odbor je praktično združil vso civilno demokratično javnost in postal najmočnejša organizacija v boju za samostojno državo. Odločilno je bilo množično zborovanje v Ljubljani dne 21. junija 1988 pod geslom Za svobodo, pravno varnost, človekove pravice – za Janeza, Ivana, Davida, za vse nas. dne 27. julija je ljubljansko vojaško sodišče vse štiri obsodilo na več mesecev ali let zapora. Sodba je bila napisana v srbohrvaščini. Protesti so zadrževali izvršitev sodbe, prvi je bil dne 21. novembra 1988, naslednji pa dne 8. maja 1989, ko je bila prebrana druga Majniška deklaracija 1989, ki je zahtevala:

1. »hočemo živeti v suvereni državi slovenskega naroda;
2. kot suverena država bomo samostojno odločali o povezavah z južnoslovanskimi in drugimi narodi v okviru prenovljene Evrope;
3. glede na zgodovinsko prizadevanje slovenskega naroda za politično samostojnost je slovenska država lahko utemeljena le na: spoštovanju človekovih pravic in svoboščin, demokraciji, ki vključuje politični pluralizem, družbeni ureditvi, ki bo zagotavljala duhovno in gmotno blaginjo v skladu z naravnimi danostmi in v skladu s človeškimi zmožnostmi državljanov Slovenije« (Pesek 2007, 73).

Hkrati s temi dogodki je zavrelo na Kosovu. Dne 27. februarja 1989 je opozicija v Sloveniji organizirala zborovanje za mir in sožitje, kot odgovor na uvedbo izrednega stanja na Kosovu. Kosovo se je skupaj z Vojvodino znašlo pod podobnimi pritiski kakor Slovenija, in to zaradi ukinjanja avtonomije, zato so protestirali kosovski rudarji in njihovo politično vodstvo. V nekaj dneh se je pod izjavo, ki je podpirala Kosovo, podpisalo skoraj pol milijona ljudi. Ustanovil se je odbor za zaščito človekovih pravic na Kosovu, ki je deloval za odpravo izrednega stanja. Prav zaradi Kosova se je odnos med Slovenijo in Srbijo močno zaostрил. Napetosti so se stopnjevale in v tej situaciji je bilo tudi nekaj sodelovanja med pozicijo in opozicijo v Sloveniji.

JLA je takoj po prvih demokratičnih volitvah v Sloveniji sprožila postopke, s katerimi bi preprečila novi vladi, da bi razpolagala z orožjem. Odločila se je, da prevzame popoln nadzor nad Teritorialno obrambo in njenim orožjem, ki je bilo po zakonu pod republiško pristojnostjo. Dne 14. maja 1990 je JLA izdala ukaz za premestitev vsega orožja iz občinskih skladišč v kasarne. Predsedstvo RS je oddajanje orožja ustavilo komaj dne 19. maja po pritisku državnega sekretarja Janeza Janše. Nekateri občinski odbori so orožje tudi skrili ali zavlačevali z oddajo, tako da je v dvanajstih občinskih štabih nekaj orožja ostalo. Na dan 31. 12. 1989 je TO RS razpolagala z orožjem, ki bi omogočilo vpoklic do 100 000 solidno oboroženih mož in žena. Po razorožitvi TO je ostalo okrog 20 % tega orožja.

2.3 Nastajanje slovenske vojske in pravična obramba

Za nastanek slovenske vojske je bil pomemben zakon o obrambi in zaščiti, ki se je v Slovenski skupščini sprejemal marca 1991. Ob tem se je dogajal notranji slovenski politični spopad med dvema popolnoma različnima varnostnima konceptoma. Opozicija (stranke komunistične kontinuitete skupaj z Zelenimi Slovenije) je zagovarjala demitalizirano Slovenijo. Republiški sekretar Janez Janša pa je zagovarjal »vzpostavljanje slovenskih oboroženih sil, skratka, slovensko vojsko, ki se bo v primeru konflikta sposobna in pripravljena upreti JLA« (Pesek 2007, 444). Sočasno so potekale tudi spremembe zveznega zakona o obrambi, ki ga je spodbudila slovenska stran zato, da bi se zmanjšalo število nabornikov v JLA.

Na pobudo Janeza Janša je Demos spomladi 1990 sprejel svoje stališče do ureditve vojaškega vprašanja v Sloveniji. Demos je zahteval »izključno pristojnost Slovenije pri obrambi slovenskega ozemlja« in da slovenska skupščina sprejme amandmaje k Ustavi RS, s katerimi se doseže, da državljani Slovenije služijo vojaški rok v Sloveniji, da zanje poskrbi Teritorialna obramba, če tega ne stori JLA, in da JLA slovenske vojake iz drugih republik prerazporedi v Slovenijo. Dalje je »Demos trdno vztrajal pri zahtevi po suvereni državi slovenskega naroda. To pomeni, da bo po volitvah uveljavil ponovno določanje vseh elementov državnosti v Sloveniji, vključno z obrambno politiko.« Najbolj natančen in tudi najbolj drzen del tega stališča Demosa, ki ga je pripravil Janez Janša, pa so bile natančno definirane točke postopka za oblikovanje slovenske vojske, med njimi so ključne prve tri:

1. sprejetje nove slovenske ustave oziroma ustreznega ustavnega dopolnila;
2. sprejetje ustreznih zakonov o vojaški obveznosti, o organizaciji oboroženih sil in o obrambnem sistemu Slovenije;
3. odpoklic državljanov Slovenije iz oboroženih sil drugih suverenih držav, če to ne bo uresničeno že pred volitvami.

Dalje je Demos imel načrt, da bo »po ureditvi razmer, mednarodni afirmaciji suverene slovenske države ali (in) ureditvi konfederalnih pogodb ter ob predpostavki nadaljnjega popuščanja napetosti v svetu v nekaj letih skrajšal vojaški rok na 6 mesecev, prepolovili mirodobno vojsko in zmanjšal stroške zanjo na 2 do 3 odstotke narodnega dohodka ...

V primeru oblikovanja Združene Evrope – evropske konfederacije pa bomo vojsko odpravili oziroma zmanjšali na simboličen obseg.« (Janša 1992, 37–39)

»Naš program v zvezi z vojsko in zahteve nameravamo uveljaviti nenasilno, s političnimi sredstvi. Torej z organizirano politično voljo in pritiskom na sedanjo oblast, dokler smo opozicija, ter z državnimi instrumenti, ko bomo po volitvah uveljavili slovensko suverenost.« (Janša 1992, 39) Tako je svoj program uresničitve podčrtal Demos in seveda dodal, da mora ob morebitnem nasilnem posegu v proces demokratizacije v Sloveniji agresor računati z organiziranim narodnim odporom.

Dne 26. junija 1991 ob 11.10 je po telefaksu predsednik predsedstva Milan Kučan dobil dva sklepa nočne seje Zveznega izvršnega sveta iz Beograda, ki sta pomenila vojno napoved Sloveniji. Dejanska agresija pa se je začela 27. junija ob

1.15, ko je lahka protiletalska oklepna baterija prestopila mejo med Hrvaško in Slovenijo pri Metliki. Generalštab JA je dobil zeleno luč za agresijo na Slovenijo, ki jo je podpisal Ante Marković s tihim soglasjem zahodnih držav in po dogovoru s hrvaškim predsednikom Tuđmanom, da Hrvaška ne bo blokirala premikov vojaških enot s svojega ozemlja proti Sloveniji, kljub temu da je bil dogovor med obrambnima ministroma (sekretarjema) Hrvaške in Slovenije drugačen.

Prvi agresorjev strel je sprožil major Prodanovič južno od Novega mesta. TO obramba je odgovorila in pri tem ranila enega od starešin JA, ki so ga takoj prepekljali v novomeško bolnico. TO je smela uporabljati silo samo v obrambi objektov in v samoobrambi.

Dne 27. 6. 1991 je koordinacijska skupina najvišjih političnih predstavnikov v Sloveniji v svojih sklepih ugotovila, da je Slovenija v vojnem stanju: poseg JA pomeni nasilno intervencijo in poizkus trajne okupacije Slovenije. Poveljnik TO Janez Slapar je tako izdal ukaz za »odločno bojno delovanje, s težiščem na delovanju po oklepnih enotah in drugih sredstvih tehnike, zagotoviti realizacijo načrtovanih enot ...« (Janša 1992, 161–167).

Janša ugotavlja, da kljub številnim nevarnostim »politične svoboščine v Sloveniji niso bile niti za trenutek ukinjene. Niti med vojno ni bil sprejet noben ukrep, ki bi posegel v status državljana in njegove pravice. Ni bila sprejeta nobena uredba, ki bi omejevala človekove pravice. Sredi najhujših spopadov se je sestal parlament, čeprav bi lahko predsedstvo legitimno odločalo namesto njega. Ni bila uvedena cenzura in tudi ne vojaška sodišča za vojaške osebe. Tudi na področju zakonodaje je ostalo vse pri civilnih zakonih. Glede vojnih ujetnikov se je neposredno uporabljalo mednarodno konvencijo.« Janša sklene: »Preživel in zmagali smo s formalno nespremenjenim sistemom.« (Janša 1992, 180)

Zahteva po svoji lastni državi je bila uresničena po dveh neuspešnih poizkusih v 20. stoletju in po tem, ko so slovenski vojaki zaman padali na soški in na drugih frontah in se zaman borili proti okupatorju v drugi svetovni vojni.

Komunistična Jugoslavija ni spoštovala temeljnih človekovih pravic, zato ni bila samo ječa narodov, ampak tudi ječa za posameznike. Iz nesvobode pa ni mogoče vzpostaviti demokratične države.

Slovenija je svojo samostojnost in neodvisnost hotela doseči po mirni in po legalni poti. Tudi s pripravljenostjo, da se po vzpostavljeni demokratični državi pristopi k novim oblikam sodelovanja.

Ideja Vélike Srbije, pomešana z ideologijo komunistične volje po moči, je preprečila sleherno rešitev. JLA kot prisilni organ za ohranjanje Jugoslavije je hotela demokratične procese v Sloveniji in drugod po Jugoslaviji nasilno zaustaviti. Upor zoper to nasilje je bil legitim in zakonit, vojskovanje pa strogo omejeno na obrambo in na izogibanje nepotrebnim žrtvam. Ravnanje z ujetniki je potekalo v skladu z mednarodno konvencijo in brez vojaških sodišč. Na mednacionalni relaciji vojna za Slovenija ni pustila nezaceljenih in nerazrešenih ran v odnosu do drugih narodov v nekdanji Jugoslaviji.

Vojna za Slovenijo je bila obrambna vojna in priznanje Slovenije kot samostojne države ni imelo nobenega usodnega vpliva na poznejše dogodke v preostalih delih Jugoslavije. Vsaka republika je dejansko imela svoj zelo specifični položaj. Ključno vlogo pri tem pa je igralo vprašanje, koliko srbskega prebivalstva je na teritoriju posamezne republike. V tem smislu je imela Slovenija najboljši položaj. Nepriznanje slovenske samostojnosti bi bila fatalna napaka mednarodne skupnosti in zanikanje civiliziranega napora Slovencev in Slovenk za svojo lastno državo, ki ni bila izbojevana z nobenim terorističnim dejanjem in z nobenim nasiljem, samo kot odgovor na agresijo.

3. Sklep

Svoboda odločanja južnoslovanskih narodov za vse oblike skupne države je bila Somejena ali celo izključena vse od njenega nastanka od prve svetovne vojne dalje. Nenehno prizadevanje za več avtonomije posameznih narodov in njihovih republik, še posebno v dobi komunizma, je izraz te nesvobode. Tudi odločitve med drugo svetovno vojno so bile nesvobodne in pod hudim sočasnim pritiskom, na eni strani je bil pritisk okupatorja, na drugi strani pritisk protagonistov revolucije. Kompromisi, ali z okupatorjem ali z revolucionarnimi silami, niso imeli narave etičnosti, ampak naravo prisile in prevare, pogosto tudi brezizhodne stiske za posameznike in za njihovo preživetje in tudi za institucije, kakor je Cerkev. V takšnih razmerah je nemogoče govoriti o svobodnih odločitvah.

Mir v Jugoslaviji je bil prisiljen in navidezen, ker ni temeljil na svobodi. Razpad komunističnega bloka je tako ponudil zgodovinsko možnost in priložnost, da se tudi južnoslovanski narodi na novo in tokrat bolj svobodno odločijo za svojo politično obliko življenja. Odpor do centralizma je bil navzoč v vseh republikah. Slovenija je ubrala svojo lastno, lahko bi rekli: »kulturniško« pot. Kulturniki in intelektualna elita so animirali civilno družbo in celotno prebivalstvo, da se je sprožil pravni proces priprav na osamosvojitve in hkrati z njim tudi politični in vojaški proces. Sredstva, ki jih je izbirala Slovenija za doseg svoje osamosvojitve, s tem pa politične svobode, so bila miroljubna in civilizacijska. Ne nazadnje v prid te teze govori dejstvo, da noben slovenski osamosvojitelj ni končal na haaškem sodišču, popolnoma drugače od vojaških in političnih akterjev iz drugih republik. Ali kakor pravi A. V. Zver: »Predvsem pa je bil odpor dobro voden, imeli smo jasno strukturo vodenja in poveljevanja, ki je zagotavljala učinkovitost slovenske vojske in policije, po drugi strani pa preprečevala morebitne kršitve mednarodnega in vojnega humanitarnega prava. Zato je vojna za Slovenijo edini spopad na tleh bivše Jugoslavije, ki ga ni bilo treba braniti na mednarodnem sodišču za vojne zločine v Haagu.« (Valič Zver 2013, 278).

Slovenska politika je imela dva cilja, osamosvojitve in iskanje kompromisnega načina razdružitve v nekdanji skupni državi. Za to pa sta potrebna partnerja, ki oba želita doseči kompromis. V JLA in v Miloševičevi prosrbski politiki tega ni bilo. Težnja po svobodi, akumulirana v prizadevanju za osamosvojitve, je bila ne samo legitimna, ampak si je Slovenija zanjo prizadevala po legalni poti. Niti enega niti

drugega ni spoštovala JLA, ki je kot prva napadla Slovenijo, s tem pa vprašanje kompromisa postavila v kontekst agresije in samoobrambe. Slovenska stran ni želela vojne, ampak mir. Odgovarjala je v samoobrambi in ne z načrtovanimi protiagresivnimi akcijami, da bi uničila nasprotnikovo živo silo, saj so bili na oni strani končno tudi mladi slovenski vojaki. Ujete agresorjeve vojake je po najkrajši možni poti poslala nazaj v njihovo domačo okolje, zato so se vojaki tudi množično predajali. Edini, ki so se upirali miroljubnim rešitvam, so bili višji častniki, ki jih na naši strani skušali prepričati, da opustijo svoje agresivne namere. To se je v večini primerov doseglo. Slovenska vojska tudi ni uničevala vojaške infrastrukture, drugače od JA, ki je to delala še posebno ob odhodu. Strategija onemogočanja delovanja JA iz vojašnic je temeljila na miroljubni metodi onemogočanja delovanja logistike, kakor je odklapanje električne energije, telefonskih zvez, vode in drugih za življenje vojske normalnih potrebnih reči. Ker agresorska vojska v okolju ni imela podpore, ni mogla računati na pomoč civilnega prebivalstva, zato so se vojaki iz kasarn predajali. Med vojno za Slovenijo niso bili razglašeni nobeni ukrepi, ki bi omejevali katerokoli človekovo pravico, ni bila uvedena cenzura in ni bilo vojaških sodišč, v veljavi je bila celotna civilna zakonodaja oziroma nespremenjen družbeni sistem. Slovenija je tudi v nadaljevanju sprejela mednarodne pogoje za pogajanja z nasprotno stranjo, ki niso bili zanjo vedno ugodni, a je s potrpežljivimi koraki, pripravljena na kompromisne rešitve, kmalu dosegla tako dokončno slovo JLA kakor tudi mednarodno priznanje samostojne države. To ni bila napaka, ampak racionalna poteza tako Vatikana kakor drugih držav: s tem dejanjem so slovenski državi dali priznanje, da se je vzpostavila na civiliziran in miroljuben način. Dejstvo, da Slovenija v poznejšem obdobju ni nikoli imela velikih težav z vzpostavljanjem diplomatskih in drugih kontaktov z novonastalimi državami nekdanje Jugoslavije, potrjuje to tezo. Odnosi med Slovenijo in drugimi državami niso obremenjeni z agresijo JA in z njenimi posledicami. Iz slovenske perspektive so bili dani pogoji za miroljubne in korektne medsebojne odnose na vseh ravneh. Prav tako ni bilo mogoče zaznati nobenega militantnega in agresivnega razpoloženja zoper slovensko državo in njene prebivalce. Politična svoboda, ki jo uživajo danes vse republike nekdanje Jugoslavije, je eden od pogojev za mirno sožitje. Res pa je, da so razmere v Bosni in Hercegovini bistveno drugačne in da naših stališč ni mogoče preprosto aplicirati na druge republike. Vsekakor za Slovenijo lahko trdimo, da za njeno osamosvojitve in mednarodno priznanje ni bila narejena nobena fatalna napaka. Küng je še najbližji resnici, ko pravi: v politiki ZDA in EU ni bilo dovolj etične volje, da bi ustavili Miloševićevo agresivno politiko in tako preprečili vse vojne, ki so se zvrstile na teritoriji nekdanje Jugoslavije.

Reference

- Bučar, France.** 1997. Javna tribuna o ustavnih spremembah. V: *Slovenska kronika XX. Stoletja: 1941–1995*. Ljubljana: Nova revija.
- — —. 2007. *Rojstvo države*. Radovljica: Didakta.
- Demmer, Klaus.** 2010. *Bedrängte Freiheit, Studien zur theologischen Ethik*. Freiburg-Wien: Herder.
- Fuchs, Josef.** 1988. Strukturen der Sünde. *Stimmen der Zeit* 113, št. 9:613–622.
- Hertz, Anselm.** 1982. Die Lehre vom »gerechten Krieg« als ethischer Kompromiss. V: Anselm Hertz, Wilhelm Korff, Trutz Rendtorff in Hermann Ringeling, ur. *Handbuch der christlichen Ethik*, zv. 3, 425–448. Freiburg: Herder.
- Houtart, François.** 1997. Gewalt im Namen der Religion. *Concilium* 33, št. 4:441–449.
- Janša, Janez.** 1992. *Premiki*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Küng, Hans.** 2013. Eine gemeinsame Vision vom Frieden in der Welt? Religionen als treibende Kraft für eine Kultur des Friedens. V: Reinhold Mokrosch, Thomas Held in Roland Czada, ur. *Religionen und Weltfrieden*, 23–38. Stuttgart: Kohlhammer.
- Nell-Breuning, von, Oswald.** 1987. »Soziale« Sünde oder institutionalisiertes Unrecht? *Stimme der Zeit* 112, št. 3:205–208.
- Pesek, Rosvita.** 2007. *Osamosvojitve Slovenije*. Ljubljana: Nova revija.
- Prebilič, Vladimir, in Damijan Guštin.** 2006. *Boj na Holmcu*. Ljubljana: Ministrstvo RS za obrambo.
- Rahten, Andrej.** 2005. *Zaveznitva in delitve: Razvoj slovensko-hrvaških političnih odnosov v habsburški monarhiji 1848–1918*. Ljubljana: Nova revija.
- Ringeling, Hermann.** 1982. Die Notwendigkeit des ethischen Kompromisses: Kritik und theologische Begründung. V: Anselm Hertz, Wilhelm Korff, Trutz Rendtorff in Hermann Ringeling, ur. *Handbuch der christlichen Ethik*, zv. 3, 93–116. Freiburg: Herder.
- Schavan, Annette.** 2012. Ethischer Anspruch und politischer Kompromiss. *Stimmen der Zeit* 137, št. 3:147–155.
- Valencič, Rafko.** 1995. Strukturalni greh in grešne strukture. V: Anton Štrukelj, ur. *Božjo voljo spolnjevati*, 684–700. Celje: Mohorjeva družba.
- Valič Zver, Andreja.** 2013. *Demos: Slovenska osamosvojitve in demokratizacija*. Maribor: Znanstvenoraziskovalni inštitut dr. Franca Kovačiča; Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.

Pregledni znanstveni članek (1.02)

Bogoslovni vestnik 74 (2014) 4, 611—638

UDK: 94(497.4)“1945”

323.28(497.4)“1945”

Besedilo prejeto: 11/2014; sprejeto: 12/2014

Jože Dežman

Preseganje travmatskih bremen titoizma

Povzetek: Slovenija je zaradi okupacije, revolucije in državljanske vojne v letih 1941–1945 izgubila 6,5 odstotka prebivalstva, od tega dva odstotka v bratomornem spopadu. Titoizem je na svoji poti na oblast in med vladanjem v letih 1941–1990 povzročil najhujše travmatske obremenitve z dolgoročnimi posledicami. Med milijon in pol prebivalci je bilo je več kakor 23 000 ubitih vojnih ujetnikov in civilistov, več kakor 110 000 pregnanih in ilegalno pobeglih v tujino, več kakor 100 000 zapornikov, internirancev in suženjskih delavcev, več kakor 60 000 zaplemb premoženja, več sto tisoč oseb je pregnanala politična policija, uničeni sta bili zasebno podjetništvo in kmetstvo, zatrti sta bila demokracija in pravna država, pregnanjane so bile vere in Cerkve. Sočutje z žrtvami je zavzemanje za spremembo v družbi. Množično in dolgoročno so bile kršene temeljne človekove pravice. Da bi spoznali ves obseg terorja in njegove dolgoročne posledice, nas čakajo tako kakovostne kakor količinske raziskave. Raziskave naj temeljijo na kršitvah temeljnih človekovih pravic in na raziskovalnih inovacijah, ki zajemajo tudi natančnejše terminološke, kronološke in topografske opredelitve.

Ključne besede: Slovenija, žrtve titoizma, tranzicijska pravičnost, arhiv Komisije Vlade RS za izvajanje Zakona o popravu krivic

Abstract: **Overcoming Traumatizations Caused by Titoism**

Due to occupation, revolution and civil war, Slovenia lost 6.5 % of its population between 1941 and 1945, 2 % being victims of fratricide. From 1941 up to 1990, on its way to power and, while in power, Titoism caused major traumatizations with longterm consequences. Among a million and a half inhabitants, 23,000 prisoners of wars and civilians were killed, over 110,000 were exiled or fled, over 100,000 became prisoners, internees, and forced labourers, 60,000 lost their property by confiscation, over 100,000 persons were persecuted by the political police, private entrepreneurship and agriculture were destroyed, democracy and the rule of law were suppressed, religions and churches were persecuted. Human rights were violated on a big scale and for a long period of time. The aim of the research is to achieve change in the society, i.e. to empathise with the victims and compensate them and to condemn the perpetrators. Both qualitative and quantitative research is required in order to understand the full extent of the terror and its longterm consequences. They should be based on investigating the violations of basic human rights and on innova-

tive research including improved terminological, chronological and topographical definitions

Keywords: Slovenia, victims of Titoism, transition justice, archives of the Commission of the Government of the Republic of Slovenia for the Implementation of Redressing of Injustices Act

Raziskovali smo usode žrtev titoizma v arhivu Komisije Vlade RS za izvajanje Zakona o popravu krivic (v nadaljevanju: Komisija). Uporabili smo pretežno kakovostne raziskovalne metode, analizirali več kakor petsto primerov.

Iz bistvenih vsebin in pričevanj ter z njimi povezanih raziskovalnih perspektiv, ki nam jih ponuja arhiv Komisije, lahko predvidevamo, da se bo v Sloveniji tranzicijski proces nadaljeval z odkrivanjem posledic povojnega destruktivnega delovanja titoizma in njegovih dolgoročnih posledic. Predstavljena dejstva in pričevanja nam že narekujejo nekatere prehodne ugotovitve.

1. Več nasilja po vojni kakor med njo

Če so tabuji titoizma iz kolektivnega spomina izrinili skoraj polovico smrtnih žrtev druge svetovne vojne in revolucije, je bilo iz nje izrinjenih še več drugih žrtev medvojnega, predvsem pa povojnega revolucionarnega terorja.

Ko so leta 1994 sprejemali ZPKri, so o živih upravičencih domnevali, da »naj bi bilo okrog 2.000 preživelih. Ocena statističnega zavoda je, da bi (jih, op. J. D.) lahko bilo kvečjemu 3.000 ..., zgornja meja vseh stroškov (bi, op. J. D.) lahko bila nekje med 60 in 70 milijoni mark« (Prva obravnava ZPKri 1994, 638). Te ocene kažejo, kako malo se je takrat vedelo o dejanskem številu žrtev titoističnega totalitarizma.

Da je bila ta ocena več kakor napačna, nam nazorno pove že dejstvo, da je Komisija do 28. februarja 2013 rešila 24 264 zadev, v nekaterih je bilo po več vlagateljev. Slovenska odškodninska družba je do leta 2012 kar 31 202 osebama izdala odločbo o izplačilu odškodnine žrtvam povojnega komunističnega nasilja, ki svoj status uveljavljajo na podlagi ZPKri; za te podatke se zahvaljujem Andreji Parkelj.

Če dosedanji memorialni spopadi in raziskovalni projekti segajo predvsem v čas vojne in revolucionarnega terorja neposredno po njej, nam arhiv Komisije ponuja dragocene vire tako za raziskavo povojnega revolucionarnega terorja kakor tudi njegovih neposrednih in dolgoročnih posledic.

Raziskave bodo dalje pokazale tudi, koliko je (bilo) razlik v pridobljenih pravicah in izplačanih odškodninah med žrtvami vojnega nasilja oziroma žrtvami, ki jih je priznaval titoizem, in žrtvami titoizma, katerim titoisti in njihovi dediči teh pravic ne priznavajo v enaki meri in jim skušajo čimbolj omejiti odškodnine in druge pravice.

Milko Mikola je skušal »podati celotno bilanco komunističnega nasilja v Sloveniji«. Povzema, da je bilo »vseh neposredno prizadetih žrtev komunističnega nasilja v Sloveniji skupaj več kot 100.000«. Obenem pa opozarja, da to število seveda še zdaleč ne vsebuje števila vseh viktimiziranih prebivalcev Slovenije zaradi titoizma. (Mikola 2012, 371)

Nikakor še nimamo celovitega pregleda nad viktimološkimi strukturami, še manj pa nad dolgoročnimi posledicami titoističnega genocida, vojnih zločinov, zločinov proti človečnosti, državnega terorizma, razrednega boja, uničevanja demokracije, sistematičnega kršenja temeljnih človekovih pravic in drugih skoraj neverjetnih kršitev in zatiranja, ki jih je režim izvajal nad žrtvami preganjanja.

Ta notranja fronta je titoistično okupacijo Jugoslavije zaznamovala z ubijanjem, ropanjem, plenjenjem, podržavljanjem zasebne lastnine, uničenjem demokracije, rasistično diskriminacijo stotisočev žrtev tega državnega terorizma in s kratenjem temeljnih človekovih pravic (od ogrožanja življenja do skrajnega obubožanja ...). Če prištejemo še družinske člane, ki so jih po načelu kolektivne krivde, po katerem se je ravnal titoizem, prizadeli vsi ti ukrepi, so trpeli sorodniki več kakor 40 000 zamolčanih oziroma partijsko prekleth in izobčenih žrtev vojne in revolucije, deset-tisoči družin zaradi obsojenih sorodnikov, deset-tisoči družin zaradi zaplenjene premoženja, uničenih podjetij, deset-tisoči zaradi begunstva, izgnanstva, deset-tisoči kmečkih družin zaradi obvezne oddaje, davkov, kolektivizacije ... Skratka, številke gredo v stotisoče. (Dežman 2007b)

2. Viktimologija in travma

Predstavljeni primeri v izbranih tematskih izborih nam dokazujejo, da je bil posameznik redko žrtev samo sam osebno. Najpogosteje so bili z njim žrtve tudi člani njegove družine.

Problem družinske viktimizacije smo nakazali ob popisu žrtev občine Kamnik, kjer je po nepopolnih podatkih »za smrtnimi žrtvami vojne in revolucije ... žalovalo več kot 850 družin. Glede na tesno sorodstveno povezanost tedanje slovenske družbe je več kot očitno, da je vsakdo žaloval ali doživel žalovanje vsaj za nekom iz širšega družinskega kroga. Družin, ki so izgubile po dva člana, je bilo več kot 140. Po tri člane je izgubilo več kot 30 družin. Več kot 15 družin je izgubilo od štirih do sedem članov. Zelo hudo je, če človek nenadoma izgubi enega najbližjega, kaj šele, če jih v kratkem času izgubi več. /.../ Družine niso bile partijske epruvete, ki bi se jih dalo po partijski domišljiji obeliti ali očrniti. Vrsta družin je, ki so jim sinovi padli v različnih uniformah: npr. en sin je padel v nemški vojski, drugi v partizanih; eden v nemški vojski, dva v partizanih; dva v nemški vojski, eden v partizanih. V neki družini se en brat partizan raje sam ubije, kot da bi se pustil ujeti sovražniku, drugega brata usmrtijo partizani.

Že samo teh nekaj primerov kaže, kako strašansko zapletena življenjska resničnost je določala usodo posameznikov, družin in širših človeških skupnosti, tudi naroda.« (Dežman 2004b, 165)

Odnosi so bili še bolj zapleteni po vojni. Iz vlog Komisije in s seznama Iva Žajdela smo izpisali družine, ki so imele po štiri ali več mrtvih. (Žajdela 1996; Dežman 2008a) Zdaj je v popisu 107 družin, ki so imele – nekatere že med vojno, večina pa po vojni – 494 smrtnih žrtev ali 4,6 žrtve na družino. 358 jih je bilo sinov, 47 hčera, 38 očetov, 16 mater, 35 pa je bilo drugih žrtev oziroma za nekaj družin ne poznamo strukture žrtev. Pri eni družini so dve žrtvi povzročili nemški okupatorji. (Popis)

Še mnogo več je bilo družin s po tremi mrtvimi. Viktimizacijo družin je nato pomnožilo še begunstvo celih družin ali nekaterih njihovih članov, mnogi pa so bili žrtve državnega terorizma titoističnih oblasti.

Vsak skrajni ukrep, kakor je odvzem življenja, svobode in premoženja, je lahko že sam po sebi usodno zaznamoval posameznika in njegove bližnje. Vendar usodni udarec pogosto ni bil le en sam, ampak se jih je zvrstilo več. Velikokrat se je to dogajalo tako, da so stopnjevali učinke poprejšnjih oziroma so v nizu travmatskih incidentov povečevali pritisk tako na posameznika kakor na družine.

Če osrednje mesto zavzemajo valovi hudih travm, ki sprožajo zlasti posttravmatske stresne in žalovanjske motnje, pa so bile prav tako usodne tudi dolgoročne posledice delovanja tabujev in z njimi povezanih diskriminacij, stigmatizacij in segregacij žrtev.

V družbi, v kateri si niti zmagovalci niso priznali bolečin duše in duhovnih stisk, je bilo toliko teže za poražence, ki so bili obenem tudi grešni kozli. Kampanje, s katerimi so skušali zmagovalci svoje strahove odriniti na poražence, so si sledile ena za drugo in z njimi so povezani tudi procesi obremenjevanja žrtev, tako posameznikov kakor družin in celotne skupnosti. Značilnosti, ki povezujejo posamezne skupine, se povezujejo v skupno tkivo okužbe družbe s strahom, z molkom, z dvomom.

Kolektivna odgovornost, v katero so storilci zavezali žrtve in njihove svojce, je povzročila neskončno raznolikost osebnih, družinskih, krajevnih, pokrajinskih in nacionalnih položajev. Strnjevali so se v temeljno razmerje med ljudmi, v katerem ne zmagovalci, ne poraženci, ne zločinci, ne žrtve niso upali govoriti o temeljnih svoje človečnosti (da o sopotnikih niti ne govorimo). Ni bilo odkrite besede niti o resnici, kaj šele o ranjeni intimi in o posledicah zlorab, ki so jih bili deležni oziroma ki so jih povzročili. Posebej izstopajoče so usode tragičnih žrtev, ki so jim ideološko-voluntaristični ključni režima zaklenili »nevidna vrata« razvoja in napredovanja. Z raziskavo teh usod v arhivu Komisije dobivamo dragocene prispevke k svojevrstnemu »zemljevidu« uničenih talentov, ubitih ustvarjalnosti, preprečenih svobodnih osebnih razvojev, šolanj, karier ... Tako zapisana pričevanja kakor pogovori z žrtvami in njihovimi svojci, zlasti potomci, nam poleg odpiranja travme in podleganja travmi odkrivajo tudi ritme odrešenja, odpuščanja, odlaganja, preseganja. Srečujemo pravno krščansko odpuščanjsko veličino. Žrtve so s svojim potrpljenjem pretrpele, presegle zgodovinska bremena, odpustile so, obenem pa so v svoji zvestobi resnici ostale neomajne in zmagovite v nenasilnem uporništvu.

3. Pravica do javnosti – zasebno v politično

Pri raziskovanju socialno-terapevtskih možnosti upoštevamo dejstvo, da je uspešno zdravljenje posameznikov potrebna sprememba razmerij v družbi. Pri slovenski tranziciji govorimo o temeljnem obratu od zaščite storilcev k zaščiti žrtev.

Takšen vzorec razumevanja smo opisali za mobilizirance v nemško vojsko. Mobiliziranci v okupatorske armade so bili vpoklicani pod prisilo in niso imeli možnosti, da bi se mobilizaciji množično izognili. Tudi po številu žrtev so ena največjih skupin med žrtvami vojne. V nemški, italijanski in madžarski vojski je verjetno padlo več kakor 15 000 Slovencev, večina z ozemlja sedanje Slovenije, del pa iz zamejstva.

Ko so zavezniki ujetnike iz teh enot uvrstili v prekomorske brigade na Zahodu in v jugoslovanske enote v Sovjetski zvezi, so jih po vstopu na jugoslovansko bojišče uporabili kot topovsko hrano, da so utrpeli hude izgube. Po vojni so bili še tisti, ki so prešli na partizansko stran, obravnavani kot drugorazredni partizani. Mobiliziranci, ki so prešli v jugoslovanske enote, ustanovljene v Sovjetski zvezi, so bili po Stalinovi izključitvi Tita iz informbiroja politično-policijsko nadzorovani še več kakor petnajst let. Tisti, ki niso prešli na partizansko stran, so bili kljub temu da so bili žrtve okupatorjevega kršenja mednarodnega prava, torej žrtve fašizma in nacionalsocializma, obravnavani v kategoriji tako imenovanih narodnih izdajalcev, okupatorjevih sodelavcev. Zato je razmislek ob njihovi povojni usodi ustrezno izhodišče tudi za nadaljevanje te raziskave.

Mobiliziranci so po drugi svetovni vojni doživljali mnoge ukrepe, s katerimi so oblasti temeljito posegle v njihova življenja. Obenem pa so jih tako v nacionalsocialističnem kakor v komunističnem sistemu stisnili v položaje, ko jim ni bilo dovoljeno niti protestirati niti opozarjati na očitne krivice in na zapostavljanja, ki so se jim godila.

Deležni so bili tako nacionalsocialistične kakor titoistične diskriminacije, segregacije in stigmatizacije. Zato nas mobiliziranci lahko po svoje privedejo do kritike tako nacionalsocialističnega kakor titoističnega totalitarizma. V nacionalsocializmu in v titoizmu so mobilizirancem naložili sistemsko povzročena bremena, ki so jih morali prenašati v osami oziroma družbenem podpodju.

Ker se življenjski položaji nenehno temeljito spreminjajo, je prav položaj te generacije na ostrini eksistencialnega roba tudi njena prednost. Mobiliziranci niso bili pobudniki pobijanja, sovraštva. Na lestvici med nadrejenostjo in podrejenostjo so ostali predvsem na klinih podrejenosti. Da so lahko preživel pod nenehnimi pritiski, so morali razviti svojo preživetveno upornost. In prav kot takšni se nam odkrivajo kot nosilci prevrednotenja do sedaj prevladujočega slovenskega zgodovinskega spomina oziroma kot zgledi bivanjske zrelosti in dostojanstva.

Statistični preseki nam odkrivajo in pokažejo marsikatero značilnost, vendar nas ne zanimajo samo statistična dejstva. Zapisani in odkriti osebni odzivi mobilizirancev, osebne note v odzvanjanju življenja, šele izkazujejo dramatično različnost doživetega. V molku, v katerega so bili mobiliziranci zaviti, je mnogo njihovih bolečin odzvenelo v prazno, a jih zdaj kljub temu bolje zaznavamo v živem odzivanju še živečih mobilizirancev. (Dežman 2001)

Breme krivde, ki jo je partijski režim naložil mobilizirancem, je bilo vsestransko in pritiski, ki so jim bili mobiliziranci izpostavljeni, so pustili hude posledice v njihovi duševnosti. Mnogi so na zavedni in nezavedni ravni trpeli različne stiske. Tako je Peter Jereb opisal »značilne večkratne sanje, v katerih sem bil udeležen v vojni in to vedno na strani partizanov. Šele leta 1992 se mi je prvič sanjalo, da sem v nemški vojaški uniformi in kmalu zatem, da sem v ruskem vojnem ujetništvu. Šele zamenjava režima po slovenski osamosvojitvi je omogočila, da glasno spregovorimo o naši preteklosti, to pa je razbremenilo tudi mojo duševnost krivde, ki je v meni tičala vsa povojna leta. Žal se je to vse za nas zgodilo več deset let prepozno.« (Dežman 2001, 214)

Patricia Boling nakazuje splošne probleme odnosa med javnim in zasebnim, ki so lahko tudi opozorilo, kako, kaj in koga velja pri srečevanju z mobiliziranci odkrivati, vrednotiti in problematizirati. Bolingova obravnava občutljivo razmerje med zasebnim in javnim. Izhaja iz tega, da so problemi zasebnega ukoreninjeni v strukturah moči, ki podpirajo in krepijo nasilje in neenakost v zasebnem življenju. Posebno pozornost nameni dogajanjem, s katerimi se osebne težave prevajajo v politične zahteve. Nakazuje, kako lahko vprašanja, prakso in pričakovanja spremenimo v politično spoznavne in zrele za pogajanja.

Zasebno naj bo povezano z javnim (politično, državljansko) tako, da bosta moč in krivica v zasebnih, spolnih in ekonomskih razmerjih postali pobudnik in vir usposabljanja za uveljavljanje državljanov v družbi. Intimne stiske je treba predelati, preden jih lahko razumemo in uveljavimo kot politične zahteve, zato je intimno treba včasih zaščititi pred javnim preiskovanjem in nadzorom. Če torej spregledamo povezave med ustanovami in ureditvami zasebnega življenja in javnimi ustanovami ter zakoni, ki jih podpirajo, potem ljudje krivijo sebe zaradi domnevnih svojih lastnih nezadostnosti, namesto da bi spoznali vzroke v večjih, sistemskih strukturah moči. Neplodno je individualno zdraviti probleme socialne strukture. (Boling 1996)

4. Nenasilni upor oziroma resnica in sočutje

Komunistična vladavina se je sesula, posledice njene vladavine pa ostajajo in so v slovenski družbi še kako navzoče. Tako se med drugim še vedno pogovarjamo o tem, ali naj pokopljemo nepokopane mrtve ali ne. Odzivi na arheološko odkrivanje morišč in grobišč so dosegli preizkusni ilustrativni vrhunec ob odkritju morišča in grobišča v rovu sv. Barbare v Hudi jami. (Dežman 2009a, 2009b, 2011; Ferenc idr. 2011; Ferenc 2013)

Znanstveno preverljiva in potrjena dejstva se le stežka prebijajo v javno rabo, saj jim mnogi še vedno izpodbijajo njihovo verodostojnost. Tako popis žrtev vojne in revolucije Inštituta za novejšo zgodovino dokazuje, da so komunisti sprožili državljansko vojno, to dejstvo pa mnogi še vedno skušajo zanikati.

Primeri dolgoletnega boja za resnico in pravico dokazujejo, kako pomembno je, da se ljudje ne uklonijo tabujem in nasilju in da zlomijo okove diskriminacije,

stigmatizacije in segregacije. Marija Logar je slovensko javnost nagovorila v nagrajenem dokumentarcu Jožeta Možina *Zamolčani – moč preživetja* (2004). V objavljeni zgodbi o umoru njenih staršev in o njeni usodi izpostavljam dve izjavi. Prva je uporniška: »Kar je res, se žihr govori.« Druga pa nas opozarja, da so v življenju bolečine, ki jih ni mogoče kar tako preboleti in se lahko znova in znova ponavljajo: »B'l si star, b'l te bremeni, k j'h nimaš tam, kjer bi mogl bit.«

O zavezanosti pričevanju in resnici pa je v pripovedi o umoru očeta Ivan Podobnik zapisal: »V prilogi vam pošiljam opis nekega dogodka, ki se je zgodil v času druge sv. vojne. Dogodek sem sam doživljal, ubit oziroma ustreljen je bil moj oče, in z vso gotovostjo lahko trdim, da dogodek ni nikjer zabeležen, nikjer objavljen, nihče ga ne opisuje in nobena statistika ga ne omenja. Zgodbo sem napisal in vam jo pošiljam z enim samim namenom, da jo iztrgam pozabi.« (Dežman 2004a, 33, 181)

Titoizem je bil neobčutljiv za posttravmatske posledice; lomile so tudi tiste, ki jih je štel med svoje pripadnike. Toliko bolj je bil neobčutljiv za trpljenje žrtev, ki jih je sam viktimiziral in tabuiral.

Zato je naloga znanstvenih in kulturnih elit, da vzpostavljamo razmere, v katerih obstaja sočutje do trpljenja žrtev totalitarizmov, v katerih odkrivamo tiste vzrode moči preživetja, ki omogočijo ljudem, da polagoma predelajo najhujše udarce usode. S tem oblikujemo okolje, v katerem ima ljubezen prednost pred sovraštvom, življenje pred smrtjo, mir pred vojno, ko velja sodelovanje več kakor razdiralna revolucija, ko je pravica nad krivico, resnica nad lažjo, zvestoba nad izdajstvom, strpnost nad nestrpnostjo, ko pogum premaguje strah.

Tako prihajamo do pravice svobodne izbire in do možnosti za spraševanje vesti, ko se lahko in smemo odločati med dobrim in slabim, med prav in narobe, med zdravo pametjo in norostjo. Šele tako iz sveta slepil, potvorb, laži in zamolčanosti vstopamo v svet resnice, odpuščanja, sporazumevanja in sočutja.

Podobno kakor v dialektiki storilca in žrtve lahko obe vlogi igra v različnih položajih ista oseba, je zapletena dialektika poraza in zmage. PG je izpeljalo krvavo revolucijo in številne revolucionarne ofenzive. Vendar je revolucionarni projekt doživel poraz in skoraj nobenega od zgodovinskih ciljev ni dosegel: ni bilo ne svetovne proletarske revolucije ne zmage dialektičnega materializma, ni bilo niti enakosti niti bratstva, ne veljata več ne kult osebnosti niti diktatura ene partije, ni uspela ne samoupravna utopija, ne integralno jugoslovanstvo, ne neuvrščena tretja pot.

Po drugi strani pa lahko v vojni in revoluciji poražena protikomunistična stran s svojimi nosilci poudarja zgodovinsko upravičenost upora proti komunizmu in zagovarjanja neodvisne in demokratične Slovenije. Na izročilu upora proti titoističnemu totalitarizmu sta zrasli slovenska samostojnost in demokracija. Največji dosežek tako imenovanega pravega procesa v osemdesetih letih 20. stoletja je bilo soglasje o obsodbi zločina kot sredstva političnega boja in o pomenu nenasilja, demokracije, pravne države in spoštovanja človekovih pravic. Na tej podlagi je Slovenija dosegla neodvisnost z nekrvavo obrambno vojno leta 1991. To je izreden dosežek, posebno če primerjamo s tem, kako krvav je bil potem razpad Jugoslavije.

Dejstvo, da v Sloveniji ni bilo obračuna s komunističnimi zločinci in niti blažjih oblik lustracije vodilnih titoistov, kaže odpuščanjsko veličino predvsem slovenskega katoliškega prebivalstva. In to se je zgodilo ne glede na tranzicijske uspehe oziroma prednosti titofilnega tabora, kakor so ohranitev politične moči, nekaznovanje zločincev in ohranitev nekdanjih privilegijev. Na drugi strani pa se z neizpodbitnim dokazovanjem temeljnih dejstev počasi le vzpostavlja stanje, v katerem ni več mogoče enostransko in monopolno prisvajanje kolektivnega spomina.

Spominski spopadi v slovenski družbi so večkrat prenapeti, temeljna razmerja pa se kljub vsemu spreminjajo. Kdo bi si upal ob začetku delovanja komisij, ki so se ukvarjale s prikritimi morišči in grobišči, napovedati, da bodo raziskovalci vstopili v rov sv. Barbare? Kdo bi si upal napovedati, da bodo ob vseh odporih titofilne strani sto tisoči žrtev titoizma doživeli vsaj delno popravo krivic in da jim bo dano javno pričati o svojih usodah? Kdo bi si mislil, da bomo zbrali toliko podatkov o žrtvah titoizma in o njihovem upor?

Vse to pa seveda ni dovolj, predvsem ne za ozdravitev pomembnega števila ljudi od strahu, od molka in od sramu. Zato tranzicija iz totalitarne družbe oziroma osvobajanje iz okovov zločinske polpreteklosti še zdaleč ni končano.

Naj z nekaj navedbami iz pričevanj v arhivu Komisije osvetlimo dolgoročne obremenitve tako posameznikov kakor družin kot nacionalne skupnosti in potrebo po ozdravitvi teh bremen.

*

»Vrsto let sem se zdravila pri psihiatru in hodila na razne terapije in jemala močna zdravila, to pa se dogaja tudi zdaj že nekaj časa, zdaj, ko pa to urejam, sem pa spet na tleh. Imela sem majhno plačo in tako je tudi z pokojnino, ampak mislim, da vseh težav ne more povrniti noben denar, predvsem pa ne zdravja, ki je načeto.

Ne vem pa, kaj bi lahko še opisala, ker sem mi zdi, da bi bilo še veliko za povedati, za kar sem vam vedno na voljo v upanju, da se mi ta stvar enkrat ugodno reši in mi vsaj malo potolaži vse moje žalostne trenutke življenja.«

(Arhiv 130-975/2009)

*

»Zaradi vsega trpinčenja je zbolela na živcih.«

(Arhiv 130-1399/2008)

*

»Ubili so ga brez sojenja. Jaz imam še danes psihične posledice mučenja naše družine.«

(Arhiv 714-01-2378/2001)

*

Zet priče »pa je napisal sodišču pismo, da naj mu ne pošiljajo več vabil, ker je bolan. Zaradi travm, ki jih doživlja v zvezi z vojno, se vedno pred problemi zasliševanja opija do onemoglosti. Zato sorodniki ne želijo, da se ga še kdaj vabi na zaslišanje.«

(Arhiv 130-102/2005)

*

»Še ob koncu življenja, ko je bil že zelo bolan, je morala biti tudi ponoči prižgana luč, saj je govoril, da ima grozne sanje in da žena sploh ne ve, kaj vse je moral on prestati med vojno in po njej.«

(Arhiv 130-1791/2008)

*

»Nazaj v Jugoslavijo je bil prepeljan 22. maja 1945. Najprej je bil v Šentvidu, kasneje je bil kot mladoleten prepeljan v Škofjo Loko, kjer je bil dva meseca. Na škofjeloškem gradu je bil med zasliševanju pretepan, imel je močan pretres možganov, bil je psihično totalno uničen. Čeprav je bil star le 16 let, so se zasliševalci udbe nad njim izživljali. Ker so pri njem našli oficirsko torbo domobranskega častnika, so upali, da bodo iz njega izvlekli kaj podatkov. 28. julija 1945 je bil izpuščen, oslabelemu, fizično izčrpanemu in zaradi grozot v zaporu psihično uničenemu, je domov prišel s pomočjo prav tako izpuščenega bivšega domobranca iz Lučen. Ker je bil povsem neprepoznaven, so ga starši prepoznali le po glasu. Po vrnitve je eno leto potreboval stalno oskrbo in nego. Kljub temu pa je ostal psihično močno prizadet, doživljal je napade živčnega zloma (takrat se ni ničesar zavedal), pogosto ni nikogar prepoznal, podoživljal je zasliševanje in nasilje z zasliševanja na škofjeloškem gradu.

Tudi potem, ko je bil že poročen in imel dva otroka, je bil še velikokrat pretresen, govoril je o doživetih grozotah, jokal je za svojimi brati, sestrami in prijatelji, ki se po koncu vojne niso več vrnili domov. Ker je bil domobranec, ni imel možnosti za šolanje. Službo je iskal povsod, dobil jo je šele v Polhovem Gradcu na žagi. Vse to ga je zelo motilo, zaradi tega je bil v življenju velikokrat nezadovoljen, pripeljalo ga celo do tega, da si je ob psihičnem napadu in podoživljanju svoje grozne mladosti in takratnega bremena maja 1997 vzel življenje.«

(Arhiv 130-1175/2006)

5. Kršitve človekovih pravic

Skozi obravnavane tematske sklope in pripovedi preživelih ali sorodnikov ugotavljamo sistematične in dolgotrajne kršitve temeljnih človekovih pravic. Poudarjamo, da so PG med drugo svetovno vojno in komunistične oblasti po njej kar najhuje ogrožale temeljne pravice vse do poraza titoizma v Sloveniji leta 1990.

Pravica do življenja

Slovenski bratomorni spopad med drugo svetovno vojno in po njej je neposredno povzročil okoli 30 000 smrtnih žrtev, od tega jih je le četrтина padla med vojno v medsebojnih spopadih oziroma so bili pobiti po zajetju (4800 žrtev iz vrst komunističnih enot in 2300 iz vrst protikomunističnih). Komunistična stran je med

vojno pobila okoli 4150 civilistov, protikomunistična okoli 600. Po vojni so titoiistične oblasti pobile več kakor 15 000 vojnih ujetnikov in civilistov. V partizanskih enotah so partizani sami pobili verjetno več tisoč partizanov. Sodno in zunajsodno pobijanje se je skoraj vsak dan nadaljevalo do začetka petdesetih let.

Pravica do hrane, zdravja in stanovanja

Lakota je bila zaradi kolektivizacije kmetijstva zlasti v začetku petdesetih let hujša kakor med vojno. Pomanjkanje vsega, od hrane do potrošnih dobrin in stanovanja, je bilo zaradi razrednega boja in nesposobnosti novih oblastnikov vseplošen fenomen dolga leta po vojni. (Dežman 2014b)

Tako med vojno kakor po njej so se dogajali pobegi in izganjanja prebivalstva. Nič manj kakor izgoni niso prizadele ljudi druge intervencije oblasti v zvezi s stanovanjskimi razmerami.

Število ilegalnih beguncev in ekonomskih emigrantov, ki je doseglo več kakor desetino prebivalstva, najboljše kaže stisko prebivalstva in njegovo nezadovoljstvo.

Človekova istovetnost – prepoved diskriminacije ter mišljenje in duhovnost – svoboda vesti in verovanja, pravica do šolanja

Nova revolucionarna družba je bila zgrajena na ideološki delitvi živih in mrtvih. Kakor so bili razdeljeni mrtvi, so bili na podlagi vojnih in razrednih vlog razdeljeni tudi živi. Sence prednikov so padale na potomce in narobe. Med mrtvimi je bilo brez pravice do groba in spomina več kakor 23 000 predvsem Slovencev, ki jih je med vojno in po njej pobila zmagovita komunistična stran, in več kakor 15 000 padlih slovenskih mobilizirancev v okupatorske armade (predvsem v nemško). Ker so zato oblasti preganjale tudi njihove sorodnike, je bilo prizadetih še vsaj nekajkrat več članov njihovih družin.

Število ljudi, ki jim je bilo preprečeno šolanje, ki so jim bile nedostopne mnoge službe (v šolstvu, upravi, vojski, policiji ...), ki jim je bil onemogočen karierni vzpon, je težko oceniti. Toda če upoštevamo, da so omenjene omejitve vsaj v neki meri veljale za domala vse verne ljudi, potem tovrstno oblastno zatiranje prizadene večino prebivalstva.

Pravica do zasebnega življenja

Titova Jugoslavija je bila od prvega do zadnjega dne policijska država. Nadzor nad posameznikom je zajemal tudi pravico oblasti do prisluškovanja, do nadzora pošte in do zasledovanja. Še v začetku sedemdesetih let je imela politična policija dosjeje za okoli 250 000 prebivalcev Slovenije.

Pravica do dela in varstvo lastnine

Komunistične zaplembe zasebnih podjetij in preganjanje zasebne gospodarske

pobude so uničili zasebno podjetnost in jo porinili med zaničevano in inkriminirano dejavnost. Ocene iz zadnjega obdobja druge Jugoslavije navajajo skoraj milijon brezposelnih v Jugoslaviji, nekako prav toliko pa fiktivno zaposlenih v Jugoslaviji in nič manj delavcev iz Jugoslavije na delu v tujini.

Prav tako je sistematično oviranje razvoja kmetijstva, ki je doseglo vrh s kolektivizacijo in zemljiškim maksimumom, dolgoročno pohabilo slovensko kmetijstvo.

Svoboda izražanja mnenj in politične pravice

Uničenje demokratičnih strank in preganjanje vsake možne opozicije sta bili stalnici režima. Verbalni delikt je obsegal vsakovrstno kritiko oblasti ali kritiko vodilnih vse do žalitve imena in dela Josipa Broza Tita tudi še po njegovi smrti.

Pravica do groba in do spomina

Pravica do groba in do spomina je še vedno v jedru tranzicijskih memorialnih spopadov. Že med drugo svetovno vojno so trupla žrtev revolucionarnega terorja skrivali. Po vojni so grobove nasprotnikov PG in žrtev titoizma sistematično uničevali. Prikrivali so jih tako domači kakor mednarodni javnosti. Prekopavali so celo že pokopane mrtve in jih zmetali neznano kam.

Pri presoji revolucionarnega procesa ne moremo razlikovati medvojnega in povojnega zunajsodnega umora ter medvojnega in povojnega revolucionarnega terorja. Vse to medvojno in povojno kapilarno nasilje ter medvojne in povojne laži in preostalo prekrivanje resničnosti so združeni v sistemsko načrtovano in režimsko enotno vodeno dogajanje. Govorimo o permanentni revoluciji in kot posledica tega o stalni in trajni škodi zaradi nje. Zaradi vsega so miti in tabuji titoizma temeljno nasilje nad resnico in zdravo pametjo, predvsem pa nad sožitjem, dialogom in sočutjem, saj delujejo dolgoročno in so zaradi svojega dolgoročnega vplivanja tudi samo dolgoročno ozdravljivi. Prizadenejo pa tako tiste, ki izvajajo teror in določajo ter varujejo tabuje, kakor tiste, ki so žrtve terorja in se morajo uklanjati tabujem.

6. Lažni izgovor: Nič nismo vedeli!

Dne 20. oktobra 1994 je bil na 21. seji parlamentarne Preiskovalne komisije o raziskovanju povojnih množičnih pobojev, pravno dvomljivih procesov in drugih tovrstnih nepravilnosti zaslišan Mitja Ribičič, po drugi svetovni vojni drugi človek slovenske politične policije, pozneje pa notranji minister in predsednik jugoslovanske vlade.

Predsednik komisije Ignac Polajnar ga je vprašal: »Ali je vrh slovenske Ozne vedel za povojne množične poboje v Kočevskem Rogu, v Laškem, v Mariboru in še kje?«

Mitja Ribičič je odgovoril: »Ne.« (Ribičič 1994)

Bojan Polak je bil komandant slovenske divizije KNOJ, torej enot, ki so spomladi 1945 izvajale zunajsodne poboje, pa je dne 30. novembra 1993 pred isto komisijo odgovoril, da je o množičnih zunajsodnih pobojih iz leta 1945, ki so jih izvajale njegove enote, prvič slišal okrog leta 1953 (Polak 1994).

Maja 2005 so kriminalisti Ribičiča ovadili zaradi sodelovanja pri zločinih zoper človeštvo, vendar so nadaljnjo preiskavo preprečili s falzifikatom. »Glasom mape majorja Mitje« je zapis, po katerem ja Pavel Jamnik sklepal, da je o usodi zapornikov, ob katerih je ta zapis, odločal major Mitja Ribičič. Sodni senat je takšno sklepanje zavrnil. (Dežman 2007b)

Jamnik je opozoril, da je »glas mape« decembra leta 2005 takole ocenila zgodovinarica Ljuba Dornik Šubelj: »Glasom mape majorja Mitje« ali drugih pooblaščenecv ali organov najbrž pomeni, kdo je pregledal konkretni primer in ga odredil za vpis v register pripornikov.

Zanimiv preobrat v razumevanju termina »glasom mape« pa se pri Dornikovi zgodi štiri leta kasneje.

Dornikova je leta 2009 zagovarjala svojo doktorsko disertacijo Vloga Ozne za Slovenijo pri prevzemu oblasti 1944–1946. V njej na strani 168, v opombi št. 398, ko razlaga primer Viljema Brandla, »ki je bil vpisan v glavni register pod št. 957 dne 22. septembra 1945 in glasom mape majorja Mitje poslan 16. oktobra 1945 v taborišče Ozne«, zapiše: »Major Mitja je bil Mitja Ribičič, ki je kot eden od pomočnikov načelnika Ozne za Slovenijo pregledoval zbrana zaslišanja in predlagal postopke z aretiranimi.« /.../

Zapisi iste zgodovinarke o istem terminu, pa s tako različnimi pomeni. So vzrok strokovni in objektivni razlogi?« (Jamnik 2011) Dornik Šubljeva v objavi svojega doktorata ne odgovori na to Jamnikovo vprašanje (Dornik Šubelj 2013).

Dne 25. junija 1945 je podpredsednik jugoslovanske vlade Edvard Kardelj ukazal predsedniku vlade Ljudske republike Borisu Kidriču, naj pohitijo s »čiščenjem«, torej z množičnimi zunajsodnimi umori. Ta dan so odpeljali tudi skupino jetnikov, predvsem bolnikov, ranjencev in invalidov, in jih pobili v breznu Konfin I pri Grčaricah. Na seznamu je 88 žrtev in število žrtev je bilo potrjeno s prekopom leta 2006. Od 88 žrtev jih ima v arhivskih seznamih 86 zaznamke »glasom mape majorja Mitje«.

Ribičiča je na laž postavil kar njegov kolega v politični policiji Zdenko Roter, ko je opisal trojico, ki je pripravljala sezname za ubijanje: »O odmevnih vlogah M. R. (Mitja Ribičič; op. J. D.) v prvih povojnih letih v preiskovalnih postopkih in likvidiranih vrnjenih ali ujetih domobrancev On neposredno ne ve ničesar. Mu pa je pred svojim samomorom S. Vesel, mož Njene prijateljice Ljubice, zatrjeval, da sta bila skupaj v komisiji notranjega ministrstva, ki je leta 1945 selekcionirala ujete ali vrnjene domobrance. Komisijo naj bi vodil dr. V. Turnšek, takrat visok uradnik tega ministrstva. Razvrščanje in s tem tudi življenjsko usodo naj bi izvajali na podlagi »političnih karakteristik«, ki so jih dobivali iz okrajev oziroma občin.« (Roter 2013, 162)

Demonska mreža »bratstva krvavih rok« (Dežman 2005, 265), ki si deli soodgovornost za jugoslovanski genocid, tako seže od krajevnih pripadnikov »ljudske oblasti« do Josipa Broza. Čeprav kaže, da bodo titoistični zločinci ušli sodbi pravice, pa ne morejo uiti sodbi resnice. Danes je več kakor jasno, da sta tako Ribičič kakor Polak poveljniško soodgovorna za najhujši zločin na slovenskih tleh, in prav tako je jasno, da je ukaz za to pobijanje izdal Josip Broz Tito, tedaj totalitarni gospodar Jugoslavije. (Jamnik 2011; Dežman 2008)

Če smo opozorili, da v desettisočih vlog le redki vlagatelji omenjajo svojo krščansko vero, pa je v vlogah še manj govora o tem, kako so se vlagatelji in njihove družine obnašali do režima. Koliko so se prilagajali in koliko jih je prešlo na režimsko stran, bodisi pod pritiskom politične policije, bodisi zaradi drugih življenjskih stisk, bodisi zaradi partnerskih razmerij, bodisi zaradi oportunitizma ... Tako svetovnonazorske kakor ideološko-politične opredelitve, njihovo spreminjanje, opuščanje in ponovno prevzemanje so zanimivo vprašanje tako za tabor poražencev kakor za tabor zmagovalcev, predvsem pa tudi za vse sopotnike režima, ki so se morali prav tako nenehno (na novo) opredeljevati.

Vse to so preveč pomembna vprašanja, da bi jih lahko odmislili z »Nič nismo vedeli«.

7. Storilci in žrtve

Karel Cepl in Zdenko Zavadlav sta bila na Pohorju maja 1945. Cepl je bil eden od nesrečnikov, ki jih je Zavadlav vodil na Pohorje, da jih ubijejo. Cepl je pobegnil, bil aretiran, obsojen, dolga leta v zaporu, potem pa je svobodno zaživel na Zahodu. (Žajdela 1990; Zavadlav 1990) Zavadlav, nesojeni Ceplov krvnik, ki je bil kot politični policist gospodar nad življenjem in smrtjo, pa se je potem sam znašel v Ceplovi koži. Bil je žrtev zrežiranega sodnega procesa, obsojen na smrt, razbili so mu zakon.

Revizija partijskega pristranskega pisanja zgodovine pomeni, spoštovati žrtev kot žrtev in obsojati storilca kot storilca – pri tem lahko, enako kakor Zavadlav, ista oseba dobi tako vlogo storilca kakor žrtve.

S takšnim razumevanjem se pripovedi, ki so bile pisane v titoizmu, bistveno dopolnijo. Zgovoren je zgled Julke Napast, ki je bila leta 1947 vzgojiteljica v »mladinskem domu v Preddvoru, kjer je živelo okrog 120 otrok slovenskih Korošcev iz Avstrije, sirot brez staršev iz Bosne in Hercegovine in sirot vojvodinskih Nemcev. Nenavadna mešanica nacionalnosti, različnih običajev in navad je bila to, skupno jim je bilo le otroštvo brez otroštva.« Napastova posebej poudarja bosanske sirote, ki »so med vojno preživele strahote, ki bi še odrasle zrušile. Bili so priče požiganju, zverinskemu divjanju ustašev in esesovcev. Ni jih bilo malo, ki so jim pred očmi posilili matere, jim pobili vse najbližje«.

Ko so te sirote odpeljali na obisk k Josipu Brozu Titu na Brdo, je pozdravil samo Bosanke: »Zdravo, djeco! Iz Bosne ste došli u Sloveniju?« Broz se je pogovarjal z njimi, nato so otrokom ponudili slaščice, on pa je prisedel k vzgojiteljicam. O »otro-

cih vojvodinskih Nemcev je rekel: »Otroci niso krivi za ravnanja svojih staršev, tudi oni bodo zrasli v poštene državljane.« (Napast 1980)

Vendar prav enaka grozodejstva in prav enako uničenje družin kakor Bosančki so doživele nemške sirote iz Vojvodine. Toda nemških sirot titoizem ni imel za žrtve, ampak jih je obravnaval kot primerno snov za prevzgojo v državljane komunistične Jugoslavije.

Posledice raznarodovanja nemških sirot so se nenavadno jasno pokazale v Sloveniji v procesu detabuiranja zločinov titoizma. »Leta 2007 je bil za slovenski film leta razglašen dokumentarec Mirana Zupaniča *Otroci s Petrička*. V njem nastopajo sirote, ki so jim v zunajsodnih umorih ubili enega ali oba izmed staršev in so jih potem iz koncentracijskega taborišča na Teharjah premestili v otroško taborišče Pri Petričku. Med njimi so tako potomci nemških kot tudi slovenskih in mešanih zakonskih zvez. Govorili so slovensko, eden pa angleško.«

Tudi v dokumentarcu Jožeta Možine *Zločin*, ki ne zastara, je govor predvsem o preganjanju in pobijanju nemške manjšine. Pričevalci govorijo slovensko, živijo v Sloveniji. Dokumentarec je bil nagrajen z Jurčičevo nagrado.

Ko se spominjamo t. i. ukradenih otrok, ki so jih nacionalsocialisti pobrali slovenskim staršem in jih poslali v ponemčenje, je toliko pomembneje, da se spomnimo tudi mnogih nemških otrok, ki so jim vzeli družine in materni jezik. Po oceni je bilo v Jugoslaviji tako raznarodovanih 18.000–20.000 nemških otrok. Vsi pa delijo usodo s tisoči sovrstnikov, ki so bili zaradi pobitih očetov, mater, drugih sorodnikov ali zaradi družbenega položaja svoje družine dolgoročno zapostavljeni, zasramovani, življenjsko vsestransko prikrajšani.« (Dežman 2012, 210–211)

Šele z izhodiščem, da je za celjenje ran treba združiti storilce in žrtve, lahko pogled iz zgodovinske preteklosti odpremo novi prihodnosti. To omogoča dialoški pristop, ki gradi na sprejemanju vseh prednikov, ki priznava vsem človeško dostojanstvo, ki skuša razumeti in sočustvovati. Šele tako ima vsak pravico povedati svoje in vzpostavljati medčloveško solidarnost, v kateri se povedano sliši in sprejema s sočutjem.

Takšen pristop bo omogočil nadaljnje spraševanje in odkrivanje zelo prefinjenih tabujev. Ko bomo enako gledali na sirote, ki jih je titoizem favoriziral, kakor na tiste, ki jih je odrival in zapostavljal, bomo lahko raziskovali, kakšna je dejanska razlika med usodami privilegiranih sirot in usodami sirot, ki so bile odrinjene. Potem se bomo lahko z enakim merilom vprašali, koliko enih in koliko drugih je zmoglo preseči izgubo najbližjih ter kako in zakaj jim je uspelo v življenju.

Država mora prispevati k vzpostavljanju dialoškega okolja z uveljavljanjem pravne kulture in z obsodbo vseh zločinov in zločincev. To v slovenskem prostoru za obravnavano totalitarno obdobje velja posebej za obsodbo zločinov zmagovite strani. Uveljavljanje in oblikovanje družbenih razmerij pravične in miroljubne prihodnosti od družbe zahtevata, da ne ščiti več storilcev, ampak jim sodi in vzpostavi ustrezne administrativne in upravne možnosti, zaradi katerih žrtev ne bo (več) preganjana, ampak zaščitena in odškodovana. Zato so primerjalne raziskave, v katerih nastopajo tako storilci kakor žrtve, toliko bolj pomembne. Temeljni dialog je treba vzpostaviti o tem, kdo je bil storilec in za kaj je odgovoren, in o tem, kdo je

bil žrtev in kaj je pretrpel. To velja posebej za družbe, ki so glede teh vprašanj tako razdeljene, kakor je slovenska.

Register žrtev vzpostavljamo ob zavedanju in sprejemanju dejstva, da je bil titoizem družba, v kateri so rasistično povzdigovali »novi razred« komunistične elite v položaj »rdečega nadčloveka«. Svoj položaj je ta družba utrjevala v krepitvi zavesti o svoji večvrednosti nad osovraženimi drugimi (Dežman 2009c). Zato je partijski svet temeljil na teoriji zarote, permanentne revolucije in državljanske vojne ter nenehnega »odkrivanja« notranjih in zunanjih sovražnikov. Takšni sovražniki so bili zunanji, recimo nacifašizem, kapitalizem/imperializem, stalinizem, slovenska politična emigracija; nacionalni, na primer nemška in italijanska manjšina, narodni sovražniki in izdajalci; razredni, denimo plemstvo, buržoazija, kulaki; svetovnonazorski, torej vere oziroma Cerkev; filozofski in kulturni, namreč idealizem, eksistencializem, subjektivizem, individualizem, jazz, rock in abstraktna umetnost. Drugi sovražniki so bili ideološki: konservativizem/klerikalizem, liberalizem, socialdemokracija in nacionalizem ter znotrajpartijski sovražniki: sektaši, informbirojevci, tehnokrati, nacionalisti in liberalci. (Dežman 2007a: 34)

Za preganjanje vseh teh sovražnikov je bil tako ali drugače zadolžen vsak član oblastne verige. Zato je pomembno določanje ravni odgovornosti oblastnega dela titoistične družbe oziroma vzpostavljane odgovornosti storilcev, ki so v okviru izvajanja pooblastil ali pa tudi mimo njih viktimizirali svoje podložnike.

Jugoslovanska oblastna piramida ima na vrhu Josipa Broza Tita, pod njim pa je bila v najožjem krogu zagovornikov trde roke vrsta Slovencev, najbolj trdoživ je bil Edvard Kardelj, ki je domala edini iz kroga Titovih začetnih sodelavcev preživel vse čistke in ostal v najožjem oblastnem krogu.

Najožji elitni krog titoistov, ki je obvladoval Republiko Slovenijo, je bil predvsem krog voditeljev partije in politične policije.

KP/ZKS so vodili: Franc Leskošek (1937–1945), Boris Kidrič (1945–1946), Miha Marinko (1946–1966), Albert Jakopič (1966–1968), France Popit (1968–1982), Andrej Marinc (1982–1986) in Milan Kučan (1986–1990).

Za notranje zadeve so bili odgovorni: Zoran Polič (1945–1946), Ivan Maček (1946–1946), Boris Kraigher (1946–1953), Niko Šilih (1953–1953), Mitja Ribičič (1953–1958), Vladimir Kadunec (1958–1963), Riko Kolenc (1963–1966), Silvo Furlan (1966–1969), Silvo Gorenc (1969–1972), Marjan Orožen (1972–1978), Janez Zemljarič (1978–1980) in Tomaž Ertl (1980–1990).

Preizkusni kamen preverjanja dejanskega položaja, kam kdo sodi v različnih življenjskih položajih in obdobjih, so človekove pravice oziroma spoštovanje demokratske pravne države.

8. Terminologija

Pomembne težave in čeri se kažejo že na ravni pojmovnih opredelitev; priča smo nenehnim zadregam, kako razrešiti ta gordijski voz. Zgovorno nas na to

opozarjajo tujci. Tako je »samocenzurno« nedostopnost do bolečih tem označil tudi ameriški veleposlanik Joseph Adamo Mussomelli, ko je obžaloval, da mu ob prihodu v Slovenijo niso znali opisati ene temeljnih slovenskih družbenih, političnih, ideoloških in kulturnih zagat: »Mislim, da je bilo moje pomanjkanje znanja resnično strah vzbujajoče. Glede na to, da sem imel v Washingtonu več mesecev časa za poučevanje o Sloveniji, sem bil šokiran, kako malo so mi povedali. Še celo, ko sem prišel na svoje lastno veleposlaništvo, kjer ti dajo poročila o gospodarskem stanju v državi, o političnih strankah itd., mi niso hoteli dati poročila o spravi in o celotni situaciji glede druge svetovne vojne. Šlo je za podobno stvar, glede katere se pritožujem nad mediji – samocenzuro. Moje lastno veleposlaništvo je storilo isto – nihče se ni hotel dotakniti zadeve, preveč občutljiva je bila. To je ena izmed stvari, ki sem se je naučil – vso tragično zgodovino, ki sega v 40. leta. O tem ob prihodu in še kar nekaj mesecev po njem nisem vedel popolnoma ničesar.« (Savjovic 2013)

Natančnost in veljavnost pojmov, ki jih uporabljamo, sta ključni za nove vsebinske opredelitve in razlage. Pari svoboda – nesvoboda, demokracija – totalitarizem, brezpravje – pravna država, kršenje človekovih pravic – spoštovanje človekovih pravic, zaničevanje človekovega dostojanstva – spoštovanje človekovega dostojanstva in še drugi sami po sebi kažejo napetosti, ki se odpirajo ob pojmovnem razčiščevanju. Vsak se namreč lahko in mora vprašati, kaj mu pomenijo stalinizem, titoizem, totalitarizem, diktatura, državni terorizem, revolucija, državljanska vojna, razredni boj. Natančno preučevanje in premišljevanje teh pojmov nam odkriva stranpoti dosedanjih pomenov. Če vzamemo, da je bilo več kakor 30 000 neposrednih žrtev bratomornega obračuna, je pojem »narodnoosvobodilni boj« zavajajoč in prikriva osnovno dejstvo, da je bil temeljni spopad na Slovenskem državljanska vojna. Kot posledica tega pa potem revolucionarnega tabora ne moremo označevati zgolj kot narodnoosvobodilnega. S svojim terorjem je namreč na eni strani izzval državljansko vojno, na drugi strani pa z načinom upora proti okupatorju nenehno sprožal okupatorjeve skrajne maščevalne ukrepe – obenem zaradi svoje lastne vojaške nesposobnosti tudi verižne poraze partizanskih enot – in zahteval neizmerno velike izgube domačega prebivalstva.

Prav tako zavajajoč je pojem »osvoboditev«, s katerim so v sistemu ohranjanja in razvijanja revolucionarnih izročil označevali komunistični prevzem oblasti po drugi svetovni vojni. Ne moremo namreč označevati kot »osvobodilnega« obdobja, v katerem so se dogodili najhujši zločini proti človečnosti in genocid. Prav tako ne moremo kot »osvoboditev« označiti dejstva, da je oblast v Sloveniji/Jugoslaviji prevzel totalitarni titoistični sistem.

Podobna pojmovna preverjanja in soočanja zahteva tudi večina drugih pojmov, ki sta jih iz aktualno-politične in ideološke rabe prevzeli strokovno okolje in javno mnenje. Vzemimo pojem »najbolj odprta meja v Evropi«: s tem so bile mišljene slovenske/jugoslovanske meje proti Zahodu. Kritično preverjanje tega pojma nam ponudi povsem drugačno pojmovno opredelitev dogajanja na tej meji, se pravi: »Slovenijo kot jugoslovanski berlinski zid«.

Pojem brez vsebine je bil tudi »ljudska oblast« (Šnuderl 1949). Da je to prazen pojem, s katerim so skušali komunisti legalizirati revolucionarni prevzem oblasti, nam kažejo podnaslovi knjig o ljudski oblasti Toneta Ferenca: *Država v državi, Narod si bo pisal sodbo sam, Mi volimo* (Ferenc T. 1985, 1987, 1991). Da bi bilo PG »država v državi«, je nesmiselna opredelitev, saj med vojno PG ni efektivno obvladovalo ozemlja niti ni izvajalo državnih oblastnih funkcij. Še bolj nesmiselna je skovanka »Narod si bo pisal sodbo sam«, saj je jasno danes, tako kakor je bilo takrat, ko je potekalo zasedanje Slovenskega narodnoosvobodilnega sveta pod tem geslom, da je bil to nasilni revolucionarni prevzem oblasti. Tretji podnaslov »Mi volimo« nazorno pokaže dejansko nasprotje med pojmom ljudska oblast in pojmom demokratična oblast. Pod »ljudsko oblastjo« se namreč nikdar ni zgodilo, da bi bile volitve svobodne in pluralne. Tako pojem »ljudska oblast«, kakor ga v skladu z oblastnimi naročili instrumentalizira Tone Ferenc, v bistvu pomeni izzivanje državljanske vojne, tiranijo, strahovlado, enopartijsko diktaturo, brezpravje, policijsko državo in sistematično kršenje človekovih pravic.

Eden najhuje okuženih pojmov je pojem »kolaboracija«, ki je bil namenjen označevanju in preganjanju cele vrste od sistema osovraženih državljanov. Dieter Blumenwitz poudarja, da »pojem ›kolaboracije‹ ne spada v besedni zaklad mednarodnega javnega prava. Gre za politični pojem, ki v svoji prvotni uporabi ni imel točno določenega pomena ali celo pomena kaznivega dejanja. /.../

Po koncu sovražnosti, delno že med vojno, je na osnovi očitka kolaboracije ob političnih »čistkah« po vsej Evropi praviloma prišlo do samovoljnega preganjanja domnevnih kolaborantov, vključno z njihovim fizičnim uničenjem brez sodne obsodbe, ki bi zadostila zahtevam pravne države. Vsebinska odprtost pojma »kolaboracija« je olajšala njegovo politično uporabo za izključitev politično drugače mislečih. /.../

Nesporno je, da so bili napadi partizanov, pa tudi Varnostnoobveščevalne službe (VOS), takšni napadi na pravno zavarovane interese prebivalstva, njihovo življenje, njihovo zdravje, njihovo lastnino in njihovo svobodo, da so izzvali pravico do silobrana. Posebno še akcije VOS-a, ki so bile torej napadi nedržavne organizacije, niso imele nobene pravne podlage in jih gre posledično obravnavati kot teroristična dejanja, ki so bila v nasprotju z mednarodnim pravom. Namenjeni so bili zastraševanju prebivalstva in uveljavitvi ciljev razrednega boja. Prebivalstvo je bilo zato brez nadaljnjega upravičeno, da se zavaruje s sestavljanjem samoobrambnih enot in se brani pred protipravnimi napadi komunistov.« (Blumenwitz 2005, 142)

Obveznosti vseh vojskujočih se strani v spopadu zaslužijo ocenjevanje po enakih merilih, na podlagi tedaj veljavnih pravnih predpisov – tako državnih kakor mednarodnih.

V titoizmu so obsojali tako imenovane kolaborante, češ da so sodelovali z okupatorjem, obenem pa so pozabili, da so prav komunisti do 22. junija 1941 kolaborirali s prav tem okupatorjem v skladu s paktom Ribbentrop-Molotov. Prav tako se titoizem po načinu prevzema in ohranjanja oblasti vsaj v svoji trdi stalinistični fazi, ki je trajala več kakor desetletje po drugi svetovni vojni, ne razlikuje od faši-

stičnega in nacionalsocialističnega okupacijskega sistema. Torej so bili ljudje, ki so sodelovali s totalitarnim titoizmom, prav tako obsodbe vredne kolaboranti. Pri tem protikomunistična kolaboracija z okupatorji ni sprejemala programskih ciljev okupatorjev, ampak je bil njen osnovni cilj obramba pred stalinistično okupacijo. Kolaboracija PG s stalinizmom pa je sprejemala programske cilje stalinizma in jih uveljavljala z vsemi sredstvi – od ideologije do terorja.

Širok spekter pojmovnega raziskovanja nam ponuja tudi povojno obdobje. Dialeksi izzivi se kažejo skoraj ob vsaki opredelitvi oziroma samoopredelitvi po volji oblasti, ki so jo potem prevzeli servilni mediji in znanstveniki.

Povojna leta označujejo za leta »obnove«, čeprav je bilo to bolj obdobje uničevanja kakor obnove. Govorimo o revolucionarnih procesih doseganja končnih ciljev državljanske vojne in o vzpostavitvi številnih front razrednega boja in svetovnonazorskega spopada. Kaosu vojnih časov so stalinisti dodali še svoj revolucijski kaos in destrukcijo.

Pojem »industrializacija« povzema tudi to, da so gradili državno industrijo na račun uničenega zasebnega podjetništva. Pojem »socialistična politika na vasi« pomeni vzpostavljanje državnih kmetijskih posestev oziroma kolhozništva na račun uničenja zasebnega kmeta, obenem pa vsiljeno mobilizacijo delovne sile s kmetov v tovarne. Pojem »proletariat« je prav tako nedorečen, veže se predvsem na izhodiščni cilj komunizma, na »svetovno proletarsko revolucijo«. Na zaplenjenem premoženju podjetnikov, meščanov, kmetov, Cerkve in veleposesti naj bi se gradila družba s proletariatom kot izvoljenim ljudstvom. Dejansko pa je manjšinski komunistični »novi razred« izkoriščal večino podložnikov oziroma so zaradi komunistične vladavine živeli slabše kakor njihovi proletarski sodobniki v zahodnih demokracijah v kapitalizmu.

Eden osrednjih kultov titoizma je bilo tako imenovano »prostovoljno delo«, »udarništvo« (Dežman 2014). Vendar pa je bilo pod to propagandno kuliso skrito tisto, kar Zdenko Zavادلav označuje kot »sužnjeposestniško socialistično gospodarstvo« (Zavادلav 2005). Dobršen del tako imenovanih prostovoljcev so bili vojni ujetniki in zaporniki, verjetno je bila večina »prostovoljnega« dela opravljena na ukaz oblasti oziroma je bilo prostovoljno delo pogoj za nadaljevanje šolanja in podobno.

Za razumevanje povojnega časa je zato bistvena umestitev titoističnega modela vladanja v vsebinske, pojmovne in interpretativne modele, ki veljajo za druge totalitarizme. Le na tej podlagi lahko razumemo temeljno razliko med totalitarnim in demokratičnim sistemom. Samo tako lahko pojasnimo pojme, kakor so revolucionarni teror, državni terorizem, sistem taborišč (od uničevalnih, koncentracijskih, do delovnih), politična policija – policijska država itd. Le tako se lahko vzpostavi dialoško omrežje tehtanja ustreznosti pojmovnih umestitev. V slovenskem prostoru pomeni tovrstno pojmovno opredeljevanje prestavljanje meje med ohranjanjem mitov in tabujev na eni in njihovo razgradnjo na drugi strani.

9. Kronologija

Časovni mejniki, na katerih je bila zgrajena titoistična indoktrinacija, so bili vgrajeni tudi v praznično leto LR/SR Slovenije. Dan OF, praznik dela, dan varnosti, dan borcev, dan vstaje, dan republike, dan JLA in brezštevni prazniki občin, krajevnih skupnosti, gospodarskih organizacij in ustanov so bili večinoma določeni v čast komunistične zmage, revolucije, oboroženih sil, policije in herojev. Nekaj datumov, na katerih je temeljil sistem ohranjanja in razvijanja revolucionarnih izročil, je v samostojni in demokratični Sloveniji postalo za titofile nesmiselnih in celo motečih, zlasti če so na njih gradili kult revolucije. »Revizija« je bila proces, v katerem so titofili temeljito »revidirali« sistem ohranjanja in razvijanja revolucionarnih izročil, da bi ustrezal njihovim potrebam in interesom v tranziciji.

Kakšno je bilo razmerje med »revolucijo« in »narodnoosvobodilno borbo« v titoizmu, je vidno v razliki med majhnostjo spomenika, posvečenega ustanovitvi Protiimperialistične fronte (ki se je pozneje preimenovala v Osvobodilno fronto), in velikostjo spomenikov revolucije v Ljubljani, Kranju, Mariboru, Trbovljah, Zagorju, Ribnici in drugje. Spomenik, posvečen lažnemu datumu ustanovitve OF, ki stoji pred nekdanjo Vidmarjevo hišo, je neskončno majhen in nepomemben v primerjavi s spomenikom revolucije na Trgu revolucije, danes Trgu republike. V samostojni in demokratični Sloveniji je namreč stalinistična revolucija titofilom moteča in je ne omenjajo več. Zato so simbolna teža prestavili na tako imenovani dan upora proti okupatorju, ki pod drugim imenom skuša vzpostaviti kult OF in NOB.

Z ustanovitvijo KP Slovenije na Čebinah aprila 1937 je stalinistična generacija slovenskih komunistov začela svoj pohod na oblast. Tudi slovenski komunisti so se držali pakta Hitler-Stalin, ki ga je bilo konec z nemškim napadom na SZ dne 22. junija 1941. To je za jugoslovanske komuniste pomenilo tako upor kakor revolucijo. S svojim terorjem nad sonarodnjaki so izzvali državljansko vojno. Za zloglasni vrh te krvave poti na oblast imamo lahko Kardeljev ukaz Kidriču dne 25. junija 1945, naj pobijejo kar največ tistih, za katere je komunistično vodstvo določilo, da jih je treba pobiti.

Če so nekoč označevali kočevski proces septembra 1943 za ključni mejnik v razvoju revolucionarnega sodstva, je bolj primerno, če kočevski proces opredelimo kot prvi slovenski stalinistični proces, ki uvaja poznejše brezpravje. Sočasno zunajsodno pobijanje več kakor 700 vojnih ujetnikov in civilistov po kapitulaciji Italije do konca leta 1943 je bil najhujši bratomorni zločin med drugo svetovno vojno. Če je bila partijska konferenca na Cinku leta 1942 programska priprava na množična pobijanja, potem je zgoraj omenjeno pobijanje začetek praktične priprave na množične poveljne umore.

Kronološka revizija zadeva tudi 15. maj 1945. Ta dan je bil mistificiran kot dan zadnjih bojev v drugi svetovni vojni v Evropi, ki naj bi potekali na slovenskih tleh. Vendar je zmagovita komunistična stran šele potem krenila v ofenzivo za doseganje končnih ciljev državljanske vojne. To nam dokazujejo ugrabitve in umori ugrabljenih med navzočnostjo Jugoslovanske armade v Avstriji in v Italiji, množično zunajsodno pobijanje vojnih ujetnikov in civilistov spomladi 1945 in nekaterih skupin vse do začetka petdesetih let v Sloveniji in v Jugoslaviji.

V letih po drugi svetovni vojni so kronološke prelomnice, ki so povzročile viktimizacijo različnih skupin žrtev titoističnega nasilja, zelo raznolike. Skupno jim je izhodišče, da je režim s svojo ideologijo in njenim nasilnim uveljavljanjem »predestiniral«¹ ljudi za žrtve, oziroma drugače rečeno, silil jih je, da so v boju za obstanek nenehno tvegali, ali bodo morda obsojeni, izsiljevani, poslani na suženjsko delo ter življenjsko ogroženi in ovirani. Prestopanje dotedanjih etičnih in civilizacijskih meja, ki jih je v svoji ideološki prenapetosti in nasilju uveljavljal režim, je spodbujalo ljudi v upor, tudi množičen »upor z nogami«, se pravi: v bežanje prek meje na Zahod.

Leto 1948 naj bi s sporom Stalin-Tito pomenilo prelom jugoslovanskih komunistov s stalinističnim modelom. Dejansko je šlo za Titovo izključitev, namesto destalinizacije pa je Tito za nekaj let uvedel najhujše stalinistične prakse v Jugoslaviji. Tudi uvedba samoupravljanja (1950) v totalitarni strukturi jugoslovanske družbe ne pomeni prelomnega slovesa od totalitarnih praks, saj titoizem ohrani značilnosti totalitarnega sistema.

Tako kakor pri terminoloških določilnicah je tudi pri kronološkem razvrščanju pomembno, da ne ločujemo vojnega in povojnega časa. Temeljne značilnosti medvojnega revolucionarnega terorja se organsko nadaljujejo oziroma jih samo nadgradijo v povojnem času. Številni revolucionarni, razrednobojni in drugi ukrepi so določali žrtvene skupine. Tako je bil en krog žrtev določen z zaplembami premoženja in z dušenjem zasebne gospodarske pobude, drugi z obveznimi oddajami in s kolektivizacijo pri kmetih, tretji s preganjanjem raznih »izdajalcev«, »sovražnikov ljudstva«, »razrednih sovražnikov«² itd., to pa je pomenilo tudi zatiranje demokratične opozicije in svobode mišljenja nasploh. Med žrtvami so bili celo sami akterji režima, zlasti tako imenovani informbirojevci, veliko je bilo tudi drugih žrtev številnih čistk v partiji.

Različne skupine žrtev imajo svoje kronološke ritme. Pri beguncih in izgnancih imamo skupine, ki so bežale oziroma so bile izgnane z domov že med drugo svetovno vojno, potem tiste neposredno ob koncu vojne maja 1945 in tiste po vojni vse do začetka šestdesetih let, ko so Jugoslovani dobili potne liste. Obstajajo razlike med slovenskimi protikomunisti in drugimi slovenskimi begunci pred komunizmom in pripadniki nemške in italijanske manjšine. Pri nemški manjšini jih je verjetno manj kakor polovica bežalo že pred vojno oziroma ob koncu vojne, okoli 16 000 so jih izgnali do začetka leta 1946. Pripadniki italijanske manjšine so bežali postopno po koncu vojne, večina jih je optirala za Italijo ob podpisu londonskega sporazuma leta 1954.

Begu pred komunizmom zaradi državljanske vojne so se v prvih petnajstih letih po vojni ob političnem motivu vse bolj pridruževali tudi ekonomski razlogi. Vse več ljudi je bežalo zaradi bede v Jugoslaviji. Več kakor 30 000 prebivalcem Slovenije so pobeg preprečili, aretirane so, glede na obdobje, v katerem so bili ujeti, obsojali na različno dolge kazni.

Nekateri politični emigranti so se leta 1946 in pozneje vrnili v Jugoslavijo, mnogi pa so šele po dolгих letih obiskali domovino, nekaterim je bilo to prepovedano

do razpada titoizma. Posebej velja omeniti ločene družine, ki so se lahko združile šele po letu 1954. Večinoma so maja 1945 bežali očetje sami ali z nekaj družinski-mi člani, preostanek družine, zlasti žene in otroci, pa so prišli za njimi predvsem leta 1954/1955.

Zrežirani politični sodni procesi z obsodbami na smrt, z zaplembami premože-nja in z dolgoletnimi obsodbami na prisilno delo so potekali predvsem prvih pet let po drugi svetovni vojni. Pošiljanje na »prostovoljno« delo je imelo različne oblike, za suženjsko delo je bilo določenih mnogo tistih, ki so jih obsojali pred so-dišči. Posebno oblastno izživiljanje je bila formula 3 + 24, ko je sodnik za prekrške osebo obsodil na tri mesece poboljševalnega dela, krajevna oblast pa jo je ozna-čila za teže popravljivo in je dodala še dve leti družbenokoristnega dela. Številne vloge odkrivajo valove nasilja v vojski, posebno v času informbiroja in nad verniki, zlasti duhovniki. Faze boja proti veri in Cerkvi so prav tako poznale različne stopnje nasilja in pritiska (podobno kakor razredni boj) in so bile v različnih obdobjih del »permanentne revolucije«.

Našteli smo le nekaj fenomenov in procesov, ki še čakajo na točnejšo kronološko umestitev.

10. Topografija

Tako kakor pojmovne opredelitve in umestitve v času so zamegljene tudi pro-storske razporeditve viktimizacije žrtev titoizma. Včasih naj ne bi po eni strani nič vedeli, pa se na drugi strani skrito razodeva kot nadvse odkrito. Ali ni bilo povojno množično zunajsočno pobijanje v Kočevskem Rogu razglašeno sredi Lju-bljane s tem, da je bila nekdanja Domobranska ulica preimenovana v Roško? Do-mobranci so bili pobiti v Rogu, torej je bilo preimenovanje Domobranske ulice v Roško jasno sporočilo o tem, kje so bili pobiti domobranci. Ta zaukazana nevednost in vsevednost o zločinu je ustrahovala s sporočilom: če nas ne boste ubogali, lah-ko Kočevski Rog spet postane prostor, kjer bo vsemogočna oblast obračunala z upornimi podložniki!

Tabuirana smrt, tabuirane žrtve, tabuirana morišča in grobišča bodo še dolgo zaposlovali generacije pravnikov, kriminalistov, zgodovinarjev, arheologov, konser-vatorjev, teologov, filozofov, antropologov, terapevtov, umetnikov, politikov, civil-nodružbenih pobudnikov in mnogih drugih. Tako je pod pojmom »prikrita grobi-šča« v tem trenutku v javni rabi predvsem seznam okoli 600 registriranih morišč in grobišč iz vojnega in povojnega časa, v katerih so PG med vojno in titoistične oblasti po vojni pobijali vojne ujetnike in civiliste. Praviloma naj v registru vojnih grobišč ne bi upoštevali grobov posameznih žrtev, vendar je topografsko razisko-vanje gledalo tudi za takšnimi grobovi. In prav pozabljeni grobovi posameznih žr-tev so kategorija, ki pri topografski raziskavi še zdaleč ni obdelana. To so grobovi posameznih žrtev tako iz vojnega iz kakor povojnega časa. Največje skupine takšnih grobov, ki jim država Slovenija še ni posvetila ustrezne pozornosti, so grobovi Slo-

vencev, padlih kot mobiliziranci v italijansko, nemško in madžarsko vojsko. Govorimo o več kakor deset tisoč padlih oziroma v ujetništvih ubitih in umrlih mobilizirancev v nemško vojsko, nekaj tisoč v italijansko in vsaj nekaj sto v madžarsko.

Poleg tabuiranih žrtev so bili tabuirani tudi morilci. Vsaka tabuirana žrtev ima ob sebi tudi tabuiranega storilca. Omenili smo pričevanji Mitja Ribičiča in Bojana Polaka pred Polajnarjevo parlamentarno preiskovalno komisijo, ki ju lahko označimo za laganje, zavajanje in sprenevedanje. Vemo, da so v rovu sv. Barbare v Hudi jami pobijali tudi slovenski knojevci. Nastanjeni so bili v gostilni v Laškem in tam so ljudem pripovedovali o svojem krvavem početju. Viri vedo povedati, da so v KNOJ kaznovali moštvo, če je razkrivalo skrivnosti pobijanja. Nedvomno sta tako pobijanje kakor skrivanje zločina potekali pod poveljstvom Bojana Polaka, ki je načeloval slovenski diviziji KNOJ. Topografijo enot Ozne in KNOJ bo treba dopolniti s topografijo organov ljudske oblasti, ki so soodločali tako pri odločitvah o pobijanju svojih sokrajanov kakor tudi sodelovali pri izvedbi pobijanja in zlasti pri tabuiranju prikritih morišč in grobišč.

Topografija ubijanja in drugih incidentov na mejah bo poleg verjetno celo več kakor tisoč ubitih ilegalnih prebežnikov pokazala tudi tisoče sostorilcev. Na mejah proti Zahodu je bilo vedno nekaj tisoč vojakov obmejnih enot, policije in ovađuhov politične policije. Pri zločinu so sodelovali tudi preiskovalni sodniki, tisti, ki so pokopavali žrtve, in drugi.

Poleg topografije tabuirane smrti bodo nastajale še številne druge topografije tabuiranega titoističnega terorja: topografija zaporov, koncentracijskih in delovnih taborišč; topografija kmečkega trpljenja in topografija ropanja oziroma zaplemb premoženja v različnih oblikah, ki bo zajemala tako medvojno partizansko plenjenje kakor tudi povojne agrarne reforme, sekvestracije, nacionalizacije, obvezne oddaje, davčni primež itd.

Posebna topografija bo topografija protikomunističnega upora, tako oboroženega upora kakor drugih oblik, od bežanja čez mejo oziroma zunanje emigracije do različnih oblik pasivnega upora in notranje emigracije. Podobno so raziskali upor v baltičskih državah (Anušauskas 2006).

Popis žrtev vojne in revolucije nam pove, da je bilo več žrtev tam, kjer je divjala državljanska vojna. Tako je bilo na območju Ljubljanske province kar 9,5 odstotka smrtnih žrtev med prebivalstvom. Ponekod je bilo mrtvih celo dvakrat več. V občini Sv. Vid pri Cerknici jih je bilo od 988 prebivalcev mrtvih kar 215 ali 21,7 odstotka prebivalstva, v občini Begunje pri Cerknici pa je bilo od 1776 prebivalcev smrtnih žrtev 329 ali 18,5 odstotka prebivalstva (Okoliš 1996).

Drug podatek nam pove, da je bilo v jedrnem območju državljanske vojne med vojaškimi žrtvami več vojakov protikomunističnih enot kakor vojakov partizanske vojske. Podatki o tem, da je mnogo partizanov iz drugih pokrajin izgubilo življenje na Dolenjskem in na Notranjskem, in o tem, da so primorske, gorenjske in štajerske mobilizirance množično pošiljali kot okrepitve v boj proti protikomunističnim enotam na Notranjsko in na Dolenjsko, nam govore o tem, kako so komunisti mobilizirali celo Slovenijo, da bi premagali središče protikomunističnega upora v Ljubljanski provinci. Ker jim med vojno to ni uspelo, so se po vojni znesli nad vojnimi ujetniki.

Po vojni so na območju Ljubljanske province pobili toliko moških, mnogo nosilcev protikomunističnega upora pa je pobegnilo v tujino, da tam protikomunističnega upora po vojni skoraj ni bilo čutiti. Težišče upora se je takrat preneslo na Štajersko in v Prekmurje, kjer so se upirali predvsem kmetje.

11. Genocid kot socialna smrt

Razvrščanje dogodkov v času in prostoru nam odkrije, kako se žrtvam zaradi logike državljanske vojne in razrednega boja, pa tudi zaradi logike kolektivnega kaznovanja travmatski dogodki vrstijo v sosledju umor – rop – preganjanje – diskriminiranje in drugo. Skupaj s temi sosledji nastopajo nepredstavljive travmatske koncentracije, katerih posledice segajo vse do današnjega dne.

Čeprav smo obravnavali le nekaj tematskih polj in še ta le delno, nas ugotovljeno opozarja, da je obseg vprašanj in problemov izjemen. Pomembno področje prihodnjih raziskav si lahko najbolj nazorno predstavljamo z indikativno tabelo o Lemkinovi razširjeni zasnovi genocida in ob umestitvi titoizma vanj (tabela 28), ki ponazarja stališče Bojana Žalca o genocidu kot socialni smrti (Žalec 2013).

Družbeno okolje – zgodovinsko	Fašizem, nacionalsocializem, stalinizem, titoizem, železna zavesa in informburo
Pogoji, ki vodijo v genocid	
Fanatizem (verski, rasni)	Leninizem – stalinizem
Iredentizem (nacionalne težnje)	Nacionalni komunizem
Socialna ali politična kriza in sprememba	Vojna, revolucija, protirevolucija, državljanska vojna
Ekonomsko izčrpanja (npr. suženjstvo)	Razredni boj
Kolonialno širjenje ali vojaško podjarmljenje	Svetovna proletarska revolucija
Dosegljivost žrtev	Totalitarizem, državni terorizem, policijska država
Razvoj genocidnih vrednot v skupini, ki izvaja genocid (zaničevanje tujcev itd.)	Ofenzive proti notranjim in zunanjim sovražnikom
Dejavniki, ki slabijo žrtve	Ne poznajo agresorja, kolaboracija
Metode in tehnike genocida	
Telesne	
Masaker in pohabljanje	Zunajsodni in sodni umori, mučenje
Odvzem prehrane (stradanje, izpostavljanje nevarnosti itd. – pogosto z deportacijo)	Zapori, taborišča, obvezna oddaja
Suženjstvo – izpostavljanje smrti	Suženjsko delo
Biološke	
Ločitev družin	Politična emigracija, zaporniki, svojci žrtev titoizma
Sterilizacija	
Uničenje zarodkov	Splav
Kulturne	
Oskrumba in uničenje kulturnih simbolov (knjige, umetnine, verske relikvije itd.)	Gradovi, verski objekti, knjige, boj proti veri in Cerkvi
Plenjenje	Konfiskacije, sekvestracije, nacionalizacije
Uničenje kulturnega vodstva	Umori, zrežirani sodni procesi, politično-policijski pregoni

Uničenje kulturnih centrov (mesta, cerkve, samostani, šole, knjižnice)	Proletarizacija, ateizacija, industrializacija
Prepoved kulturnih aktivnosti ali vedenjskih vzorcev	Tabuji titoizma, boj proti veri in Cerkvi, proti oligi in omiki
Nasilne spreobrnitve	Da
Moralni propad	Korupcija, privilegiji novega razreda
Genocid – odgovornost	
Naklep	Da
Motivacija	Da
Demoralizacija	Da
Odnos do žrtev	Da
Nasprotovanje genocidu v skupini, ki izvaja genocid	Ne
Propaganda – racionalizacija zločina	
Sklicevanje na splošno prepričanje in nestrpnost; sejanje razprtij (deli in vladaj!)	Da
Napačen prikaz in prevara	Da
Zastraševanje	Da
Odgovornost žrtev	
Aktivna	
Podložnost; politična podrejenost	Da
Pobeg (samomor, skrivanje itd.); asimilacija	Da
Prikrivanje; upor	Da
Emigracija (načrtovana); demoralizacija	Da
Pasivna (čustvena, razumska)	
Teror	Da
Razumevanje genocidneža in njegovih zločinov	Da
Odgovornost zunanjih skupin	
Nasprotovanje genocidu	Da
Brezbrižnost do zunanjih skupin	Britanska prevara v Vetrinju, SZ kot agresor
Opravičevanje zunanjih skupin	Da
Sodelovanje v zunanjih skupinah	Da
Demoralizacija (izkoriščanje genocidnega položaja)	Da
V strahu kot možna žrtev	Da
Posledice	
Kulturne izgube	Da
Spremembe prebivalstva	Da
Gospodarski nered	Da
Materialno in moralno poslabšanje	Da
Politične posledice	Da
Družbene in kulturne posledice	Da

Tabela 1: Lemkinov razširjeni koncept genocida (Docker 2008) in umestitev titoizma vanj

12. Prihodnost zgodovine zločinov titoizma

O b raziskavi arhiva Komisije in med predstavitvijo izbranih vsebin se zavemo: zgodovinski obseg zločinske dediščine titoizma je tolikšen, da še nimamo pregleda niti nad količinskimi obsegi in razmerji. Še manj lahko napovemo vsa možna raznolika vprašanja, ki jih spodbujajo metode kakovostnega raziskovanja.

Za načrtovanje nadaljnjih raziskav je bistveno pomembno zavedanje odgovornosti, ki nam jih tovrstno raziskovanje nalaga. Z njim vstopamo v številne še nerazrešene odnose, tako znotraj Slovenije kakor mednarodno. Eden takšnih je odnos slovenske družbe do nepokopanih žrtev titoizma; še vedno sproža številna nasprotja med varuhi tabujev nad tem zločinom in tistimi, ki odkrivajo resnico, obsojajo zločince in sočustvujejo z žrtvami.

V te odnose vstopamo tudi z raziskavo usod v arhivu Komisije, saj so najštevilnejši med vlagatelji zahtevkov na Komisijo prav sorodniki žrtev množičnih povojnih zunajsodnih umorov. Številni med njimi ne vedo, kje in kako so bili umorjeni njihovi najbližji. Odkrivanje bolečin svojcev nepokopanih žrtev je poziv odgovornim, da podprejo nadaljevanje raziskav in urejanja grobišč z ustrezno mnenjsko in pro-računsko podporo. Prav tako se ob odkrivanju zapletenih in travmatičnih odnosov med živimi in mrtvimi zavemo, kako pomembno je, da pri raziskavi prikritih morišč in grobišč sodeluje država z organi pregona in s sodstvom. Enako ključno je, da se v raziskavah povezujejo različne stroke: pravniki, kriminalisti, zgodovinarji, arheologi, antropologi, sodni medicinci, varuhi dediščine in muzealci. Vsi dejavniki, ki so do žrtev in do njihovih svojcev dobronamerni, delujejo pod skupnim imenomalcem, da je vračanje človeškega dostojanstva mrtvim tudi vračanje človeškega dostojanstva njihovim svojcem in družbi v celoti.

Izredna zapletenost v tej raziskavi obravnavanih vsebin kaže tudi, da odkrivanje zločinov in posledic zločinskega delovanja titoizma, pa tudi različnih oblik upora proti njemu zahteva vključevanje in sodelovanje najrazličnejših strok.

Vsa ta spoznanja z različnih strokovnih zornih kotov so lahko izhodišče za vstop teh vsebin v javnost, v razpravo in v mnenjske in politične razprave. S tem spodbujajo ključne tranzicijske spremembe, od katerih je odvisno, ali se bo slovenska tranzicija iz nasilne in konfliktna preteklosti uspešno sklenila s prehodom v nenasilno in strpno sožitje.

Slovenska država in politika še nista bili zmožni z dejanji zakonodajne, izvršne in sodne oblasti sprejeti državotvornih odločitev, s katerimi bi obsodili zločine titoizma. Procesi tranzicijske pravičnosti potekajo v nenehnih spopadih med titofilnimi političnimi silami, ki zavirajo obsodbo zločinov in zločincev ter preprečujejo, da bi žrtve dobile ustrezno odškodnino, in tistimi, ki kritično obsojajo zločine titoizma in njihovo uničevalno dediščino, sočustvujejo z žrtvami in jim pomagajo.

V tem procesu imajo pomembno vlogo tudi številni drugi dejavniki, od umetnosti in medijev do raznih ustanov in pobud civilne družbe. Zlasti v civilni družbi se odpirajo številne možnosti za razvoj strokovnih, političnih in civilnodruženih pobud in delovanj. Omenimo, da država sama v sedanji krizi in ob sedanjih raz-

merjih moči ne bo zmogla urediti prikritih morišč in grobišč, zato so pomembni pozivi in pozitivni odzivi občin, župnij, ustanov civilne družbe in državljanov k temu, da sami prispevajo k odkrivanju in urejanju prikritih množičnih grobišč.

Slovenska izkušnja je mednarodno zanimiva in mednarodnim javnostim velja ponuditi čimveč različnih podatkov in prevodov in jo seznanjati s položajem v Sloveniji. Prav tako naj v slovensko okolje vstopi čimveč različnih mednarodnih vsebin in načinov delovanja. Poznamo različne strokovne pristope k raziskavi dogajanja v primerljivih okoliščinah, predvsem pa vemo za upoštevanje evropskih usmeritev pri soočanju z zločinsko dediščino totalitarnih režimov. Pri preseganju pogosto pretiranega samopomilovanja in neprimerne poudarjanja domnevne slovenske enkratnosti in neponovljivosti nam lahko pomaga spoznavanje izkušenj družb s podobnimi skrajnimi zgodovinskimi bremenami tako v Evropi kakor na drugih celinah.

Prav v območju Alpe-Jadran, ki je po razpadu habsburške monarhije od leta 1918 izredno obremenjeno s skrajnimi izbruhi nasilja, s pregretimi nacionalizmi in s tremi totalitarizmi, nam tovrstna izmenjava podatkov in izkušenj ponuja možnost za vzpostavitev zavezništev, ki proti nasilju in nestrpnosti uveljavljajo nenasilje in strpnost.

Posebno stičišče in žarišče družbenega presnavljanja zgodovine so spominski dnevi in obletnice. Svet in z njim tudi Slovenija z letom 2014 vstopa v nekajletno spraševanje o pomembnih zgodovinskih prelomih 20. stoletja. Za slovensko okolje so v naslednjih letih posebej pomembne obletnice 2014 – stoletnica začetka prve svetovne vojne in petindvajsetletnica ustanovitve Demosa, 2015 – stoletnica začetka bojev na soški fronti, sedemdesetletnica konca druge svetovne vojne, množičnih zunajsodnih povojnih umorov in prihoda totalitarnega titoizma na oblast, petindvajsetletnica prvih demokratičnih volitev in zmage Demosa ter plebiscita o samostojnosti Slovenije, 2016 – petindvajsetletnica nastanka samostojne, demokratične Republike Slovenije in vojne za obrambo Republike Slovenije, 2017 – stoletnica konca bojev na soški fronti, 2018 – stoletnica konca prve svetovne vojne in nastanka prve slovenske vlade. Ob vseh teh obletnicah se ponujajo številne priložnosti za državo, strokovne elite, civilno družbo in za druge dejavnike, da preoblikujejo kolektivni spomin in utrdijo Slovenijo kot demokratično, pravno, na spoštovanju človekovih pravic temelječo državo.

Obletniško obeleževanje zajema številne ravni države, politike, vzgoje in izobraževanja, oblikovanja spominske krajine, znanosti, umetnosti in mednarodnih odnosov, predvsem pa daje številne priložnosti za usposabljanje v enakopravnem, svobodnem in ustvarjalnem dialogu.

S prispodobo bi tovrstno presnovo slovenske družbe označil z geslom: Miti in tabuji padajo – učimo se dialoga. Prav izkušnje žrtev titoizma, ki so zbrane v arhivu Komisije, in tudi tisto, kar moramo še bolj celovito spoznati, ovrednotiti in kritično presoditi, nas prepričajo, da sta za uspešno slovensko tranzicijo potrebni prenovljeno medsebojno spoštovanje in sporazumevanje.

Točka obrata od slavljenja nasilne revolucije k spoštovanju mučencev in junakov nenasilja je odločitev za raziskovanje in priznavanje različnih oblik odpora proti

titoizmu. Junaštvo žrtev titoizma lahko dojamemo šele, ko začnemo dojemati njihovo uporništvost. To se je začelo že z bojem za obstanek, ki se je izražal zlasti v tem, da so morali ti ljudje, pogosto brez krivde krivi, dolga leta prenašati krivice in da so kljub temu mnogi v tem tragičnem trpljenju ohranili svojo vero, dobro voljo in zdravo pamet. Prav tako nam arhiv Komisije daje vpogled tudi v številne druge oblike uporništvost strahovladi, ki zaslužijo pozornost in spoštovanje. Ti junaki ne nasilja so zgled za prihodnost.

Pomembni pogoj za družbeno spremembo je soglasje glede tega, kaj je prav in kaj je narobe, kaj je res in kaj ni res. Tovrstno razpravljanje odkriva, kaj od tistega, kar prihaja novega, se ne ujema s tistim, v kar so nas prepričevali doslej. V teh spremembah sta navzoča tako prepričanje, da po starem ne gre več naprej, kakor tudi zadrega, kako se začeti pogovarjati na novo, kako preprečiti izključevanje in omogočiti vključevanje, kako se izogniti spopadanju in razvijati sporazumevanje. To ni kaka morda navidezna zunanja pomiritev, ki bi bila bolj podobna pogrebne-mu miru, ampak nemir, ki nagovarja razum in srce, ki nas postavlja pred izbiro, da opredelimo, kaj je etični minimum, pod katerega ne smemo.

To je pogovor o prihodnosti, saj nezdravljene, nepresežene bolečine duše posegajo v slehernikov jutri.

Reference

- Anušauskas, Arvydas. 2006. *The Anti-Soviet Resistance in the Baltic States*. Vilnius: Pasauli-ni apie mus.
- Arhiv Komisije Vlade RS za izvajanje Zakona o popravni krivic. Ministrstvo za pravosodje.
- Blumenwitz, Dieter. 2005. *Okupacija in revolucija v Sloveniji (1941–1946): mednarodnopravna študija*. Celovec: Mohorjeva založba.
- Boling, Patricia. 1996. *Privacy and the Politics of Intimate Life*. New York: Cornell University Press.
- Dežman, Jože. 2001. Niso se predali: preživetvena trma gorenjske generacije 1916–1926. V: Mar-jan Žnidarič, Jože Dežman in Ludvik Puklavec, ur. *Nemška mobilizacija Slovencev v drugi svetovni vojni*, 155–541. Celje: Zveza društev mobilizira-nih Slovencev v nemško vojsko 1941–1945.
- . 2004a. *Moč preživetja: sprava z umorjenimi starši*. Celovec: Mohorjeva založba.
- . 2004b. Čas terorizmov in čas spraševanja vesti. V: *Zbornik žrtev 2. svetovne vojne v občini Kamnik*, 150–174. 2. popravljena in dopolnjena izdaja. Kamnik: Občina Kamnik.
- . 2005. *S spravno ljubeznijo iz rdeče ledene dobe*. Celovec: Mohorjeva založba.
- . 2007a. *Slovenija 1945–1960*. Celovec: Mo-horjeva založba.
- . 2007b. Spravni temelji osamosvojitve in demokratizacije Slovenije ali kje je meja med Slovenijo in Srebrenico? *Studia Historica Slove-nica*, št. 1/2:365–392.
- . 2008. Tranzicijska pravičnost. V: *Poročilo Komisije Vlade Republike Slovenije za reševanje vprašanj prikritih grobišč: 2005–2008*, 251–431. Ljubljana: Družina.
- . 2009a. *Huda jama: možnosti muzeološke predstavitve: [k tretjemu ponatisu Poročila Komisije Vlade RS za reševanje vprašanj prikritih grobišč v mandatu 2005–2008] = Huda jama (Cave of evil): possibilities of museological presentation: [for the third reprint of the Re-port of the Government of the Republic of Slovenia for solving the issue of concealed burial sites in the 2005–2008 mandate]*. Lju-bljana: Družina.
- . 2009b. *Hudo zlo iz Hudih jam: [k ponatisu Poročila Komisije Vlade RS za reševanje vprašanj prikritih grobišč v mandatu 2005–2008] = Terrible evil from Caves of Evil: [appendix to the reprint of the Report of the Committee of the Government of Slovenia for resolving the issue of concealed burial sites in the 2005–2008 mandate]*. Ljubljana: Družina.
- . 2009c. Ultraroza Sybyryanensis. <http://dezman.blog.si/2009/09/12/> (pridoblje-no 11. 2. 2014).

- . 2011. Tabuizacija in detabuizacija. V: *Resnica in sočutje: prispevki k črni knjigi titoizma: poročilo 3; poročilo Komisije Vlade RS za reševanje vprašanj prikritih grobišč 2009–2011*, 131–248. Ljubljana: Družina.
- . 2012. Pozabljena dediščina nemške manjšine v Sloveniji. V: Mateja Čoh in Neža Strajnar, ur. *Represivne metode totalitarnih režimov: zbornik prispevkov z mednarodnega znanstvenega posveta, Maribor, 9.–10. maj 2012*, 203–215. Totalitarizmi – vprašanja in izzivi 2. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.
- . 2014. Režimi prisilnega dela v Hitlerjevi Nemčiji, Stalinovi Sovjetski zvezi in Titovi Jugoslaviji. V: Peter Jambreč, ur. *Slovenska kazenska taborišča za prisilno delo žensk 1949–1950*. V tisku.
- Docker, John.** 2008. *The Origins of Violence: Religion, History and Genocide*. London: Pluto Press.
- Dornik Šubelj, Ljuba.** 2013. *Ozna in prevzem oblasti 1944–1946*. Ljubljana: Modrijan.
- Ferenc, Mitja, Mehmedalija Alić in Pavel Jamnik.** 2011. *Huda jama: skrito za enajstimi pregradami; poročilo 2*. Ljubljana: Družina.
- Ferenc, Mitja.** 2013. *Huda jama (grave pit): coal mine mass massacre (May, June 1945)*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Ferenc, Tone.** 1985. *Ljudska oblast na Slovenskem: 1941–1945. Zv. 2, Narod si bo pisal sodbo sam*. Ljubljana: Borec in Partizanska knjiga.
- . 1987. *Ljudska oblast na Slovenskem: 1941–1945. Zv. 1, Država v državi*. Ljubljana: Borec in Partizanska knjiga.
- . 1991. *Ljudska oblast na Slovenskem: 1941–1945. Zv. 3, Mi volimo*. Ljubljana: Mladika.
- Jamnik, Pavel.** 2011. Zakaj »sprava«, o kakršni govorimo že dvajset let, ni mogoča? V: *Resnica in sočutje: prispevki k črni knjigi titoizma; poročilo 3; poročilo Komisije Vlade RS za reševanje vprašanj prikritih grobišč 2009–2011*, 71–120. Ljubljana: Družina.
- Mikola, Milko.** 2012. *Rdeče nasilje: represija v Sloveniji po letu 1945*. Celje: Mohorjeva družba.
- Možina, Jože, režija.** 2004. *Zamolčani – moč preživetja*. Ljubljana: RTV Slovenija, Izobraževalni program.
- Napast, Jelka.** 1980. »Tito, jaz te imam tako rad. Ali imaš tudi ti mene?« V: *Tito pri nas*, 15–16. Radovljica: Skupščina občine Radovljica.
- Okoliš, Stane.** 1996. *Žrtve druge svetovne vojne na ozemju Notranjskem: gradivo Komisije za raziskavo poveljnih množičnih pobojev, pravno dvomljivih procesov in drugih nepravilnosti občine Cerknica*. Ljubljana - Grosuplje: Partner graf.
- Polak, Bojan.** 1993. Pričevanja o poveljnih pobojih A. Povzetki magnetogramov sej preiskovalne komisije A71. V: Vmesno poročilo Preiskovalne komisije o raziskovanju poveljnih množičnih pobojev, pravno dvomljivih procesov in drugih tovrstnih nepravilnosti, 5. seja, 30. novembra.
- Popis družin, ki jim titoizem pobije štiri ali več družinskih članov, sestavljen iz različnih virov in podatkov iz arhiva Komisije Vlade RS za izvajanje Zakona o popravu krivic.** Popisal Jože Dežman. Datoteka pri avtorju.
- Prva obravnava Zakona o popravu krivic.** 1994. Državni zbor RS, magnetogram seje z dne 20. aprila 1994.
- Ribičič Mitja na zaslišanju pred Pučnikovo komisijo.** Oktobar 1994. <http://www.youtube.com/watch?v=R40k6EFi49c&list=PLFE08D04A73527AE1> (pridobljeno 8. 2. 2013).
- Roter, Zdenko.** 2013. *Padle maske*. Ljubljana: Sever&Sever.
- Sajovic, Kaja.** 2013. Odhajajoči Mussomeli: »V ZDA se politiki pretvarjajo, da se sovražijo, vaši pa se zares sovražijo.« Pogovor z Josephom Mussomelijem. MMC, 3. 7. http://www.rtvsl.si/mmc-priporoca/odhajajoci-mussomeli-v-zda-se-politiki-pretvarjajo-da-se-sovrazijo-vasi-pa-se-zares-sovrazijo/312243_2013 (pridobljeno 13. 2. 2014).
- Šnuderl, Makso.** 1949. *Dokumenti o razvoju ljudske oblasti v Sloveniji*. Ljubljana: Uradni list Republike Slovenije.
- Zavadlav, Zdenko.** 1990. *Iz dnevnih zapisov mariborskega oznovca: (izbrani listi)*. Del 1, Leto 1945. Maribor: Založba za alternativno teorijo.
- . 2005. *Sužnjeposestniško kapitalistično gospodarstvo Udbe za Slovenijo: prispevki za raziskovanje*. Ljubljana: samozaložba.
- Žajdela, Ivo.** 1990. Beg izpred jame smrti. *Demonkacija*, 25. 9.
- . 1996. *Zasuta usta: začetek komunistične revolucije v Sloveniji leta 1941 in 1942*. Ljubljana: samozaložba.
- Žalec, Bojan.** 2013. Genocide as social death: a comparative conceptual analysis. *Anthropological notebooks*, št. 2: 57–74.

Razprave

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 74 (2014) 4, 639—660

UDK: 27-185.5

Besedilo prejeto: 9/2014; sprejeto: 12/2014

*Gregory J. Semeniuk***The Soteriology of Hans Urs von Balthasar**

Abstract: This article examines the soteriology of Hans Urs von Balthasar. It was originally chapter one of my dissertation on the subject of Balthasar's biblical theology of sacrifice. In the larger work, I argue that Balthasar appropriates both the cultic and prophetic material of Scripture. My method is to trace Balthasar's theological aesthetics and contemporary biblical exegesis. The larger study advances the understanding of Balthasar's soteriology by showing its relationship to the OT cultic liturgy, on the one hand, and presenting sacrifice as the service rendered to God by humankind in creation. In this article I briefly present Balthasar's soteriology. I presuppose Balthasar's biblical hermeneutic for interpreting the divine and human relationship on the basis of glory. In the revelation of the glory of Christ, the Father communicates his Spirit and Word and empowers humankind's participation in the Trinity. According to Balthasar, the true sacrifice of Jesus Christ is a Trinitarian event of the exchange of mutual self-emptying love between the Father and Son. The Incarnation places Jesus at the center of the drama of sinner's loss of glory, on the one hand; and human being's role in creation as sharer in God's glory, on the other. By common agreement of the persons of the Trinity, the Son is sent on mission to redeem humanity from sin and death. Jesus' sacrifice, inclusive of the sinner's reality, transcends the sinner's 'No', and reveals the Father's glory. Balthasar's soteriology, however, is best understood by humankind's participation in the cosmic liturgy, creation.

Keywords: Salvation, sacrifice, priesthood, Balthasar, paschal mystery, atonement

Povzetek: **Soteriologija Hansa Ursa von Balthasarja**

Članek obravnava soteriologijo Hansa Ursa von Balthasarja. Izvorno je bil prvo poglavje moje disertacije o Balthasarjevi biblični teologiji žrtvovanja. V svoji disertaciji ugotavljam, da Balthasar sprejema tako kultni kot preroški material Svetega pisma. Moja metoda je, da raziskujem Balthasarjevo teološko estetiko in sodobno biblično eksegezo. Moja disertacija prispeva k razumevanju Balthasarjeve soteriologije tako, da na eni strani pokaže njen odnos do starozavezne kultne teologije, na drugi strani pa predstavi žrtvovanje kot način, kako človeštvo v stvarjenju služi Bogu. V tem članku kratko predstavim Balthasarjevo soteriologijo. Predpostavljam Balthasarjevo biblično hermenevtiko za razlago Božjega in človeškega odnosa na osnovi slave. V razodetju Kristusove slave Oče

sporoča svojega Duha in Besedo ter omogoča udeležbo človeštva v Trojici. Po Balthasarjevem mnenju je pravo Kristusovo žrtvovanje trinitaren dogodek izmenjave medsebojne samoizpraznjujoče ljubezni med Očetom in Sinom. Utelešenje na eni strani postavlja Jezusa v središče dramatične grešnikove izgube slave in na drugi strani govori o vlogi človeškega bitja v stvarjenju kot deležnika Božje slave. Po medsebojnem sporazumu oseb v Trojici je Sin poslan, da odreši človeštvo greha in smrti. Jezusova žrtev vključno z grešnikovo resničnostjo presega grešnikov »ne« in razodeva Očetovo slavo. Balthasarjevo soteriologijo pa najbolje razumemo prek udeležbe človeštva v kozmični liturgiji, stvarjenju.

Ključne besede: odrešenje, žrtvovanje, duhovništvo, Balthasar, pashalna skrivnost, sprava

According to Balthasar, the sacrifice of Christ upon the cross is a sin offering (*Sündopfer*).¹ Jesus Christ reconciles humankind with God, by removing sin, restoring God's justice, fulfilling the Father's will, and revealing a way to the Father.² Balthasar shows how the sacrifice of Jesus Christ resolves the question of the sinner's hope of salvation given the realities of lost agency and limits for relationship with God (GL 6, 102–103; MP, 12–13). Jesus Christ enacts the drama of the encounter of human and divine freedom, revealing a definitive glory for incorporating sinners into Trinitarian love (GL 7, 304–305; TD 4, 317). Balthasar finds in the OT cultic liturgy of Israel a similar drama being enacted, wherein God's glory confronts sinners and invites them to transcend the limits of sin and death (GL 6, 168; GL 7, 315). Balthasar integrates the liturgical and cultic material from the Bible within a distinctive Christo-Trinitarian rendering of the Paschal Mystery. He reflects in his soteriology the drama of Jesus' approach to the Father, as substitute for sinners, judged, and offered up 'for us' (TD 4, 317). The Paschal Mystery also concerns the saving action of the Father as revealed in the Son, who represents the fullness of the Father's glory in creation (Hebrews 1:3) (TD 4, 317; Birot 1997, 262–265).³ The glory revealed in Jesus Christ is a participative reality for life in the Trinity (GL 6, 12–14; GL 7, 303; Papanikolau 2003, 50–52).

I propose to present a concise exposition of Balthasar's soteriology. This article is divided into two sections with their proper subsections. The first section develops the true sacrifice from the side of Christology; the second develops that of saving action from the side of Trinitarian theology. In the latter section, I will make explicit Balthasar's use of Trinitarian inversion — a term coined by him in order to account for the common action of the Trinity in the work of salvation (TD 4,

¹ MP, 136–141; GL 7, 34–37, 50, 204–211, 214, 216–218, 223, 230, 390, 397; GL 6, 166, 223, 296–297, 302–305, 391, 397–401, 410–411; Birot, 1997, 264.

² Clifford and Anatolios 2005, 741; Daly 2009, 102–109; Hofius 2004, 173; Howsare 2009, 115; Lösel 2004, 166; Nelson 2003, 251–252; Pitstick 2007, 310; Schumacher 1999, 58–59, 69–70; Schwager 1987, 183–200; Waldstein 1984, 23; Young 1975, 11–12, 94–100; Štrukelj 2002; 2004; 2012.

³ Bible quotes are taken from The HarperCollins Study Bible: New Revised Standard Version with Apocryphal/Deuterocanonical Books (San Francisco: HarperCollins, 1993).

335; Oakes 2005, 289–299; TD 3, 183–185). In his account of the Triduum, Balthasar integrates the Descent into a theology of sacrifice by showing what it meant for one of the Trinity to have suffered the fate of sinner, the abandonment of death in Hell, and the resurrection from the dead (Hunt 1997, 58, 65; Saward 1990, 9). In the last sub-section, Balthasar's soteriology is interpreted as participation in the cosmic liturgy of the renewed creation. Finally, the conclusion discusses how Balthasar's biblical theology both uses and transcends cultic sacrifice by incorporating the prophetic form of sacrifice.

1. The True Sacrifice

1.1 The Incarnation

In the Christ event, God's Word descended into the covenant relationship (John 1:14–18). God himself would fulfill human freedom and receive it to himself in the person and mission of the Son. *The true sacrifice is God's act of grace in both the openness and obedience of Jesus' freedom that reveals the true human being as sinless and immortal.*⁴ Implied in this statement is the doctrine of the Incarnation, at which time the Father's own reality of self-emptying love is brought to expression in the freedom of Jesus. The Incarnation represents the Son's entrance into the 'space' (*Raum*) granted by God to humanity in creation. God's own covenant righteousness, therefore, takes on human form by associating itself substantially in the freedom of the Son. God's justification of the image is the effect of the 'active word' (*dabar*) of God to shape human beings according to the truth of the image. However, the fullness of God's righteousness is represented »in the personal union of the *Logos* with the man Jesus ...« (Nichols 1998, 215). Yet the freedom of Jesus remains open to the justifying word of the Father. The essential openness of the Son's human freedom must be fulfilled by grace. If the saving action is to assist sinners it must work its liberation from within the limits of sin and death. The Incarnation, therefore, is directed to the self-offering of Christ upon the cross (GL 7, 212). In the encounter with the living God at the moment of death Jesus' freedom will be judged and accepted as the Father's own reality.

1.2 Jesus as Representative of the Father's Righteousness

In considering the true sacrifice we must consider both the openness and obedience of Jesus' freedom in relationship to the Father. Sacrifice as a response

⁴ This statement represents one of six aspects of Balthasar's biblical theology of sacrifice, specifically, no. 4 below. The six features are as follows, (1) Sacrifice is God's act of grace in human freedom occasioned by the human being's obedient response to God's justifying word. (2) Sacrifice is God's act of grace in human freedom, constituting the human being's openness to the encounter with God in the liturgy. (3) The sacrifice of the righteous representative reveals God's glory. (4) The true sacrifice is God's act of grace in both the openness and obedience of Jesus' freedom that reveals the true human being as sinless and immortal. (5) The sacrifice of Christ is a Trinitarian act revealing the Father's glory in the freedom of the Son, granting access to the Spirit. (6) Jesus' sacrifice is God's act of grace in human freedom that fulfills the original covenant.

to God's word realizes the covenant reality, namely, by the mutual giving and receiving of God's self-emptying love (grace). The basis of sacrifice is the giving of God's 'word' (*Wort*) and its 'return' (*Antwort*). This dynamic relationship therefore presumes an openness that has as its source God's own spirit. This exceptional openness is an active dimension of Jesus' personhood as received in the Spirit. Balthasar describes Jesus' freedom as directed to the accomplishment of the Father's word (GL 7, 245; McIntosh 2004, 32). Balthasar describes the Son's openness to the Father as follows:

The unity lies in the transparenze of the one sent, who does not his own will, but the will of the one who sent him (Jn 6:38), who does not speak for himself, and accordingly does not seek his own glory, and precisely for this reason is 'true' (7:18), i.e. a word that is transparent to the one who is speaking: 'My teaching is not mine, but the teaching of the one who sent me' (7:16; 14:10. 24). But the synthesis which is before John's eyes comes about in the already present death of Jesus, in his 'being given up', 'falling into the earth', 'being raised up'. Everything points to 'the hour', and is already outlined on this basis. (GL 7, 142)

In the quote above, Balthasar interprets the 'transparenze' (*Transparenz*) of Jesus as the one who is 'sent from the Father' (*Gesendete vom Vater*). Jesus' openness establishes his relationship to the Father, and his obedience expresses who the Father is. Implied in this quote is Balthasar's Trinitarian theology based in both the unity of and distinction between the Father and Son. At times Balthasar interprets the Incarnation as the separation of the Son from the Father. Yet the word separation for Balthasar means that Jesus is on mission (Hunt 1997, 60). In the divine economy, according to Mark McIntosh, Jesus' identity in relationship to the Father is lived out in a common Trinitarian mission (McIntosh 2004, 31–32). And Nichols writes, » ... in bearing witness to God as a man, Jesus is what he expressed (God himself) but not whom he expresses (the Father) ... (Nichols 2007, 5).« At the Incarnation the Son assumes a true and integral human freedom that distinguishes him from the Father. Yet the freedom of the Son is lived in unity with the Father on account of the Son's obedience to the Father's word. For Balthasar, the Father's word is identical with both truth and love (GL 6, 54–55; 57–61; GL 7, 225–226; Davies 2004, 134–135). In addition, Jesus' sinlessness allows him to claim a reality that is equal to the Father. Implied in this statement is the divine gift of freedom given to humanity at the time of creation. Hence, the Son enters into the image of man at the Incarnation by the power of the Spirit to occupy and thus reveal the original openness to God's grace.

The word 'synthesis' (*Synthese*) has a soteriological meaning for Balthasar. Its meaning in German is similar to the English, namely, the coming together of parts so as to make a whole. However, Balthasar does not imply the Hegelian dialectic of two partial theses into a new and superior conception. Rather, Balthasar intends synthesis to express God's gift of freedom, on the one hand, and its fulfillment by grace on the other. Hence, God's glory in Jesus Christ is not a new truth but rather its definitive and absolute form (MP, 12–14). The soteriological implications of the synthesis of God's grace in human freedom can mean many different things for Balthasar, for example,

new creation, new covenant, recapitulation, righteousness, and communion.⁵ However, the meaning that best fits with the theology of sacrifice is reconciliation with God's righteousness (GL 7, 36). In addition, the synthesis of human freedom with God's righteousness results in the union of will. This reconciliation of human and divine freedom takes place in the already present death of Jesus with respect to the mission which he receives from the Father (TD 5, 251). For the human being, Jesus, it means the fulfillment of his mission as one 'being given up' (*Dahingegebensein*).

It is significant for Balthasar's theology of sacrifice that Jesus' active obedience is the basis of his righteousness (GL 7, 93–94; 160–161; 244–245). According to Balthasar, sacrifice describes the dynamic of freedom that underlies Jesus' representation. It is helpful to recall the dynamic of sacrifice as experienced by the prophets and then to compare the OT prophet to Jesus. My comparison of the representation of the biblical prophet and Jesus will consider three points: the relation to God's word; the impact of God's word upon the representative; and the righteousness embodied by each.

First, the prophet had an experience of God's glory, was 'expropriated' (*expropriert*) by God's spirit, given God's word, and then responded to God's word by obedience. The expropriation by the divine spirit came about through a spiritual death. In the divine action God makes the prophet his 'instrument' (*Werkzeug*) for speaking his word and enacting his righteousness before the people. God's action through the prophet is extended in the prophet's fidelity to his mission. The righteous representatives, however, always pointed to God's word as independent of themselves. In the case of Jesus' righteousness, a similar dynamic of sacrifice is implied with respect to his reverence for the Father (John 4:34; 5:30). We saw above that Jesus' union with the Father involved a 'death' (*Tod*) through the acceptance of his Spirit-led mission. Nichols writes about Jesus' exercise of his human freedom: » ... it is the God-man's allowing the Holy Spirit to mediate to him moment by moment the Father's will.« (Nichols 1998, 151) Jesus' willingness to be led by the Spirit establishes God's incomprehensible freedom as the openness of his human freedom.

Second, the biblical prophet possessed the Spirit to the limits of their openness as determined by sin and death. Jesus in his person represents the Father's word in the immediacy of his own person (Waldstein 1984, 23). Balthasar writes,

But whereas in the case of the prophet, the fulfilment of the Word that is uttered through him lies with God and remains independent of the person of the prophet himself, the claim that Jesus makes, to be the present Word of God in judgment, refuses to permit such a distancing: the future of God, into which Jesus leads the poor and the sinners, must finally lie in him himself. And what other absolute future has a man to offer than his own death? (GL 7, 139)

The biblical prophet spoke of God's 'word' (*Wort*) and its 'fulfillment' (*Erfüllung*) as independent (*unabhängig*) of them and to which all were called to respond.

⁵ I have identified the following soteriological themes in Balthasar's writings: new creation (GL 7, 96); new covenant (GL 7, 36); recapitulation (GL 7, 55; 62; 78); righteousness (GL 7, 94; 205); communion (GL 7, 97).

However, Jesus' active obedience in the openness of the Spirit means that 'God's righteous word' (*Gottes gegenwärtiges Richterwort*) abides in him (132).

Third, Jesus' active obedience to the Father's word fulfills God's promise to reveal the final covenant righteousness. According to Israel's experience of the covenant, no one lived the fullness of the righteousness demanded by the covenant relationship. The covenant consisted of two unequal covenant partners, distinct as concerns their freedom, one divine and the other human. Human beings were completely dependent upon God to bring about the fulfillment of covenant righteousness. When we take into account the fact that sin eclipses openness to God's word, the covenant with Israel remained unfulfilled. Only in the new covenant, embodied in the person of Jesus Christ, is it possible to say that God supports both sides of the covenant relationship (34; 84–87). Jesus' living the covenant relationship is equivalent to stating that the Father's own righteousness abides in Jesus' freedom. Balthasar writes, »John [the Gospel-writer] explains Jesus' truth on the grounds of his sinlessness (8.46f.), of his selflessness that seeks only the Father's glory (5.41), of his transparency to the Father, which makes his testimony to the Father and the Father's testimony to him inseparably two-in-one (8.14ff.).« (GL 7, 125) In this quote the essential unity of Jesus with the Father is based in Jesus' 'transparency' (*Transparenz*) and 'self-surrendering' (*Selbslosigkeit*) to the Father. Further, the covenant righteousness of Jesus represents the Father's word. Because Jesus represents in himself the covenant reality (grace) in his freedom, he also is said to fulfill Israel's covenant (128–129).

1.3 Jesus' Experience of Time in Relationship to the Father

According to Balthasar, Jesus' life consists in two distinct yet related experiences of the Father's time. First, Christ's humanity allows for the experience of time as receptivity. This marks the first stage of Jesus' life and ministry up to the 'hour'. Second, the 'hour' of the Father's abandonment of Jesus consists in a 'break' (*Umbruch*) (GL 7, 168–170) at which time Jesus becomes the 'one being handed over' (*Dahingegebensein*). The question of time becomes esoteric unless it is rooted in Jesus' experience of relating to the Father. David Lauber notes that Balthasar develops his Christology in part on a mystical experience. St. John of the Cross, for example, records his experience of God's absence at which time the object of faith is shrouded in night (Lauber 2004, 105–107). The experience of seeking God nevertheless moves Jesus to seek God by the movement of the heart fired by love. Jesus' experience of time, however, is deeper, more expansive, and more mysterious on account of his Sonship. His experience of the night of abandonment, according to Balthasar, is infinite 'distance' from the Father and corresponding to 'timelessness' (*Zeitlosigkeit*) (GL 7, 224–225).

In the hour Jesus experiences the realm of eternity as both realized fulfillment and definitive end. These two experiences of time by Jesus are aspects of biblical time, namely, eschatological time of fulfillment and apocalyptic time proper to the end of history. On the one hand, eschatological time is the fulfillment of God's promises for history at some time determined by him. This is also related to the

prophetic ministry, namely, to await God's action so as to extend his justice for the renewal of the world. Balthasar writes, »The chronological time of Israel in history is 'filled' with the 'moments' (καιροί) of divine activity and speaking. ...« (GL 7, 164) As a member of Israel, Jesus enters into the immanent expectation of Israel. Indeed, according to the NT, the fulfillment of God's promise for history has been realized in the life of Jesus Christ. Through his representative Jesus Christ, the Father acts and speaks in a definitive way. Eternity too may enter into time as apocalyptic time, corresponding to God's definitive judgment of human freedom. God will act in history so as to bring a final resolution of history and the question of human freedom. Balthasar addresses the 'already' of Jesus' earthly presence with the fulfillment of God's promise to bring the world to perfection. Jesus manifests a radical receptivity to time, as given to him, in the 'chiming of the hours' (*Stundenschlag*) and in God's 'timetable' (*Stundenplan*). Jesus' experience of eternity is marked by obedience within the covenant reality opened up by the Spirit. By actively receiving the Father's grace Jesus' freedom is present to the Father's absolute reality, albeit, in the 'darkness' (*Finsternis*) of God's hiddenness. Balthasar, however, does not pass over earthly time because Jesus' presence in the world as 'light' (*Licht*) associates history with its 'immanent fulfillment' (*Naherwartung*). Balthasar identifies this break in John's theology of the 'hour' with the Father's abandonment of Jesus to the final judgment (Hayes 1990, 34).

In the economy and on mission Jesus represents the Son (departing light) who enters into God's darkness. What takes place inwardly in the 'hour' is the separation of light from darkness as the movement of departing light towards its opposite. Balthasar states that Jesus unites within himself both the fulfillment of time yet also its break, thus revealing in the economy a new action of God, marking the new Age – the opening to a heavenly world. Balthasar's choice of words, 'opening' (*Öffnung*) is meant to refer to the gift of the Spirit, that is, the extension of eternity into the temporal rather than a collapsing of the temporal into the eternal or its converse. Hence, the definitive gift of the Spirit marks the 'new age' (*neuen Äon*), wherein human beings retain their otherness and receive the transcendent object of faith in Jesus Christ.

1.4 Jesus as Substitute: Taking the Place of the Other

The representation of Jesus places him in solidarity with humanity that includes the notion of place-taking or 'substitution' (*Platztausch*). The Incarnation introduces a new kind of place-taking that is representative of all humankind. The *Logos* can represent all humanity because he is the archetype of the true human being. Although Jesus represents the true human being in both his relationship to the Father and to human beings he does so as 'Other'. Balthasar shows that three roles are assigned to Jesus in the sin offering, the roles of righteous representative, victim, and priest (GL 7, 34–35). Implicit in the role of representative is the free acceptance of a God-directed mission to bring about God the Father's saving action. Balthasar understands that essential (divine) self-emptying love grounds Jesus' Sonship as the Father's only begotten Son.

Yet, in the economy Jesus receives the gift of the Father's love as a human being by virtue of his experience of being led by the Spirit and responding to the Father's word (GL 7, 214). Balthasar's theology of mission, based in kenotic love of the Father, accounts for Jesus' personhood in relationship with the Father (McIntosh 2004, 34–35).

Balthasar shows that Jesus also takes upon himself the negative realities implied by his sharing in Israel's history and human freedom. The fullness of that sharing includes Jesus' substitutionary representation of sinners in their 'Godforsakenness' (*Gottverlassenheit*). Balthasar states that this deepest experience of Godforsakenness is predicated on Jesus' profound experience of 'union with God' (*Gottverbundenheit*). According to the inner logic of Balthasar's soteriology, love as desire or eros both encompasses and surpasses all experiences of separation from God's love (Davies 2004, 135). We will see below that the agency in the 'hour' belongs to the Father rather than to sinners. Jesus' place-taking of sinners includes what opposes God in the world, namely, the 'No' of the sinner. Balthasar notes that only 'true intimacy' (*wirkliche Intimität*) embraces the one who is furthest away, yet not by 'supreme power' (*Macht*) but rather by the 'complete powerlessness' (*Ohnmacht*) of radical solidarity. Inwardly the bond of love between the Father and Son, according to Balthasar, is maintained as eros (the Spirit) even though love's object, the Father, remains hidden.

1.5 The Dynamic of the True Sacrifice

The dynamic of the true sacrifice is two-fold: the Son glorifies the Father; and the Son's response to the Father's word in the hour will include the sinner in God's love. These two realities of Jesus' sacrifice are one self-communication of the Father's grace. Both dimensions of God's work of grace converge in the person of Jesus. Concerning the second point, the Father will ask Jesus to bring glory into the reality of the sinner's inglorious form of willful separation from God (Romans 3:23). At this point it is important to note that sin is not man's ultimate reality, but the enslavement of his freedom (James 5:20; Revelation 1:18). In the light of God's gift of freedom, sin is an exchange of God's glory for the role of a slave (Romans 1:23; 3:23). Sin also brings divine punishment for sin. Yet, the sinner's punishment is self-inflicted. Sin diminishes human agency and remains as guilt from which only God can deliver humankind.

Balthasar depicts Jesus' self-offering as divine judgment of human freedom. In the Bible, God's wrath is also related to the sinner's experience of alienation from God. In the drama of God's final judgment God's wrath expresses a dimension of God's righteousness. While God can only be righteous, a departure from righteousness by human beings has negative effects that are equated with God's wrath. Implied in the experience of sin is the theme of creation's dissolution in death. Because of the sinner's refusal of God's justifying word, creation ends in futility and with it so does human freedom (GL 6, 216). Despite sin and its consequences, Balthasar concludes that God's justice prevails over the sinner.

In the section above, I focused on Balthasar's soteriology from the perspective of his Christology. The key aspects of his soteriology were sacrifice, solidarity, and substitution. Finally, I showed how sacrifice is related to God's justice.

2. Sacrifice as a Trinitarian Act

2.1 Trinitarian Grounding of Jesus' Sacrifice

In the section above, I described the sacrifice of Jesus as the Father's act of grace in the freedom of Jesus, specifically, both in his openness of the Spirit and in his 'obedient response' to the Father's word. The true sacrifice of Christ was interpreted within a Trinitarian perspective and as God's glory encountering sinners. Another feature of Balthasar's biblical theology of sacrifice brings us to the Trinitarian grounding of the Christ event. *The sacrifice of Jesus is a Trinitarian act revealing the Father's glory in the freedom of the Son, granting access to the Spirit.* The sacrifice of Christ is not a new reality as concerns the person of Jesus Christ, as the only begotten Son of the Father. Rather, the sacrifice of Jesus presumes an original Trinitarian event of the immanent Trinity. According to Balthasar, the original event of the kenotic self-yielding and self-giving love is lived among the persons of the Trinity (GL 7, 225; Nichols 1990, 7–8). Anne Hunt writes,

Hence, in von Balthasar's theology the inner-trinitarian 'event' of self-giving and self-emptying love is the condition of the possibility of divine activity in kenotic events *ad extra*, containing within itself all the modalities of love—such as *kenosis*, abandonment, suffering, death, and descent—that appear in creation in the course of salvation history. This means that the kenotic form of Jesus Christ in the paschal mystery is not new or foreign to God but is, in fact, thoroughly consistent with this eternal supra-temporal 'event' of triune love. It is, indeed, the created form of what is always already in God. We meet this affirmation repeatedly in von Balthasar's work: all forms of *kenosis ad extra* are contained within the primal *kenosis ad intra*. The Father's generation of the Son represents the first *kenosis* and underpins all other forms of *kenosis*. It manifests the utter self-giving (*Selbsthingabe*) of the Father to the Son, a self-yielding surrender of divine being. The Son's self-giving to the Father in his death on a cross is already contained within this eternal procession: it is a modality of the Son's procession. The trinitarian processions are thus understood already to involve an interpersonal dynamic interaction within the godhead, the different modalities of which are then expressed in the economy—particularly in the paschal mystery when the separation of Father and Son is most extreme. (Hunt 1997, 61)

According to Balthasar's theology of sacrifice, the Christ event is also a Trinitarian event of the immanent Trinity. Jesus does not abandon his Trinitarian life during the time of his mission. The relationship of the Father and Son continues within the economy. Yet, in the economy the Trinitarian reality becomes incarnate in the hu-

man being, Jesus of Nazareth. The Trinitarian reality therefore is hidden within the human being. It is Jesus' mission to make the Father known to humankind. Further, Balthasar interprets the sacrifice of Christ from the reality of the sin offering. The sacrifice of Christ as a sin offering includes the Son's bearing of sin, his condemnation as a sinner, and his experience of Hell. The sin offering, however, concludes with the resurrection of Jesus from the dead and the gift of the Spirit for the expiation of sin. In addition, the sin offering of Jesus extends over the entire Triduum into the realm of eternity where Jesus meets with his final abandonment by the Father.⁶ At the completion of the Triduum, the resurrection of Jesus from among the dead is the Father's acceptance of Jesus as his own Word. The resurrection from death also marks the Son's return to the Father after completing his mission.

2.2 Trinitarian Inversion

By virtue of a 'Trinitarian inversion' (*trinitarischen Inversion*) the incarnate Son represents the life of the immanent Trinity in the economy of salvation (TD 4, 335). Balthasar defines Trinitarian inversion as follows:

What we have termed 'inversion' is ultimately the projection of the immanent Trinity onto the 'economic' plane, whereby the Son's 'correspondence' to the Father is articulated as 'obedience'. (TD 3, 191)

In the economy Jesus lives the self-emptying love that is the Trinitarian reality in his 'being-given-up' (*Hingabe*) and his active ascent to the Father's word (GL 7, 142). Balthasar presents the freedom of Jesus in such a way that the gift of freedom remains sinless as 'he who is handed-over' (*Preisgegebenseins*) by the Father (MP, 108, 107–112; GL 7, 225; TD 4, 326–327). The passive and active dimensions of Jesus' freedom are grounded, furthermore, within the Father's kenotic act of sending the Son on mission. The Father's sending of the Son creates, so to speak, the empty space for the Son's freedom. Yet, the Father's kenotic sending of the Son leaves the Father open to the Son's return from his mission. Significantly the Father's kenotic sending of the Son is his surrendering his own divinity to the Son. In the mission of the Son from the Father we anticipate the Son's own kenotic response, especially, at the time of the self-offering of the cross. In Balthasar's work, the *kenosis* of the Incarnation and that of the Son's mission in the self-offering of the cross describe a single trajectory (Saward 1990, 7–8). Hence, Jesus' mission represents the self-emptying love of the Father. Jesus' Spirit-inspired obedience to the Father's word enacts the Father's righteousness in the freedom of the Son. It is a righteousness that is itself transparent, and thus devoid of the self-glory that comes from grasping at divinity (Philippians 2:2–11) (GL 7, 98, 147).

In addition, Balthasar's assessment of Jesus' freedom admits to a simultaneous separation and unity. Here again, the immanent Trinity sets the parameters for Jesus' obedient response to the Father's word. Chapp writes,

⁶ The Triduum marks the period of three days: Good Friday (the self-offering of Jesus upon the cross); Holy Saturday (the Descent into Hell); Easter Sunday (the resurrection from the dead).

The trinitarian *hypostases* bear within their reciprocity both an infinite distance and opposition, and an infinite intimacy and presence to one another. The single divine nature is, therefore, 'subsistent' in an utterly non-static, non-univocal manner: God is 'One' as a dynamic relationship where infinite 'distance' coincides with infinite communion. (Chapp 2004, 18)

In the economy, the separation in unity is the freedom by which Jesus relates to the Father and to humankind. Within this Trinitarian reality of separation and unity, the Father will place upon Jesus the 'sins of the world' (*Sünden der Welt*) and the ultimate punishment for sin, namely, the punishment of death. Jesus' 'being-given-over' on mission includes for Balthasar all the possible ways of expressing love, even unto suffering, abandonment, and death (O'Hanlon 2007, 26–29). These realities of Jesus' human freedom and existence are not merely entered into by Jesus on the basis of his solidarity with sinners (GL 7, 222–225; Birot 1997, 273). Balthasar proposes a deeper and more complete identification of Jesus with sinners, the kind found in the Pauline text: »For our sake he made him to be sin who knew no sin, so that in him we might become the righteousness of God.« (2 Corinthians 5:21) (GL 7, 149; 204–205; 208; 284; 298; 301; 363; 396; 443; 509)

2.3 The Sin Offering as a Trinitarian Act

When the hour approaches, Jesus is asked by the Father to take upon himself the sins of the world. In the Tradition the beatific vision guaranteed Jesus' union with the Father as Son. Because Jesus' freedom was worked out according to the human and divine natures and in one divine hypostasis, Jesus could suffer abandonment as a human being and yet, he could also enjoy the consolation of the beatific vision (Pitstick 2007, 179–182). In a provocative interpretation, Balthasar states that Jesus does not enter the 'hour' with the beatific vision. Balthasar writes,

... the deepest experience of abandonment by God, which is to be vicariously real in the Passion, presupposes an equally deep experience of being united to God and of life derived from the Father – an experience that the Son must have had, not only in Heaven, but also as a man, even if this does not mean that his spirit must already enjoy a perpetual *visio beatifica*. Only one who has known the genuine intimacy of love, can be genuinely abandoned (not merely lonely). (GL 7, 216; MP, 122)

Balthasar tries to balance the Tradition of Jesus' union with the Father, as expressed in the beatific vision, and his abandonment of the Son by the Father. In the German, the balance of union and abandonment is expressed as 'the experience of being God-forsaken' (*Erfahrung der Gottverlassenheit*) and of being 'God-united' (*Erfahrung der Gottverbundenheit*). Balthasar's use of '*Erfahrung*' indicates his preference for the experiential, understood ontologically as spirit-filled openness and active obedience in the absence of the Father. Rather than working out a theology of sacrifice within the divine and human natures, Balthasar opts to ground his theology in Jesus' freedom and within the Trinitarian relationships. (GL 7, 212)

The omission of the beatific vision allows Balthasar to attribute a separation or 'distance' between the Father and Son. This, however, is not a denial by Balthasar of Jesus' divinity. He situates Jesus' person and mission within the *materia* of Trinitarian life. The unity in separation does not reduce or eliminate Jesus' divinity (Williams 2004, 140–143). Hunt writes, »His [Jesus'] obedience is constitutive of his identity as the Son, expressive of his divine sonship and freedom.« (Hunt 1997, 66) For Balthasar, the divinity of the Son lies in his obedience to the Father precisely as 'being-handed-over' and the one who actively bears the sins of the world. The Passion, Cross, and Descent are conceived from the side of the sinner's reality. For Balthasar, the Son's own reality represents the 'form' (*Gestalt*) and 'content' (*Gehalt*) of the sinner's death without the beatific vision. The Father's word nevertheless makes its claim upon Jesus from the side of the image (Jesus' freedom), for Jesus is 'being-handed-over'. Hence, the question of union with the Father lies in Balthasar's Trinitarian rendering of infinite love.

Jesus is the one being handed over by the Father and his 'abandonment' (*Verlassenheit*) is also divine judgment of the sinner. The Father's representative, Jesus, is also handed over to the sinner's total passivity of death. The existential act of surrender, to a degree, addresses what Balthasar means by the self-offering of the cross. However, Balthasar considers sacrifice to be a Trinitarian act of self-emptying love that involves all the persons of the Trinity. Balthasar writes,

It is therefore preferable to be guided by some of Bulgakov's fundamental ideas..., and to take the 'selflessness' of the divine persons, as of pure relations in love within the Godhead, as the basis of everything: this selflessness is the basis of a first form of kenosis, that lies in creation (especially in the creation of man who is free), for the creator here gives up a part of his freedom to the creature, in the act of creating; but this he can dare to do only in virtue of his foreseeing and taking into account the second and truest kenosis, that of the Cross, in which he makes good the uttermost consequences of creation's freedom, and goes beyond them. In this, kenosis — as the surrender of the 'form of God' — becomes the decisive act of the love of the Son, who translates his being begotten by the Father (and in this, his dependence on him) into the expressive form of creaturely obedience; but the whole Trinity remains involved in this act, the Father by sending out the Son and abandoning him on the Cross, and the Spirit by uniting them now only in the expressive form of the separation. (GL 7, 213–214)

Balthasar speaks of two kenoses of the Trinity *ad extra*, namely, that of 'creation' (*Schöpfung*) and of the 'cross' (*Kreuz*). Balthasar explicitly acknowledges the Creator's involvement in creation, especially in bestowing the gift of human freedom. There is an implied narrative of creation's loss of glory through sin. In the creation of human freedom, God risks his own self-gift and commits to the second *kenosis* of the cross. Balthasar suggests that the free and *ekstatic* love of the Trinity also includes the agreement concerning the plan for redeeming fallen humanity (Saward 1990, 7–9). The two kenoses, that of creation and the cross, involve the Father because of the sending of the Son on mission and his 'abandonment' (*Ver-*

lassenheit), express the sojourn of the Son to the »uttermost consequences« of creaturely freedom. The making »good of the uttermost consequences of creation's freedom« concerns the Incarnation and the mission to liberate human freedom. Jesus consents to the Father's command in the hour, characterized by timelessness and the Father's word serves as a definitive act of judgment of Jesus' freedom. The righteousness of Jesus, however, points back to the Father as the one who begets the Son by bestowing the gift of his self-emptying love upon the Son. In his mission, Jesus translated the Father's own self-emptying love »into the expressive form (*Ausdrucksform*) of creaturely obedience.« In the hour the Son freely serves as representative of sinners and bears their sin away. The Son's encounter with sin means he also 'goes beyond' (*überholt*) the sinner's 'No' by an act of divine and infinite freedom. Jesus, as representative of the Father, enters into the experience of the 'No' of the sinner, yet surpasses it by an act of ever-greater love.

The sacrifice of Jesus is an act of the Trinity *ad extra*. It is the nature of the Father to be ever-greater love, and Balthasar shows that the Trinity, represented by Jesus on mission, reveals this ever-greater love in the economy. For the Son to be totally defined by his obedience, Jesus must be infinitely open to the Father's will as 'one-being-handed-over'. At the climax of the mission, the Father's begetting of the Son in eternity is revealed in the economy by Jesus' »surrender of the 'form of God'« (*Preisgabe der »Gottgestalt«*) or his act of love of for the Father upon the cross. Balthasar writes that the sacrifice of Jesus Christ is an 'act of the entire Trinity' (*Akt der ganzen Trinität*). The fullness of Trinitarian love is therefore revealed in the Father who first 'sends out' (*Aussendende*) the Son and 'abandons' (*Verlassende*) the Son. The Son, according to Balthasar, is the 'expressive form' of true human freedom as 'the one being-given-over'. The Spirit acts as the 'bond' (*Einigende*) of the expressive form of 'separation' (*Trennung*). (TD 4, 324–325; Saward 1990, 55–58; Nichols 2000, 165–167)

The Father's abandonment of the Son and the Son's completion of his mission brings about a change in the Godhead. Both the Son's assent 'to be the one sent' (*Ausendende*) and the Son's glorification of the Father, inclusive of his abandonment into death, affect the 'heart of the Father' (*Herz des Vaters*) (GL 7, 35). Gerard O'Hanlon shows that Balthasar advances the Tradition as concerns divine immutability (O'Hanlon 2007, 132–133). Hunt also writes, »The kenotic aspect of the divine being, although highly significant, is only one aspect of the glory of God's love, which also manifests itself in such aspects as joy, increase, and wonderment.« (Hunt 1997, 79; O'Hanlon 2007, 120) God's love, as revealed in the Trinitarian event of the Triduum, surpasses a limited appraisal of *kenosis* as loss or the self-denial of suffering. According to Balthasar, divine immutability is preserved in the sacrifice of Christ because the Trinity is *ekstatic* love shared among the persons. For the Godhead, as a Trinity of persons in relationship, is always unchangeable love expressed as self-emptying and self-yielding love (Papanikolaou 2003, 51). However, in the economy Jesus represents the love of the Trinity on mission. The Father's act of grace in the creaturely freedom of Jesus reveals the Spirit of self-emptying love and reveals the Word, Jesus Christ, as its expression. Hence, the Trinitarian act of Jesus' sacrifice is

both the Father's offer of self-emptying love and his final word.

2.4 Triduum Paschale

The person of Christ helps us to distinguish the true sacrifice of Christ from sacrifice in the OT. Without going into detail about sacrifice in the OT, the essential difference consists in whether or not the object of mediation occupies the 'midpoint' (*Mitte*). The midpoint, according to Balthasar, is the revelation of God's glory in the Christ event (GL 7, 86). At the end of GL 6, Balthasar presents Christ as living the midpoint and in doing so, fulfilling Israel's history (GL 6, 403–404).⁷ The fulfillment of covenant righteousness, as we saw, takes place at the midpoint, that is, at the abandonment of Jesus in Hell. In addition, implied in the midpoint is the Triduum of the Paschal Mystery: Jesus' death on the cross (Good Friday); Jesus' experience of Hell (Holy Saturday); and his Resurrection (Easter Sunday) (Oakes 1994, 282). Living the midpoint implies Jesus' surrender of self-glory unto the reality of the sinner's final alienation in death. Balthasar writes, »The midpoint of the event of the go-between is to be found in his death ... to recognize that the one who died could fulfil his role as an individual rising from death.« (GL 7, 35) Balthasar identifies two events, the cross and resurrection that converge upon the one midpoint of death, occupied by the 'go-between' (*Mittler*). It is significant for the theology of sacrifice that the midpoint is a Trinitarian act. Sacrifice is God's act of justice at the two converging midpoints: (a) the Father's act of grace in the freedom of Jesus at the time of death; and, (b) the Father's act of grace at the time of the resurrection. Christ, as representative of the Father, unites in himself immanent and transcendent righteousness. Hence, the true sacrifice of Christ reveals both an immanent and transcendent righteousness for the justification of the sinner.

Balthasar identifies the center of the saving action at Jesus' experience of death in the abandonment of Hell. Oakes writes, »*Balthasar develops his theology of the Trinity out of his conviction of what it meant for Jesus to become cursed for our sake and experience the condemnation of the Father in hell*« (Oakes 1994, 282 [italics in the original]). The mystery of Holy Saturday further illuminates the Trinitarian event, the glorification of the Son by the Father through the resurrection. What is exchanged between the Father and Son, as we will see, is the Spirit of mutual love between them. The resurrection of the Son therefore is the Father's glorification of the Son by the gift of the Spirit.

Balthasar has recourse to both the active and passive realities of Jesus' freedom in order to address sacrifice as a sin offering. Balthasar writes, »The true subject who acts on the Cross is therefore God, and the instrument he employs is sin.« (GL 7, 209) The Father's 'instrument' of salvation is sin. In the hour the Father acts in Jesus *sub contrario*, expressly, in the hiddenness of the image. Jesus' role in his self-offering of the cross is twofold: (a) to represent the sinner before God; and, (b) to

⁷ The entire section, Argumentum Ex Prophetia, marks the transition from the OT volume, GL 6, to the NT volume, GL 7. In this section, Balthasar articulates the principles of his biblical hermeneutic.

represent God's hidden glory as judgment of sin. The first movement, up to and including the cross, and prior to death, involves Jesus as the active subject. Jesus remains active in his acceptance of the Father's will for him even as he is laden with sin. The Father then judges Jesus, who acts as a substitute for the sinner. The cross is thus the Father's final judgment of sin. Balthasar plays off these two realities in the person of Jesus, as 'form' (*Gestalt*) and 'formlessness' (*Gestaltlose*). Under the burden of sin, Jesus' active obedience retains its righteousness as the 'Christ form' (*Gestalt Christi*). The Father speaks his 'No' to sin in his representative thus revealing mercy for the sinner. In the Crucified One, the sinner by faith perceives the Christ form as his own truth. Hence even from the cross the glory of God is discerned as mercy for the sinner (GL 7, 83–84; TD 3, 184–185; MP, 136–140).

After the 'first death' upon the cross, Christ enters into the 'second death' with his time in Hell (1 Peter 3:18–20) (GL 7, 228–235; MP, 168–176). For Balthasar, Hell is a Christological reality that comes to be with the death of Christ. In the event of the cross, the *descensus* into Hell is the second movement. Balthasar's theology of the Descent maintains the relationship between the Incarnation and Holy Saturday. Alyssa Pitstick writes, »The intra-Trinitarian kenosis of the procession continues and is imaged in the Son's 'deposit' of the divine attributes with the Father in order to become man. The divine kenosis reaches its supreme economic expression in the Son's sacrifice of His humanity in His being dead.« (Pitstick 2007, 142) With the Incarnation, the Son surrenders his divinity, allowing himself to be sent. The Son enters human history in the form of a human being; and now he surrenders all claims to divinity out of obedience and love of the Father (GL 7, 214). Christ bears the consequences of sin and takes sin within himself as the 'second death.' Balthasar writes,

In this deeper sense (not in a psychological sense), he is *inter mortuos liber*, 'free among the dead' (Ps 87.6 LXX). He is bound, in powerlessness: but this is due to his own free obedience, the only obedience that deserves to be called 'the obedience of a corpse' in the theological sense. Thereby, with the removal of the whole superstructure of the Incarnation, the eternal will of the Son within the Trinity to obedience is exposed, as the substructure that is the basis of the entire event of the Incarnation: and this is set face-to-face with the hidden substructure of sinful existence, exposed in Sheol, as the state of separation from God, the 'loss of his glory'.

Now it is precisely this face-to-face confrontation between the 'naked' God and 'naked' sin that shows that Jesus' solidarity even with the utter lostness of sinners presupposes the uniqueness of his condition: the 'inclusive quality' of his being with the dead rests on something 'exclusive' that he alone possesses (GL 7, 231).

In Hell, according to Balthasar, Christ contemplates the object that is the reality of sin. Balthasar follows Nicholas of Cusa's theology of Hell as the *visio mortis* (GL 7, 232; MP, 170–171). Balthasar writes, »This contemplative and objective (passive) moment is what distinguishes Holy Saturday from the subjective and

active experience of suffering in the Passion.« (GL 7, 172) In death, Jesus contemplates in his passivity the formlessness proper to the sinner's reality. However, Balthasar wishes to communicate Jesus' liberation from sin as the prelude to the rebirth out from death. The »removal of the superstructure« of the Incarnation serves as a prelude to the transformation of Jesus' humanity at the resurrection (GL 7, 214).

Two soteriological realities are indicated by Christ's contemplation of sin, namely, liberation and solidarity. First, for Christ to contemplate 'pure sin' (*Sünde an sich*) also means that the sin he bore is now separated from him. The first reality of liberation requires the support of another passage: »... in this *visio (secundae) mortis* the whole fruit of the redeeming Cross was seen together. That is to say, sin in its 'pure state' separated from man, 'sin in itself' in the whole formless, chaotic momentum of its reality, was seen by Jesus ...« (GL 7, 233) Hunt states that Balthasar reifies sin in his soteriology because sin has real effects on human freedom (Hunt 1997, 72–74). For Jesus Christ to contemplate pure sin is to be liberated from the burden of sin because it is 'separated' (*getrennte*) from him. The hidden reality, the Spirit, underlies the bearing away of sin. The uniqueness of the event consists in eros, the union of will based in mutual love. The Son's one desire (eros) is to be the 'one-being-given-over' totally to the Father. In the experience of abandonment the Son is free, understood theologically, for he exists before the Father as 'person' (Papanikolaou 2003, 47–52).

Secondly, Hell has soteriological significance because it represents the passivity of Christ, who enters the content of the sinner's alienation from God (MP, 176–180). Balthasar emphasizes the divine powerlessness of Jesus' solidarity (*Solidarischwerden*) by citing his 'obedience of a corpse' (*Kadavergehorsam*) (GL 7, 231). His abandonment by the Father is complete, introducing him to the reality of the sinner and the loss of glory (Romans 3:23). Here also the Son remains obedient to the Father. For the abandoned sinner, Christ is 'uniquely' trustworthy and disposed to the sinner's alienation from God. Although Jesus Christ knows the sinner's experience, the 'uniqueness' (*Einmaligkeit*) of his abandonment extends to the outmost bounds of Hell. Because Jesus has freely entered Hell, he has co-knowledge »even with the utter lostness (*Verlorenheit*) of sinners« (GL 7, 231). Jesus Christ, as the abandoned one, is unique in this because he alone can be with the dead in utter abandonment. Thus, his descent into Hell shows his love for the sinner. In contrast to the sinner, Jesus' formlessness represents the infinite openness that he is before the Father (GL 7, 228–235; Hunt 1997, 72–74).

In this second movement of the cross, Balthasar retains the Trinitarian focus. Christ's active obedience brings him to the outer reaches of the sinner's alienation from God. Formlessness for Christ does not enclose him upon himself, but rather it describes his openness to the infinite love that is the Spirit. The Spirit's power fills the 'distance' (infinite openness) of Jesus' passive state with new life. In other words, the passivity of Christ in solidarity with the sinner is the photographic negative of his radical openness to the Father's love. Christ's openness, therefore, leaves open the possibility for the Father's action of the resurrection.

(GL 7, 251–255; 291; Hunt 1997, 74–76; TD 4, 335–336)

The resurrection, according to Balthasar, consists in the Father's act of 'seeing' (*Sehens*) the Son. As we saw above, the metaphor of divine 'seeing' is indicative of the Spirit as the infinite *ekstatic* self-emptying love that unites the Father and Son (GL 7, 287). The Spirit, as the mutual love of Father and Son, both marks the 'distance' of the Father and Son and confirms that the Son is truly of the Father. Balthasar writes, »By making space for the Father, the Son becomes his Word in the exactness of the one who only reproduces what has been said to him. ... And the act of making space (*Raumgeben*) can itself be seen as the love for the Father.« (291) The quote does not explicitly deal with the resurrection. Balthasar is writing about Jesus' way of revealing the Father in his ministry by his acts of obedience to the Father's word. It is in the experience of the 'second death' in Hell that Jesus is said to represent the extreme 'distance' before the Father. The resurrection validates Jesus' claim of Sonship and confirms the fullness of the Father's love that animated Jesus' mission. At the extreme distance from the Father represented by his death in Hell, the Son represents the infinite openness »by his making space (*Raumgeben*) for the Father« (291).

The resurrection also reveals the transfigured humanity of Jesus as expressive of the Father's infinite love for the Son. Pitstick shows that the Father's action in the Son pertains to the union of will rather than what is given (Pitstick 2007, 108). The Father's self-emptying love as the Spirit sees into the Son and the Son's infinite openness is his obedient response. In other words, the Father's word of self-emptying love is spoken to Jesus. Having heard the Father's word (*Wort*), Jesus responds (*Antwort*) and is snatched out of death. It is a completely unexpected event, one of surprise, novelty, and delight. At the close of the hiatus in Hell, and in the passivity of Jesus' abandonment, the Spirit as self-emptying love restores Jesus to life. Jesus in his openness to the Father receives the life-giving word of the Spirit. Here also the obedience of Jesus is present: »he allows the Father to raise him from the dead.« (Hunt 1997, 77) Jesus obediently responds to the Father's word within the formlessness (*Gestaltlose*) of death. Hence, the formlessness of infinite love establishes the Christ form as infinite and incomprehensible love. The Christ form as the formlessness of incomprehensible love shatters all other forms. These are the lesser forms by which human beings know themselves to exist. In human existence these lesser forms of glory bind human beings, preventing them from assimilating the Father's love. The Father's acceptance of Jesus Christ, therefore, reveals a new righteousness that serves as the 'justification' (*Rechtfertigung*) of the sinner (Yeago 2005, 91–92; Hunt 1997, 77).

The resurrection is also the fulfillment of the 'sin offering' (*Sündopfer*). In solidarity with humankind, Jesus indeed has entered the death or 'lostness of sinners' (*Verlorenheit der Sünder*). His resurrected life reveals the other side of the one saving action of the cross, specifically, God's mercy for the sinner. There are two sides to the event of the cross: the sacrifice of Jesus upon the cross and the Son's return to the Father. The Trinitarian act encompasses both sides of the cross, namely, the side of the self-offering and the other side of the resurrection. In the

sacrifice of Jesus, the Trinitarian act takes place in history. However, the economic Trinity is grounded in the immanent Trinity. The resurrection, as the other side of the cross, manifests the glorified humanity of Jesus in its transcendent end. The Father's act of grace in the freedom of Jesus reveals the formlessness of Jesus' fulfilled freedom as the glorified Son. The resurrection is the Father's glorification of his Son, Jesus, revealing the Christ form. The Father validates Jesus' claim of divine Sonship and reveals the Son as his definitive Word.

At the time of his exultation, Jesus takes his co-knowledge of the sinner's reality into heaven. According to Balthasar, the sacrifice of Christ as a Trinitarian event brings a change in the Godhead. Balthasar writes,

The change that takes place at Easter is as abrupt as it is organic. The extreme distance between Father and Son, which is endured as a result of the Son's taking on of sin, changes into the most profound intimacy; but it always *was* such because the distance was a work of trinitarian, loving obedience, and in this obedience Father and Son were always one in a reciprocal relationship in the Spirit. (TD 4, 361–362)

Balthasar describes the change in God as an event of self-communication in love. God takes responsibility for humankind's loss of glory due to sin, assimilates the experience of abandonment, and by love transcends it. Balthasar writes, »... he [God] makes good the uttermost consequences of creation's freedom, and goes beyond them.« (GL 7, 214) O'Hanlon explicitly states that Balthasar's theology of God accounts for the Trinitarian event of the Paschal Mystery by recourse to a theology of divine immutability that accounts for surprise, newness, surrender, as dimensions of love shared by the Persons of the Trinity. Further investigation into divine immutability is beyond the scope of this dissertation. The nature of the Trinitarian event consists in the exchange of self-emptying love between the Father and Son (214–215).

The Father assigns Jesus the role of both Lord and Judge (233). On the one hand, the Father's gift of self-emptying love returns to Jesus' humanity an active role before the Father and with respect to human beings. On the other hand, the Christ form as Spirit sent from both the Father and Son becomes the justification of the sinner. Henceforth the sinner is never alone, even in his rejection of God. Balthasar writes, »...just as the love of God in creation and election is unfathomable, so is sin, the hate of the world (John 15:25). But the abyss of the unfathomable love has entered the abyss of the meaningless hatred and hidden itself there.« (210) The dynamic implied is dialectic, the encounter of human and divine freedom. This encounter is saving for sinners. The 'world's hatred' (*Haß der Welt*) of God, although 'unfathomable' (*grundlos*), has been assumed into the 'abyss' (*Abgrund*) of divine Trinitarian love. Jesus, according to Balthasar, has taken upon himself and into himself the content of the 'sinners' alienation' (*grundlos Haß*). Jesus assures humanity that even in death sinners encounter the Father's love (Hunt 1997, 70–71).

2.5 Salvation as the Participation in the Cosmic Liturgy

Balthasar's theology of sacrifice, although inclusive of the sinner's reality, also transcends sin and death. The Christ form as the Father's definitive glory in the Son is the key soteriological reality. The emphasis for Balthasar, according to Nichols, falls on Jesus' rebirth. »Balthasar accepts St. Thomas's thesis that Jesus Christ's mission in this world is simply the prolongation under created conditions of his eternal generation.« Nichols 2007, 150; Saward 1990, 115–118) The Father's act of grace in the freedom of the abandoned Son is a spontaneous and unexpected gracious act of the Son's regeneration.

We come to a further feature of Balthasar's biblical theology of sacrifice: *Jesus' sacrifice is God's act of grace in human freedom that fulfills the original covenant of creation*. The Father's glorification of the Son marks the fulfillment of the 'cosmic liturgy' (*Kosmische Liturgie*) as intended by the original covenant of 'creation' (*Schöpfung*). Balthasar writes, »The 'cosmic liturgy' was basically nothing other than the act whereby the created 'Thou' gave back all glory to the absolute 'I'.« (GL 6, 144) The fulfillment of the cosmic liturgy places Jesus at the center of God's saving action in creation (GL 7, 214).

The operative term for the relationship between God and humankind, according to Balthasar, is the original covenant. For Balthasar, the sacrifice of Christ fulfills the original covenant by revealing the Father's self-emptying love in the Son's freedom (Turek 2001, 55). Sacrifice according to the logic of the original covenant depends on a two-fold grace, (a) the openness of the image of God and, (b) the perfection of the image by grace (GL 6, 16; GL 7, 14–15; Scola 1991, 46). In the self-offering of Christ, the truth of the image was revealed as openness to the Father. Jesus' sacrifice was a return of the self-emptying love he had received from the Father. Further, the Son's self-surrender revealed the Spirit as the mutual self-emptying and self-giving that is the Son as the reflection of the Father (Dickens 2004, 144). In the fulfillment of the original covenant by the sacrifice of Christ, creation finds its reason for being within the mutual self-giving and self-emptying of the immanent Trinity (GL 7, 152; Balthasar 2004, 86–87; Štrukelj 2004).

3. Conclusion

In Hebrews the sacrifice of Jesus fulfills Israel's liturgy under the NT covenant (Nelson 2003, 251–252). However, Balthasar also sees that Jesus' sacrifice fulfills the cosmic liturgy of creation. The author of Hebrews also explicitly acknowledges Jesus Christ's place in creation:

Long ago God spoke to our ancestors in many and various ways by the prophets, but in these the last days he has spoken to us by a Son, whom he appointed heir of all things, through whom he also created the worlds. He is the reflection of God's glory and the exact imprint of God's very being, and he sustains all things by his powerful word. (Heb. 1:1–3)

Balthasar emphasizes the radically new reality of the transformed creation as revealed in the glory of the Son. Balthasar holds to the objective reality of Jesus' glorified humanity as having restored beauty to creation. Balthasar ascribes to the glory of Christ a *rectitudo* or 'beauty' that reveals an original justice proper to the image. Only in the new creation is original justice revealed to be human openness to God's own self-emptying love.

Balthasar's soteriology takes seriously the reality of sin and death, showing how Christ's sacrifice removes sin. Israel's cultic sacrifice equally provided for a sin offering and the removal of sins. In Christ a definitive sin offering under the new covenant allows for human beings to approach God in confidence. Balthasar's theology of sacrifice, however, includes the prophetic form of Israel's sacrifice whereby the emphasis changes to freedom. Balthasar retains the relationship between sacrifice and justice. Balthasar nevertheless avoids the limits of cultic sacrifice and the problematic of gift giving, merit, and payment for sins. The sacrifice of Jesus Christ includes sinners, incorporates them into the life of the Trinity, and leaves them free. In the new creation remade in the glory of Jesus Christ, faith's object is revealed for participation in the life of the Trinity.

Although Balthasar is noted for his conservative theology, he breaks new ground concerning his Christo-Trinitarian soteriology. The original contribution of his theology of sacrifice concerns the integration of a passive Descent of Christ into Sheol – what the OT considered as the realm of the dead (MP, 148–149; Oakes 1994, 237–241). Lösel writes, »Sacrifice becomes an existential act of loving surrender to the Other.« (Lösel 2004, 166) Balthasar's soteriology adopts as its center the experiential reality of what it meant for Jesus to have died and to have been risen from Hell. Balthasar's soteriology follows his Trinitarian theology. Balthasar casts the saving action within the experience of what it meant for one of the Trinity to have entered human existence by way of the Incarnation, suffered on the cross and experienced death, and finally, rising from the dead.

Abbreviations

- MP** – Balthasar, Hans Urs von. 1990. *Mysterium Paschale*.
- GL 6** – Balthasar, Hans Urs von. 1991. *The Glory of the Lord*. Vol. 6, *The Old Covenant*.
- GL 7** – Balthasar, Hans Urs von. 1989. *The Glory of the Lord*. Vol. 7, *The New Covenant*.
- TD 3** – Balthasar, Hans Urs von. 1992. *Theo-Drama*. Vol. 3, *The Dramatis Personae: The Person of Christ*.
- TD 4** – Balthasar, Hans Urs von. 1994. *Theo-Drama*. Vol. 4, *The Action*.
- TD 5** – Balthasar, Hans Urs von. 1998. *Theo-Drama*. Vol. 5, *The Last Act*.

References

- Balthasar, Hans Urs von.** 1989. *The Glory of the Lord*. Vol. 7, *The New Covenant: A Theological Aesthetics*. Trans. Brian McNeil, ed. John Riches. San Francisco: Ignatius Press. Original, *Herrlichkeit: Eine theologische, Ästhetik*. Band 3/2, *Theologie*, Teil 2, *Neuer Bund*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1969.
- . 1990. *Mysterium Paschale*. Trans. and intro. Aidan Nichols. London: T & T Clark. Original, *Mysterium Salutis*. Vol. 3/2. Eds. J. Feiner and M. Löher. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1969. Also published as *Theologie der drei Tage*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1970.
- . 1991. *The Glory of the Lord*. Vol. 6, *The Old Covenant: A Theological Aesthetics*. Translated by Brian McNeil and Erasmo Leiva-Merikakis, ed. John Riches. San Francisco: Ignatius Press. Original, *Herrlichkeit: Eine theologische, Ästhetik*. Band 3/2, *Theologie*, Teil 1, *Alter Bund*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1967.
- . 1992. *Theo-Drama*. Vol. 3, *The Dramatis Personae: The Person of Christ*. Translated by Graham Harrison. San Francisco: Ignatius Press. Original, *Theodramatik*. Band 2/2: *Die Personen in Christus*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978.
- . 1994. *Theo-Drama*. Vol. 4, *The Action*. Translated by Graham Harrison. San Francisco: Ignatius Press. Original, *Theodramatik*. Band 3: *Die Handlung*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976.
- . 1998. *Theo-Drama*. Vol. 5, *The Last Act*. Translated by Graham Harrison. San Francisco: Ignatius Press. Original, *Theodramatik*. Band 4: *Das Endspiel*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1983.
- . 2004. *Love Alone Is Credible*. Translated by D. C. Schindler. San Francisco: Ignatius Press.
- Birot, Antoine.** 1997. 'God in Christ, Reconciled the World to Himself': Redemption in Balthasar. *Communio* 24, (Summer): 259–285.
- Chapp, Larry.** 2004. Revelation. In *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, 11–23. Edited by Edward T. Oakes and David Moss. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clifford, Richard, and Khaled Anatolios.** 2005. Christian Salvation: Biblical and Theological Perspectives. *Theological Studies* 66, no. 4 (December): 739–769.
- Daly, Robert J.** 2009. *Sacrifice Unveiled: The True Meaning of Christian Sacrifice*. London: T & T Clark International.
- Davies, Oliver.** 2004. The Theological Aesthetics. In *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, 131–142. Edited by Edward T. Oakes and David Moss. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hayes, Zachary.** 1990. *Visions of a Future: A Study of Christian Eschatology*. Collegeville, MN: The Liturgical Press.
- Hofius, Otfried.** 2004. The Fourth Servant Song in the New Testament Letters. In *The Suffering Servant in Jewish and Christian Sources*, 163–188. Eds. Bernd Janowski and Peter Stuhlmacher, trans. Daniel P. Bailey. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Howsare, Rodney A.** 2009. *Balthasar: A Guide for the Perplexed*. London: T & T Clark.
- Hunt, Anne.** 1997. *The Trinity and the Paschal Mystery: A Development in Recent Catholic Theology*. Collegeville, MN: The Liturgical Press.
- Lauber, David.** 2004. *Barth on the Descent into Hell: God, Atonement and the Christian Life*. Aldershot, England: Ashgate Publishing.
- Lösel, Steffen.** 2004. A Plain Account of Christian Salvation? Balthasar on Sacrifice, Solidarity and Substitution. *Pro Ecclesia* 13, no. 2 (Spring): 141–171.
- McIntosh, Mark A.** 2004. Christology. In *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, 24–36. Edited by Edward T. Oakes and David Moss. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nelson, Richard D.** 2003. 'He Offered Himself': Sacrifice in Hebrews. *Interpretation* 57, no. 3 (July): 251–265.
- Nichols, Aidan.** 1990. *Introduction to Mysterium Paschale*. Translated by Aidan Nichols. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- . 1998. *The Word Has Been Abroad: A Guide through Balthasar's Aesthetics*. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- . 2000. *No Bloodless Myth: A Guide through Balthasar's Dramatics*. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- . 2007. *Divine Fruitfulness: A Guide through Balthasar's Theology Beyond the Trilogy*. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- O'Hanlon, Gerard F.** 2007 [1990]. *The Immutability of God in the Theology of Hans Urs von Balthasar*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oakes, Edward T.** 1994. *Pattern of Redemption: The Theology of Hans Urs von Balthasar*. New York: Continuum.
- Papanikolaou, Aristotle.** 2003. Person, Kenosis and Abuse: Hans Urs von Balthasar and Feminist Theologies in Conversation. *Modern Theology* 19, (January): 40–65.
- Pitstick, Alyssa L.** 2007. *Light in Darkness*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company.

- Saward, John.** 1990. *The Mysteries of March: Hans Urs von Balthasar on the Incarnation and Easter*. Washington, DC: The Catholic University Press.
- Schumacher, Michele M.** 1999 The Concept of Representation in the Theology of Hans Urs von Balthasar. *Theological Studies* 60, no. 1 (March): 53–71.
- Schwager, Raymund.** 2000. *Must There Be Scapegoats?* Translated by Marial L. Assad. New York: Crossroad Publishing Company.
- Scola, Angelo.** 1991. *Hans Urs von Balthasar: A Theological Style*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Štrukelj, Anton.** 2002. *Leben aus der Fülle des Glaubens: Theologie der christlichen Stände bei Hans Urs von Balthasar*. Graz: Styria Verlag.
- . 2004. *Kniende Theologie*. Sankt Ottilien: EOS Verlag.
- . *Vertrauen: Mut zum Christsein*. Sankt Ottilien: EOS Verlag.
- Turek, Margaret M.** 2001. *Towards a Theology of God the Father*. New York: Peter Lang.
- Waldstein, Michael.** 1984. Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics. *Communio* 11 (Spring): 13–27.
- Williams, Rowan.** 2004. Balthasar and the Trinity. In *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, 37–50. Edited by Edward T. Oakes and David Moss. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yeago, David S.** 2005. Literature in the Drama of Nature and Grace: Hans Urs von Balthasar's Paradigm for a Theology of Culture, 88–106. In *Glory, Grace, and Culture*. Edited by Ed Block Jr.. Mahwah, NJ: Paulist Press.
- Young, Frances M.** 1975. *Sacrifice and the Death of Christ*. Philadelphia: Westminster Press.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 74 (2014) 4, 661—670

UDK: 27-312.47

Besedilo prejeto: 10/2014; sprejeto: 11/2014

Anton Štrukelj

Die marianische Bereitschaft

Zusammenfassung: Das gesamte Leben Marias und ihr ganzes Verhältnis zu Gott ist in ihrer vorbehaltlosen Bereitschaft Gottes Willen zu tun eingeschlossen. Das bedingungslose Jawort Marias ist der Ausgangspunkt für das richtige Verständnis der Kirche und gleichzeitig das Urbild der Hingabe des Christen an Gott. Hans Urs von Balthasar spricht von der »marianischen Prägung der Kirche«. Maria verwirklicht die vollkommenste Idee von der Kirche: Das *ideale* Bild der Kirche ist schon immer *real* in Maria. Jeder Getaufte muss sich die Gestalt der dienenden Magd des Herrn »einprägen« lassen und demzufolge muss jede christliche Spiritualität immer auch eine zutiefst »marianische Spiritualität« sein.

Schlüsselwörter: Gott, Jesus Christus, Maria, Kirche, Mutter, Jawort, Hingabe, Fruchtbarkeit, Dienst

Povzetek: **Marijanska pripravljenost**

Celotno Marijino življenje in ves njen odnos do Boga je vsebovan v njeni popolni pripravljenosti spolnjevati božjo voljo. Brezpogojna Marijina privolitev je izhodišče za razumevanje Cerkve in hkrati zgled kristjanove podaritve Bogu. Hans Urs von Balthasar govori o »marijanski izoblikovanosti« Cerkve. Marija uresničuje najpopolnejšo zamisel o Cerkvi: *idealna* podoba Cerkve je vedno že *realna* v Mariji. Vsak krščeni si mora pustiti »vtisniti« lik služke Gospodove dekle. Potemtakem mora biti tudi vsaka krščanska duhovnost vedno pristna »marijanska duhovnost«.

Ključne besede: Bog, Jezus Kristus, Marija, Cerkev, mati, privolitev, podaritev, rodovitnost, služenje

Abstract: **The Readiness of Virgin Mary**

The entire life of Virgin Mary and all her relationship to God is contained in her total readiness to do the will of God. Her unconditional assent is the very point of departure for the understanding of the Church and at the same time the best example of the surrender of a Christian to God. Hans Urs von Balthasar speaks about the "Marian imprint" of the Church. The Mother of God implements the most perfect idea of the Church: the *ideal* image of the Church is already *real* in Mary, Mother of the Church. Therefore the form of the Servant of the Lord must be imprinted on every Christian. Accordingly, all Christian spirituality must always be a genuine "Marian spirituality".

Key words: God, Jesus Christ, Virgin Mary, Church, mother, assent, surrender, fruitfulness, service

Das gesamte Leben Marias und ihr ganzes Verhältnis zu Gott ist in ihrer vorbehaltlosen Bereitschaft Gottes Willen zu tun eingeschlossen. Das bedingungslose »Jawort« Marias ist der Ausgangspunkt für das richtige Verständnis der Kirche. In der ursprünglichen Zustimmung und Einwilligung, die Maria bei der Verkündigung ausgesprochen hat und der sie ihr ganzes Leben treu geblieben ist, bis zu ihrem endgültigen Einverständnis unter dem Kreuz, ist schon im Voraus der innere Kern der Kirche verwirklicht.

Papst Franziskus hat in seiner Homilie am 31. Mai 2013 die Grundhaltung Marias mit drei Worten beschrieben: »Drei Worte fassen die Haltung Marias zusammen: das Hören, die Entscheidung und die Handlung. Das Hören, die Entscheidung und die Handlung. Diese Worte zeigen auch für uns den Weg dessen, was der Herr von uns im Leben erwartet. Das Hören, die Entscheidung und die Handlung.« (Francesco 2013, 70)

1. Das Licht des Jawortes

Es ist sehr schön, was Adrienne von Speyr auf der ersten Seite ihres Meisterwerkes, ihres Marienbuches »Magd des Herrn« sagt: »Wie eine Garbe in der Mitte zusammengerafft wird und sich an ihren Enden entfaltet, so wird das Leben Marias in ihrem Jawort zusammengefaßt; von ihm aus erhält es seinen Sinn und seine Gestalt und entfaltet sich nach rückwärts und nach vorwärts. Das einmalig Zusammenfassende ist zugleich das, was sie jeden Augenblick ihres Daseins begleitet, was jede Wendung ihres Lebens bedeutet, jeder Lage ihren besonderen Sinn verleiht und ihr selber immer neu in allen Situationen die Gnade des Verstehens schenkt. Jedem Atemzug, jeder Bewegung, jedem Gebet der Mutter des Herrn gibt ihr Jawort den Vollsinn. Denn dies ist die Natur eines Jaworts: es bindet den, der es ausspricht, und läßt ihm dabei doch volle Freiheit in der Gestaltung. Er füllt sein Jawort mit seiner Persönlichkeit, er gibt ihm deren Gewicht und einmalige Färbung, aber er wird auch selber durch sein Jawort geformt, befreit, verwirklicht. Alle Freiheit entfaltet sich durch Hingabe und durch Verzicht auf Ungebundenheit. Und von dieser Freiheit in der Bindung geht jede Art der Fruchtbarkeit aus.« (Speyr 1988, 7)

Das Leben Marias ist darum am fruchtbarsten, weil es vollkommen Gott zur Verfügung gestellt ist. Ihr Leben ist das höchste Vorbild der Handlung des Menschen vor Gott, deswegen ist es sehr hilfreich und nützlich, etwas ausführlicher von Maria und ihrer Rolle in der Kirche zu erzählen. Hans Urs von Balthasar sagt: »Das Marienleben muss als Prototyp dessen gelten, was die Ars Dei aus einem menschlichen Stoff zu gestalten vermag, der sich ihm nicht widersetzt. Es ist weibliches Leben, das ohnehin mehr als männliches Gestaltung vom Mann, vom Bräutigam, von Christus und von Gott her erwartet. Es ist jungfräuliches Leben, das kein Gestaltungsgesetz kennen will außer Gott und der Frucht, die Gott ihm zu tragen, zu gebären, zu nähren und aufzuziehen gibt. Es ist mütterliches und bräutliches Leben zugleich, dessen Hingabekraft vom Physischen bis zum höchsten

Geistigen reicht. In alledem ist es schlicht verfügenlassendes Leben. Aus ihm hat Christus die Gestalt gemeißelt, die er brauchte: schonungslos sich bedienend und bis zum letzten und unbegreiflichsten verwendend und verschwendend, und dann doch in höchster Rücksichtnahme ehrend, verherrlichend. Die Situationen dieses Lebens sind unnachahmlich, unvergesslich, sowohl einmalig wie allgütig und allbedeutsam.« (Balthasar 1988, 542)

2. Das Jawort Marias – Urbild der Hingabe des Christen an Gott

Die wesentliche Haltung Marias besteht im Hören des Wortes und in ihrem Gehorsam Gott gegenüber. Die grundlegende Eigenschaft Marias ist ohne weiteres ihr Gehorsam und ihre Offenheit für die Annahme des Wortes Gottes. Ihr allereinsten Leib war der wirkliche Tempel und der erste Tabernakel in der Welt. Maria hörte das Wort Gottes mit ihrem ganzen Dasein. Sie gab Gott ihr ganzheitliches Jawort: »Siehe, ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe nach deinem Wort.« (Lk 1,38) So wurde Maria zum Urbild der Kirche. (Balthasar 2003, 22; Štrukelj 2002, 54–70)

Das Hören und die Betrachtung des Wortes Gottes bleibt wesentlich im Christentum. Das gilt an erster Stelle von Maria: »Sie bewahrte all diese Worte und betrachtete sie in ihrem Herzen.« (Lk 2,19.51) Die Vorbilder des Hörens des Wortes sind die Jungfrau Maria und Maria aus Bethanien, bei denen die hörende Bereitschaft für das Wort Gottes als wesentlich uneingeschränkte Bereitschaft für »das eine Notwendige« ist. (Balthasar 1993, 80; Speyr 1978, 77–92)

Sie beide sind nichts anderes als das »Gefäß« für das Wort; sie entleeren sich, sie haben den Raum frei, um Gott und seine Botschaft froh aufzunehmen (Balthasar 1993, 76). Wer frei ist für Gott, kann die Seligpreisung der Armen im Geiste an sich wenden, denn »nur für den Armen ist die Botschaft eine frohe« (76–80). Das Wort Gottes braucht ein »aufgeräumtes« Herz, das für Wort unendlich viel Zeit und Raum hat. Diese Grundhaltung bezeichnet Balthasar oft als den »Akt der Kontemplation«. Dieser Akt der Kontemplation bedeutet »Haltung einer durchgehend offenstehenden Seele, die im Hören des Wortes dauert« (79f). Die Kontemplation ist »die existentielle Dimension des Glaubens selbst« (80). Das ist »der Glaube der einfachen Leute« oder »der Glaube der Einfältigen« (Balthasar 1999, 780; 2009, 12f; 1971, 380).

Das Wort Gottes muss mit glaubendem und offenem Herzen lauschend aufgenommen sein. »Hier braucht Gott, um sein Wort Fleisch werden zu lassen, von vornherein das alles erlaubende Jawort.« (Balthasar 1997, 148; Strle 1991, 433–461)

Maria lauschte auf das Wort Gottes sozusagen mit Leib und Seele, denn das göttliche Wort hat sie ganz erfüllt. Indem Maria ihr Jawort spricht, nimmt das ewige Wort Wohnung in ihrem Schoss: »Das Wort ist Fleisch geworden.« So wird

Maria zur lebendigen Wohnstätte des ewigen Wortes: »Sie horcht aus Leibeskräften auf das immer größer, immer göttlicher und scheinbar fremder tönende Wort, dessen Dimensionen sie beinah zerreißen und dem sie doch in voraus und von vornherein für alles ihr Jawort geschenkt hat.« (Balthasar 2003, 24)

Bei der Zustimmung Marias ist es am schönsten sichtbar, wie ungeahnt weite Dimensionen die christliche Hingabe des Menschen an Gott haben mag. Das Jawort führt immer weiter, als man sich vorstellen kann: »Es führt weiter, als du denkst.« (Balthasar 1993, 72–76) Wer zu Gott unbedingt Ja sagt, hat keine Ahnung, wie weit ihn dieses Jawort führen wird; sicher weiter als er vermuten und abschätzen kann, sicher in eine Teilnahme an Misserfolg und Verspottung, an Kreuz und Gottverlassenheit, aber bis wohin und in welcher Form? Gleichzeitig ist dieses Jawort die einzige, unabdingbare Voraussetzung alles christlichen Verstehens, aller Theologie und kirchlichen Weisheit; *neben* dem Ja wächst kein Verständnis für jenen Herrn, *in* dem »sämtliche Verheißungen Gottes ihr *Ja* gefunden haben« (2 Kor 1,20); die christliche Wahrheit ist insofern esoterisch, als sie nur von innen, im glaubenden, handelnden Mitvollzug, nicht von außen, aus einem Logensitz im Theater, erkannt werden kann. Auch nicht aufgrund einer partiellen Identifikation (mit den Vorbehalten, die sich einschließt), sondern just aus einer totalen, universalen und so katholischen Identifikation mit den Wegen Gottes im Fleische. (Balthasar 1997, 150)

Daraus wird es ersichtlich, dass der marianische und katholische Grundakt jenseits des Begreifbaren liegt. Ein unbedingtes und vorwegnehmendes Jawort Gottes schließt es eigentlich schon ein: wenn der Mensch sich Gott übergibt, kümmert er sich nicht mehr um sich selbst, er denkt nicht daran, was die Zukunft ihm bringen wird, denn er hat schon alles Gott überlassen. Er hat alle Sorgen auf ihn geworfen, der für ihn sorgt. Eine solche Hingabe befreit den Menschen. Der Mensch wird frei, wenn er Gott erlaubt, mit ihm zu verfügen. Weiter ist das Jawort Gottes als »der marianische oder katholische Grundakt in seiner Ursprünglichkeit jenseits von Kontemplation und Aktion. Das ›Ja‹, das die Kirche und alle christliche Existenz in ihr gründet, ist sowohl Gebet zu Gott wie Mitvollzug des Einsatzes Gottes für den Menschen. Gebet in der Kirche müsste dahin streben, Ausformung dieses Ja zu sein: als Anbetung, als Dank, als Bitte, die sich innerhalb des Gnadenwillens Gottes bewegt und ihn konkretisiert, und gleichzeitig als mitgehendes Einverständnis mit allem, was Gott in der Welt tut, Bereitschaft, in seinem Werk verwendet und verbraucht zu werden.« (149)

Bei der Verkündigung hat Gott Maria in einer trinitarischen Form angesprochen (Lk 1,26–36). In der Betrachtung dieser Szene schreibt Balthasar: »Entscheidend ist, dass die drei Reden des Engels, deren erste den Vater, deren zweite den Sohn, deren dritte den Heiligen Geist offenbart, je abgelöst wird von drei Reaktionen Marias, deren jede nicht leere Spekulation über Gott ist, sondern Nachdenken über die bestmögliche Antwort und Verantwortung gegenüber dem zugesprochenen Wort ... Nicht anders die Kirche im ganzen, deren Urbild Maria hier darstellt. Sie spekuliert nicht, sondern betet an und gehorcht, sie öffnet ihren Schoß dem Geist und gebiert bis ans Ende der Welt den Sohn, seine Glieder, seine Brüder. Sie

ist das Weib, das durch sein Dasein das göttliche Mysterium der drei Antlitze sich zu erhellen und zu verdeutlichen zwingt. Der Gehorsam der Christen ist, auch und gerade in der Betrachtung, das Medium, worin Gott sich als dreieiniger offenbart.« (Balthasar 2003, 171f)

Der sich selbst offenbarende Gott erwartet immer von dem, dem die Offenbarung zuteilgeworden ist oder den das Wort gemeint hat, eine wirksame Antwort. Das sieht man unmissverständlich am Schweigegebot des Herrn an die drei ausgewählten Jünger, die zusammen mit ihm vom Berg Tabor zurückkehren (Mk 9,9: das Verbot; Lk 9,36: die Ausführung). Dazu sagt Balthasar: »Das kontemplative trinitarische Geheimnis, das die Kirche geschaut hat und in ihrem Herzen hegt, wird nicht zerredet, sondern bringt seine wahre Frucht als Nachfolge Christi ins Leiden.« Und Maria hat diese Frucht gebracht, denn sie stand unter dem Kreuz ihres Sohnes und wurde damit zur Mutter aller Christen. Unter dem Kreuz erweist es sich endgültig, wie weit das Jawort Marias sie selber geführt hat. Hier betrachten wir die Mutter des Gekreuzigten. »Sie tut nichts und sagt nichts, ist nur da. Und der sterbende Sohn verfügt über sie. So gründlich, dass er ihr einen andern Sohn unterschiebt, sie diesem als Mutter übergibt. Sie wird nicht gefragt; es wird mit ihrem Einverständnis gerechnet.« (Balthasar 2003, 173f)

So ist Maria von der Verkündigung bis zur Kreuzigung übereinstimmend mit allem, was Gott von ihr will. Ihr Jawort kennt keine Einschränkung. So handelt die Frau, die zur Mutter des menschengewordenen Gottes auserwählt ist. Maria ist Mutter Christi und der Kirche, Mutter des Hauptes und der Glieder.

3. Maria – Mutter Christi und der Kirche

Die allumfassende Mutterschaft Marias stellt die innere Verbindung zwischen ihr und der Kirche in ein neues Licht: Maria und Kirche spiegeln ineinander wider. Die klassische Patristik sieht in Maria primär die reale Mutter, *Theotokos*, als solches Urbild der heiligen, geistig gebärenden Kirche. Sie ist eine »personifizierte Darstellung der Kirche«. Scheeben charakterisiert die Verbindung zwischen Maria und Kirche als *Perichorese* (gegenseitiges Durchdringen), die so innig ist, »dass jede von beiden vollkommen nur in und mit der andern erkannt werden kann« (Balthasar 1998, 281).

Hier handelt es sich um den Parallelismus zwischen Maria und Kirche, weil Maria die Mutter des Herrn und der Kirche ist. »Es kann nicht anders sein: was archetypisch sich in Maria der armen Jungfrau begab, die durch ihren Glaubensgehorsam zur Mutter Christi wurde, das ist ihr als dem Grund und Schoß der Ecclesia eingestiftet, von deren Lebensgesetz her alles Christenleben Gestalt erhält ... Irdischer Schoß für eine unendliche Liebe und damit für eine unabsehbare göttlich-weltliche, geistig-fleischliche Fruchtbarkeit: das ist die Kirche.« (Balthasar 2010, 15)

Die Mutterschaft Marias bezieht sich also sowohl auf die Kirche wie auf den menschengewordenen Sohn Gottes. Mit Recht betont Balthasar: »Die Urzelle der

Kirche Christi ist doch wohl die Zelle der Jungfrau von Nazareth, und während ihres Gesprächs mit dem Engel Gabriel nimmt diese Kirche erstmals Gestalt an: sie ist der Ort, wo der Sohn des Vaters sich auf Erden niederlassen kann, wo er »von den Seinen aufgenommen« wird, wo er sich nähren, wachsen, zur Welt kommen kann. Die Kirchenväter haben in Maria das Urbild der Kirche gesehen, meistens in einem Vergleich – wie Maria den Sohn Gottes leiblich zur Welt bringt, so bringt die Kirche im Taufbrunnen den mystischen Christus geistlich zur Welt –, der aber doch mehr ist als ein Vergleich, weil Maria ihren Sohn »früher im Geist als im Schoß empfing«, ihr Glaube und ihre Bereitschaft das Prinzip war, das von Seiten der Welt die Menschwerdung möglich machte.« (Balthasar 1974, 254f) Maria ist leibliche Mutter des Herrn und geistige Mutter seines mystischen Leibes, der Kirche. Maria koexistiert mit der Kirche, sofern Maria die Kirche der Heiligen ist, »die Braut ohne Makel und Runzel«. Das ist die volle Realität schon seit der Menschwerdung selbst. Die Folge dieser Wahrheit ist von großer Bedeutung für unser Thema und für die ganze Auffassung von der Kirche: die Kirche existiert schon von der Menschwerdung Christi an, obwohl sie als institutionelle erst mit der Berufung der Jünger gestiftet ist. Aber die ideale und reale Kirche ist schon mit dem Jawort der Mutter da. So vollkommen wird sie in keinem anderen mehr dargestellt werden.

Christus will immerwährend in seiner Kirche neu empfangen und geboren werden, in ihr leben und wirken. Er will sich für sie erneut hingeben, und diese Ganzhingabe verwirklicht er tatsächlich in der Eucharistie. Die Kirche aber muss ihrerseits bereit sein, diese unendliche Liebe in sich aufzunehmen. Die Abbildung des Herrn in uns verlangt nach einem geschmeidigen Verhalten, das aufnahmebereit ist. Mit einem Wort, der Christ muss »fügsam im Geist sein« (334; Strle 1988).

Die Kirche und die Christen in ihr müssen marianisch geprägt sein. Das geschieht in der Nachahmung Marias, die für die Einprägung der göttlichen Gestalt vorbelastet offen war. Maria wurde zum Raum für die Inkarnation des Wortes: sie gewährt, dass in ihr das Wirken Gottes sich vollzieht, ohne dieses Wirken als etwas Fremdes zu verspüren. Sie bewahrt und betrachtet die Gestalt. Am Ende schaut sie nicht mehr die Gestalt, sondern die Gnade selbst blickt auf sie nieder. Das Geschehenlassen ist für den Christen nicht Aktion und deswegen keine Leistung und Werk, sondern kontemplativer Gehorsam, der ins Leiden hinübergeht. Balthasar unterstreicht häufig die Bedeutung der marianischen Dimension der Kirche. Wo diese Dimensionen aufgelöst sind, dort entstehen die geistigen Verwüstungen, die »Welt ist dort bildlos und wertlos geworden, ist ein Haufen von nichts-mehraussagenden »Fakten«, in denen eine ebenso bild- und gestaltlose nackte Existenz friert und sich ängstet. Philosophie und Theologie des Bildes stehen und fallen zusammen, und wo das *Bild* der Frau aus der theologischen Wirklichkeit schwindet, da nimmt eine mann-männliche bildlose Begrifflichkeit und Gedankentechnik überhand; der Glaube aber sieht sich aus der Welt verdrängt ins Paradoxe und Absurde.« (Balthasar 1988, 407)

Die Mutterschaft Marias ist, wie gesagt, leiblich und geistlich. Doch bleibt ihre geistliche Mutterschaft die Bedingung und Ermöglichung ihrer leiblichen Mutterschaft. (Balthasar 1981, 163) Die Gläubigen, ihre Kinder, müssen Maria vor allem

in ihrer unbegrenzter Bereitschaft für den Willen Gottes nachahmen. Auf das Wort Gottes lauschen und es erfüllen, ist die eigentliche Aufgabe aller Christen, in welchem Stand sie auch leben.

Balthasar stellt fest, dass die alten Theologen über Maria immer in Zusammenhang und unmittelbar im Hinblick auf Christus nachgedacht haben (Balthasar 1998, 276f). Das bleibt unabdingbar. Es ist typisch, dass Balthasar von der »marianischen Prägung der Kirche« redet. Maria ist nicht nur Modell und Typus der Kirche, sondern ihr Urbild, das heißt, die vollkommen und unüberbietbar verwirklichte Idee der Kirche.

Die Kirchenväter bleiben auch in dieser Hinsicht wegweisend (279–281) Für die Christen bleibt Maria die zweite Eva, die mit ihrem Gehorsam gutmacht, was die erste mit ihrem Ungehorsam verdorben hat (Irenäus). Maria ist wahre Gehilfin beim Werk Christi und gleichzeitig das Gefäß der Kirche (Ambrosius). Die Kirchenväter betonen mit Vorliebe, dass Maria dies alles deswegen ist, weil sie Jungfrau und Mutter zugleich ist.

Die Wahrheit von der Mutterschaft der Kirche war in den ersten christlichen Jahrhunderten selbstverständlich: »Die Kirche ist unsere Mutter. Diese Mütterlichkeit wird an der Tatsache und der Art, wie Maria die Mutter Jesu war, anschaulich und ablesbar.« (Balthasar 1997, 112; 129) Maria ermöglicht und umfasst alles Wesentliche in der Kirche; ihre Mutterschaft umfängt auch das kirchliche Amt. Maria überragt weit alle Handlungen der Einzelnen in der Kirche, auch Taten der Heiligen. Ihre mütterliche Rolle und ihr Platz in der gesamten Erlösungsgeschichte bleibt einmalig, uneinholbar. (Strle 1998, 7–59)

4. Rolle Marias in der Kirche

Die Bedeutung der Marienlehre ist für das Leben der Kirche entscheidend wichtig. Jeder Christ kann und muss sich Maria ganz eigens zum Vorbild nehmen. Das ist in den Augen Balthasars so wichtig, dass er geradezu vom »marianischen Prinzip« redet (Balthasar 2008, 65–67; 1997, 123). Er stellt darüberhinaus fest, dass die Anwesenheit Marias heutzutage in der Kirche verschwunden zu sein scheint oder ihr Geist des Magdseins nicht mehr zu vernehmen ist. Es ist verheerend, wenn die Theologie das typisch Marianische und Frauliche in der Kirche vernachlässigt. (Balthasar 1989b, 71)

Balthasar verteidigt die wichtige Bedeutung des Marianischen in der Kirche. Er sagt: »Das Marianische waltet in der Kirche verborgen, wie die Frau im Hauswesen waltet. Aber die Frau ist kein abstraktes Prinzip, sondern konkrete Person, und von ihr als Person strahlt die frauliche Atmosphäre aus ... Nur ist wesentlich, dass es der echte Geist Marias ist, der zum Leuchten kommt: der Geist der Magdlichkeit, des Dienstes, der Unscheinbarkeit, der Geist der Weitergabe, des Für-andere-Seins. Niemand begehrt weniger nach persönlichen »Privilegien« als die Mutter Christi; sie freut sich an diesen nur, sofern sie all ihren Kindern in der Kirche zugutekommen.« (Balthasar 2008, 71)

In der marianischen Gesinnung der niedrigen Magd des Herrn, in ihrem Geist der echten dienenden Christenliebe findet man den Schlüssel zum richtigen Verständnis aller christlichen Stände. Der Geist Marias sollte sowohl die christlichen Familien wie die gottgeweihten Gemeinschaften durchdringen und ausprägen. Maria soll von innen her das christliche Leben formen und ihm die Richtung geben. Die echt marianische Gesinnung brauchen vor allem die Verantwortlichen für die breitere christliche Gemeinschaft: »Ohne Mariologie droht das Christentum unter der Hand unmenschlich zu werden. Die Kirche wird funktionalistisch, seelenlos, ein hektischer Betrieb ohne Ruhepunkt, in lauter Verplanung hinein verfremdet. Und weil in dieser mann-männlichen Welt nur immer neue Ideologien einander ablösen, wird alles polemisch, kritisch, bitter, humorlos und schließlich langweilig, und die Menschen laufen in Massen aus einer solchen Kirche davon.« (72)

Wird das marianische Prinzip, das die Dimensionen des Erlösungsgeheimnisses umfasst, außer Betracht gelassen, dann verliert christliches Leben die Wärme, Familiarität und Anziehungskraft. Wo aber die Anwesenheit Marias spürbar ist, dort fühlt man sich daheim (71f).

Die Stellung der Mutter Gottes in der Kirche ist so zentral, weil Gott selbst ihr diesen Platz gewiesen hat. In Maria, Mutter und Jungfrau, wird ein Doppeltes sichtbar: dass hier das Urbild der christusförmigen Kirche vorliegt, und dass das christophore Wesen und Leben die christliche Heiligkeit ist. »Sofern die Kirche marianisch ist, ist sie eine reine Gestalt und ohne weiteres lesbar und verständlich; sofern der Mensch marianisch (oder, was dasselbe ist, christophor) würde, wäre an ihm das Christliche überhaupt ebenso einfach lesbar und verständlich.« (Balthasar 1988, 541) Daraus wird ersichtlich, wie große Bedeutung der marianischen Rolle in der Kirche zugeordnet ist (Balthasar 2000, 61–92). Es ist klar, dass nur eine marianisch ausgeprägte Kirche auch christusförmig ist. Wichtig ist die Haltung der zustimmenden Magd des Herrn »worin der Mensch Gott *sein lässt*, was er sein will, und sich von ihm schenken und einformen lässt, was und soviel er will« (Balthasar 1984, 148). In Maria erstrahlt die einmalige Identität zwischen der formenden Liebe Gottes und dem Gehorsam des Menschen, der sich formen lässt (Balthasar 1971, 168).

Maria als Mutter hat in der Kirche den Vorrang des Allumfassenden. »Aber sie umgreift es im Zurücktreten, Gewährenlassen, Raumgeben; sie bestimmt nichts, sie ordnet nichts an, sie ist Magd und möchte, dass auch die andern ihre Haltung verstünden: ›Tut alles, was immer er euch sagen mag‹ (Joh 2,5).« (Balthasar 1989a, 240) Maria ist am wirksamsten durch ihr Zurücktreten und Raumgewähren anwesend. Deswegen wirft die Marienverehrung keinen Schatten auf ihren Sohn. Im Gegenteil: »Was der Mutter gegeben wird, geht über auf den Sohn.« (Balthasar 1998, 285)

Der Herr selber hat Maria ihren Platz in der Kirche bestimmt. »Am Kreuz hat der Sohn seine Mutter in die Kirche der Apostel hinein verfügt, dort ist fortan ihr Platz. Verborgenen durchwaltet ihre jungfräuliche Mütterlichkeit den ganzen Raum, verleiht ihm das Lichte, Wärmende, Bergende. Ihr Mantel macht die Kirche zum Schutzmantel. Es bedarf keiner besonderen Gebärde ihrerseits, damit wir auf den

Sohn und nicht auf sie schauen. Ihre Magdlichkeit offenbart ihn. So kann sie auch den Aposteln und ihren Nachfolgern zeigen, wie man zugleich ganz wirksame Gegenwart und ganz ausgelöschter Dienst sein kann. Denn die Kirche war in ihr schon da, ehe die Männer ins Amt eingesetzt wurden.« (Balthasar 2008, 72)

Maria verwirklicht die vollkommenste Idee von der Kirche. Das *ideale* Bild der Kirche ist schon immer *real* in Maria. Sie ist in ihrem Gehorsam Gott gegenüber keine private Person, sondern Urbild der gesamten Kirche (*personam Ecclesiae gerens*). Die Kirche ist da schon vor jedem einzelnen Christen und ist viel mehr als alle Glieder zusammen. Das Wesen der »Catholica« besteht in diesem »voraus« und »mehr«. Die genannten Eigenschaften der Kirche sind konkretisiert in der Person der gehorsamen Magd des Herrn. Somit ist jede Einwilligung der einzelnen Gläubigen schon im allumfassenden Jawort der Mutter eingeschlossen. Nur innerhalb dieses tragenden Raumes wird die allgemeine Berufung aller zur Heiligkeit möglich. (Balthasar 2003, 73–86)

Jeder Getaufte muss sich die Gestalt der dienenden Magd des Herrn »einprägen« lassen (Balthasar 1989c, 78), und demzufolge muss jede christliche Spiritualität immer auch eine zutiefst »marianische Spiritualität« sein (Balthasar 1990, 227). Die »urbildliche Identität« zwischen Maria und Kirche muss neu entdeckt und gelebt werden (Štrukelj 2002, 71–89).

5. Schluß

Im Bereich des menschlichen Lebens gibt es eine wichtige Kategorie des »Lassens«. Der Mensch muss sich selbst hingeben, auf die eigene Wichtigkeit verzichten, um etwas Dauerhaftes zu gestalten. Die Philosophie nennt dieses Prinzip »die Gelassenheit«¹. Hans Urs von Balthasar sagt dazu: »Jeder, der im Leben etwas Endgültiges will, sei es eine Liebe oder eine Leistung, muss sich hingeben. Er muss, was er erkaufen will, mit sich selber bezahlen. Auch und gerade wenn er sich so machtvoll wie möglich ausdrücken will, er muss sich selber um seines Ausdrucks willen lassen. ... Das Lassen-Können ist das Prinzip aller Leistung und alles liebenden Besitzes. Das Werk soll sein, mag ich daran zugrunde gehen! Du sollst sein, auch wenn es mir das Leben kostet! Grosse Kunst wurde nicht anders erkaufte.... Wir möchten behaupten, dass diese schönste und fruchtbarste menschliche Haltung schliesslich doch gemeint war in dem, was das deutsche mystische Mittelalter mit dem Wort Gelassenheit anpries und als die wichtigste Kunst im Leben bezeichnete.« (Balthasar, 1997b, 22; 25)

Im Sinne der Mutterschaft Marias »gälte es dann, die Gestalt der Kirche im ganzen und gerade auch das Amtliche an ihr so umzuprägen, dass sie als ganze Mütterlichkeit ausstrahlt (was gewiss nicht Laxheit besagt), jene Weiblichkeit, die

¹ Robert Petkovšek unterstreicht, dass Martin Heidegger die Idee der Gelassenheit zur Hauptstrategie seines Seinsdenkens gemacht hat. Er hat sie von Meister Eckhart übernommen, der damit »Marias humilitas« philosophisch-mystisch thematisiert hat. Weiterhin muss die »humilitas« am Horizont vom Ereignis des Kreuzes gedacht werden (Petkovšek 2004, 430; 2014, 343).

sich nicht selber ins Licht setzt, sondern durch ihr dienendes und echt häusliches Walten dem Herrn in den Herzen, in der menschlichen Gesellschaft als ganzer eine Stelle bereitet, wo er sein Haupt hinlegen kann.

An einem solchen erneuerten Bild der Kirche sind alle Gläubigen mitzuarbeiten verpflichtet. Bloße Forderung marianischer Frömmigkeit und Andachten genügt hierzu nicht. Das marianische Wesen, das objektiv immer schon die Kirche in ihren besten Gliedern durchprägt, muss auch von der »Kirche der Sünder«, die wir bilden, als das Urbild des Dienstes an Christus und an seinem Weltwerk nach Möglichkeit ausgeprägt werden, in der Hoffnung, dass der Geist, der die Jungfrau überschattet hat, auch unserer Schwachheit aufhilft.« (Balthasar 1997, 129f; 1989a, 153–187; 1998, 291f.)

Referenzen

- Balthasar, Hans Urs von.** 1971. *Sponsa Verbi*. In: *Skizzen zur Theologie*. Bd. 2. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1974. *Pneuma und Institution*. In: *Skizzen zur Theologie*. Bd. 4. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1984. *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik*. Bd. 2/2, *Laikale Stile*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1988. *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik*. Bd. 1, *Schau der Gestalt*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1989a. *Der antirömische Affekt: Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?* Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1989b. *Kleine Fibel für verunsicherte Laien*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1989c. *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in unserer Zeit*. Mit einem Nachwort von Christoph Schönborn. Trier: Johannes Verlag Einsiedeln.
- . 1990. *Verbum Caro*. In: *Skizzen zur Theologie*. Bd. 1. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1993. *Wer ist ein Christ?* Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1994. *Premišljevalna molitev*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1997. *Leben aus dem Tod. Betrachtungen zum Ostergeheimnis*. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln.
- . 1998. *Theodramatik*. Bd. II/2, *Personen des Spiels*. Die Personen in Christus. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1999. *Spiritus Creator*. In: *Skizzen zur Theologie*. Bd. 3. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 2000. *Marija za danes*. Ljubljana: Družina.
- . 2003. *Das betrachtende Gebet*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 2008. *Klarstellungen: Zur Prüfung der Geister*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 2010. *Die großen Ordensregeln*. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln.
- Francesco.** 2013. *Pensieri dal cuore*. Milano: Edizioni San Paolo.
- Petkovšek, Robert.** 2004. *Le statut existentiel du platonisme*. Bern: Peter Lang.
- . 2014. Liturgy through the eyes of contemporary philosophy. V: *Reformy liturgii a powrót do źródeł*, 335–351. Ur. Janusz Mieczkowski in Przemysław Nowakowski. Krakow: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II.
- Ratzinger, Joseph, und Hans Urs von Balthasar.** 1997. *Maria: Kirche im Ursprung*. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln.
- Speyr, Adrienne von.** 1978. *Drei Frauen und der Herr*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1988. *Gospodova dekla*. Ljubljana: Katehetski center.
- . 1988. *Magd des Herrn: Ein Marienbuch*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Strle, Anton.** 1988. *V tretje tisočletje z Marijo: Pojasnila k okrožnici Janeza Pavla II*. Maribor: Škofijski ordinariat.
- . 1991. *Božja slava – živi človek: Teološka antropologija*. Ljubljana: Družina.
- . 1998. *Teologi za prihodnost*. Ljubljana: Družina.
- Štrukelj, Anton.** 2002. *Leben aus der Fülle des Glaubens: Theologie der christlichen Stände bei Hans Urs von Balthasar*. Graz: Styria Verlag.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 Bogoslovni vestnik 74 (2014) 4, 671—688
 UDK: 37.091.4:27-788-055.1
 Besedilo prejeto: 11/2014; sprejeto: 11/2014

Andrej Šegula

Aplikativnost geštalt pedagogike v formaciji prihodnjih redovnikov (minoritov)

Povzetek: Pri vzgojnih modelih imamo jasne cilje, bolj negotovi smo glede pristopov in metod. Geštalt pedagogiko želimo približati kot celostni vzgojni pristop, ki uporablja različne metode: identifikacijo in projekcijo, domišljajske vaje in vizualizacijo, delo s telesom, igre vlog ... Na drugi strani pa predstavljamo redovniško vzgojo s poudarki iz dokumentov od drugega vatikanskega koncila do danes. Na koncu se osredotočimo na minoritsko redovniško vzgojo. Tako geštalt pedagogika kakor redovništvo si prizadevata za celostno vzgojo, zato lahko prikažemo stične točke. Prispevek želi poudariti tisti vzgojni moment, v katerem geštalt pedagogika redovni vzgoji pomaga z uporabo sociograma. S tem predstavljamo eno od mnogih metod geštalt pedagogike, ki jo lahko apliciramo na redovniško vzgojno oblikovanje.

Ključne besede: geštalt pedagogika, redovna formacija, redovnik, sociogram, noviciat, vzgojna paradigma geštalt pedagogike

Abstract: **Applicability of Gestalt Pedagogy in the Formation of Future Friars (Conventual Franciscans)**

Educational models usually have clear goals, while they are less certain regarding approaches and methods. The paper wishes to introduce Gestalt pedagogy as a comprehensive educational approach that uses various methods: identification and projection, imagination exercises and visualisation, body work, role playing etc. On the other hand, the education for religious life is described with emphases reaching from the documents of the Second Vatican Council up to the present day. The final part of the paper focuses on the education for religious life of Conventual Franciscans. Both, Gestalt pedagogy and formation for fraternal life strive towards a comprehensive education, therefore a number of contact points can be shown. The paper wants to show that exact educational moment in which the Gestalt pedagogy aids the education for religious life through the use of a sociogram. Thus, one of the many methods of Gestalt pedagogy is described that can be applied in the formation for religious life.

Key words: Gestalt pedagogy, formation for religious life, friar, sociogram, noviciate, educational paradigm of Gestalt pedagogy.

Redovništvo je življenje. Vzgojo v redovništvu razdelimo na dva dela: na začetno in na permanentno (nadaljevalno) vzgojo. V praksi vidimo, da je »pomembnejši« prvi del (začetna vzgoja). Govorimo o več vzgojnih sklopih prvega obdobja: od vstopa in kandidature (prvi meseci) prek postulature (priprave na noviciat), noviciata (leto preizkušnje), obdobja začasnih zaobljub (nadaljevanje redovne formacije) do slovesnih zaobljub, ki pomenijo prehod v permanentno vzgojo. Tako pri redovni formaciji kakor tudi pri geštalt pedagogiki je pomemben celostni pristop k človeku, k doživljanju, k življenju. V tem prispevku želimo poiskati tiste trenutke redovne vzgoje, v katerih bi lahko principe in metode geštalt pedagogike vključili v vzgojni proces, posebno če imamo pred očmi, da so osnovni cilji geštalt pedagogike v učenju vseživljenjskih procesov osebne rasti. (Gerjolj 2008, 139)

1. Temeljna vzgojna paradigma geštalt pedagogike

1.1 Temeljna izhodišča geštalt pedagogike

Metoda integrativne geštalt pedagogike si prizadeva za celostno vzgojo. Poleg šolske vzgoje in izobraževanja vključuje tudi področje religioznega izobraževanja. Na geštalt pedagogiko je vplivalo veliko dejavnikov: humanistična psihologija in humanistična pedagogika, geštalt filozofija, geštalt psihologija in geštalt terapija (Delisle 2013). Dr. Alfons Žibert izhaja iz predpostavke, da so najmočnejše na geštalt pedagogiko vplivale geštalt filozofija, geštalt psihologija in geštalt terapija (Žibert 2014, 58). Integrativni geštalt pedagogiki sta dala pečat graška filozofa Christian von Ehrenfels in Ferdinand Weinhandl. »Geštalt« je več kakor nekaj, kar zaznamo v posameznih delih; to je celostnost in enotnost. Človek postane več kakor skupek delov telesa, začutimo ga kot posameznika, kot individuuma, kot »geštalt« (Hufnagl 2011, 7).

Metoda se je razvila v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja. V šolstvu je bil večji poudarek na klasičnem izobraževanju. Brez elementov vzgoje ne moremo govoriti o celostnem pristopu. Tako je pedagogika poskušala nadaljevati smer humanistične pedagogike (poudarek na stiku in srečanju) in humanistične psihologije (osredotočenje na osebo, upoštevanje potencialov posameznika, vrednote humanizma) in humanistične psihologije. Pedagogi, ki so imeli izkušnje iz geštalt terapije, so poskušali »povezati« koncept in metode geštalta s konkretnim pedagoškim delom. Med pionirje tega prizadevanja štejemo Hilariona Petzolda (Žibert 2014, 59). Drugače kakor v terapiji so v pedagogiki pomembne vsebine, ki jih približujemo učencu, in ne zgolj fokusiranje osebnih emocij (Hufnagl 2011, 8).

1.2 Nekaj načel geštalt pedagogike

Nekatera načela so »podlaga« za njihovo realizacijo v konkretni situaciji, v nekem določenem vzgojnem obdobju. Marcus Felix Hufnagl je po Burowu (Burow 1998, 70) povzel nekaj načel. Na prvo mesto postavlja načelo »osrediščena oseba«: v središče postavljamo posameznika, njegovo dostojanstvo in njego-

vo pravico. Naslednje načelo je načelo »osredotočanja na stik«: to pomeni osebni dejavnik medčloveške interakcije. Prav tako je pomembno načelo »tukaj in zdaj«. Velika nevarnost je, da se »oddaljimo« v preteklost ali prihodnost. Kljub vsem dimenzijam moramo »ostajati« tukaj. Med pomembnejšimi načeli ne smemo prezreti načela »učenja z izkušnjami«. Govorimo o nadgradnji obstoječe paradigme, ki skuša geštalt izkušnjo dopolniti z izkušnjo o samem sebi. Naslednje načelo je načelo, imenovano *self-support*. To načelo prinaša premik učenčeve vloge: učenec ni več odvisen od učitelja, ker postane samostojen in soodgovoren. Kot osrednje načelo izpostavljamo načelo »integracije«, ki zadeva upoštevanje enotnosti telesa, duše in duha in kar je s tem povezano: delovanje, čutenje in mišljenje. Prav tako so pomembna vsa druga načela: načelo »dialoškega poučevanja in učenja«, načelo »odgovornosti«, načelo »sinergije« in ne nazadnje tudi načelo »prostovoljnosti« (Hufnagl 2011, 9–10).

1.3 Cilji geštalt pedagogike in njene metode

Osnovni cilji temeljijo na predpostavki, da je učenje vseživljenjski proces osebne rasti (Gerjolj 2008, 139). Poznati cilj nekega procesa je ključnega pomena pri iskanju aplikativnih momentov. Avtorji se resda pri tem nekoliko razlikujejo, vsem pa je skupno, da vključujejo obe dimenziji: kognitivno in afektivno, in to v vseh fazah celostnega učenja in poučevanja (Nežič Glavica 2012, 29).

Osrednji cilj sta izobraževanje in celostni razvoj raznovrstnih potencialov osebnosti. Preostali cilji pa so: zaznavanje in prepoznavanje osebnih potreb, spodbujanje tenkočutnosti in sposobnosti doživljanja, spodbujanje sposobnosti in spretnosti za samostojno učenje in za odgovorno delovanje, premagovanje motenj in blokad v kontaktnem procesu učenja, empatično prepoznavanje aktualnega razpoloženja drugih kot osnove za dialoški odnos, razvoj sposobnosti za kritično konstruktivno komunikacijo in produktivno sodelovanje, zavedanje o razmerju med svobodo in odgovornostjo, ko govorimo o odločanju o sebi v socialnih povezavah, prepoznavanje ekoloških, družbenih in kulturnih dejavnikov in povezav in spodbujanje pripravljenosti za udeleževanje na teh področjih. (Hufnagl 2011, 9–10; Grausgruber 1994, 289)

Geštalt pedagogika pri svojem delu uporablja številne in raznolike metode. Ob tem ne smemo spregledati procesa. Med prednostne metode geštalt pedagogike lahko uvrstimo identifikacijo/projekcijo, domišljajske vaje in vizualizacijo, delo s telesom, igre vlog, kreativne medije, vaje za komunikacijo v skupini in še mnoge druge. Metode geštalt pedagogike se povezujejo z antropologijo. Če geštalt pedagogiko postavimo v krščanski kontekst, sta v ospredju biblična antropologija in biblično pojmovanje človeka (Žibert 2014, 62–63; Höfer 2011, 41).

Vsekakor ne smemo prezreti, da je geštalt pedagogika metoda, ki v svoj koncept vključuje novejši izsledki nevroloških in psiholoških raziskav možganov. Te raziskave so namreč pokazale, da so v zgodovini preveč poudarjali levo polovico možganov, to pomeni kapaciteto inteligenčnega kvocienta. Pri tem so zanemarjali desno polovico možganov, kjer je med drugim sedež čustvovanja in etike. Geštalt pedagogika želi uravnovežiti levohemisferski, kognitivno-analitični pristop v izo-

braževanju in uvaja metode, ki nagovarjajo kreativno, celostno področje desne polovice (Žibert 2014, 64; Hufnagl 2011, 11).

Ob pregledu ciljev in metod vidimo, da gre geštalt pedagogiki dejansko za celostni pristop: tako za intelektualno kakor tudi za afektivno področje. Z geštalt pedagogiko prebujamo obe polovici možganov.

1.4 Religijska pedagogika v odnosu do geštalt pedagogike

Geštalt pedagogika v začetku ni bila povezana s krščansko vero. Na religijsko pedagogiko je v zadnjih desetletjih odločilno vplival avstrijski duhovnik, veroučni pedagog in psihoterapevt dr. Albert Höfer. Pri verskem pouku je priporočal konkretno obravnavanje svetopisemskih likov in soočenje z njimi. Namesto katekizemskega učenja na pamet izhaja Höfer iz konkretnih svetopisemskih oseb in življenjskih situacij. Tako svetopisemska zgodba postaja vedno bolj naša. Religijska pedagogika ne želi biti le informativna, temveč tudi formativna, to pomeni poučna in življenjska, aktualna. S celostnimi metodami geštalt pedagogike poustvarimo intenzivno in oživljeno srečanje s svetopisemskim likom oziroma sporočilom. Sporočilo zaradi drugačne mediacije ni več dolgočasno in zastarelo, ampak postaja konkretno, življenjsko. Ob bibličnih likih se učenci srečajo s svojimi čustvi, naučijo se ravnanja z njimi, soočijo pa se tudi s soljudmi in z Bogom. Tako religiozne vsebine niso nekaj dogmatičnega in statičnega, temveč vodijo k ustvarjalnim procesom in odpirajo možnosti za spremembe razmišljanja in delovanja (Žibert 2014, 64–66).

Krščanska geštalt pedagogika nima nobenih dodatnih »verskih« metod, preprosto uporablja metode geštalt pedagogike. Bistven pa je predvsem prispevek v vsebini in v identiteti. Po vsebini zadeva krščanska geštalt pedagogika predvsem Sveto pismo. Identiteta pa se kaže v religiozni pripadnosti in drži. Metode torej vključujejo religiozno dimenzijo. Med metodami in načini dela pri verskem pouku najdemo: upodabljanje, domišljajske vaje, telesne vaje, pogovorne oblike, socialno interakcijsko učenje, meditativne oblike, celostno doživljanje slike, praktično učenje, večdimenzionalno delo s Svetim pismom, kreativno pisanje in zaznavanje sebe in drugih v refleksiji (Žibert 2014, 67; Hufnagl 2011, 13–14).

2. Redovniška formacija – celostni pristop

Tako geštalt pedagogika kakor tudi redovniška vzgoja si prizadevata, da bi vzgajali celostno. V paleti pristopov – od intelektualnega v sklopu rednega študija do raznih duhovnih metod: molitve, meditacije, adoracije, duhovnih vaj – si redovništvo prizadeva, da bi vzgajalo za zrelega človeka, zrelega redovnika.

2.1 Dokument drugega vatikanskega koncila: Odlok o času primerni prenovi redovniškega življenja

V uvodu v Odlok o času primerni prenovi redovniškega življenja je zapisano: »Vsi, ki jih Bog v tolikšni različnosti darov kliče k izvrševanju evangelijskih svetov

in ki jih iskreno zaobljubijo, se Bogu na poseben način posvete s tem, da hodijo za Kristusom, ki je deviški in ubog s pokorščino do smrti na križu ljudi odrešil in posvetil.« (R 1) Dokument jasno pokaže na »cilj«. Ob tem pa se človeku postavi vprašanje, kje in na kakšen način priti do tega cilja. V istem dokumentu je poudarjeno, da je času primerna prenova ustanove odvisna prav posebej od vzgoje članov. Zato naj se članom neklerikom in redovnicam ne določi apostolsko delo takoj po končanem noviciatu, ampak je treba njihovo redovniško in apostolsko, teoretično in praktično vzgojo primerno nadaljevati v zato urejenih hišah. Nato poudarja, naj bo izobraževanje na vseh področjih tako usklajeno, da bo življenje članov zares enovito (18). Ko govori o področjih vzgoje, omenja duhovno, teoretično in praktično izobrazbo. V tem kontekstu pogrešamo afektivno področje in večjo navzočnost osebne izkušnje.

2.2 Cerkvni dokument Znova začeti pri Kristusu

O d drugega vatikanskega koncila dalje je bilo napisanih več kakor petindvajset najrazličnejših dokumentov, ki govorijo o redovništvu ali ga vsaj omenjajo. Kongregacija za ustanove posvečenega življenja in družbe apostolskega življenja je leta 2002 izdala dokument z naslovom Znova začeti pri Kristusu. To je dokument, v katerem je beseda tudi o vzgoji. Dokument pravi: »Novi poklici, ki trkajo na vrata posvečenega življenja, se kažejo v globoki različnosti ter potrebujejo posebno pozornost in metodo, primerno za razumevanje njihove konkretne človeškosti, duhovnosti in kulture.« Dokument v nadaljevanju pravi: »Najzahtevnejši izzivi, s katerimi se mora soočiti vzgoja, izhajajo iz vrednot, ki obvladujejo globalizirano kulturo našega časa. Krščansko oznanilo življenja kot poklicanosti, ki vre iz Očetove ljubezni in potrebuje osebno in odrešitveno srečanje s Kristusom v Cerkvi, se mora soočiti z miselnostjo in načrtovanji, ki jih obvladujejo skrajno različne kulture in socialne okoliščine. Obstaja nevarnost, da subjektivne izbire, individualni načrti in lokalne usmeritve dobijo premoč nad pravili, načinom skupnega življenja in nad apostolskim načrtom ustanove. Treba je udejanjiti vzgojni dialog, ki zmore sprejeti človeške, socialne in duhovne značilnosti posameznika.« (Znova začeti pri Kristusu 2003, 32–33) V tem dokumentu v primerjavi z dokumentom drugega vatikanskega koncila opazimo viden korak naprej. Formacija mora vzgajati za skupnostni dialog v prisrčnosti kot bogastvo in privzeti različne načine gledanja in čutenja. Dokument zahteva večjo pripravo na filozofskem, na teološkem in na psihopedagoškem področju in poglobljeno usmerjenost v duhovno življenje. Zahtevajo se novi, primernejši modeli glede na kulture, v katerih se rojevajo novi poklici, jasno določeni itinerariji za trajno formacijo, predvsem pa se želi, da bi vzgoji namenili najboljše moči. Ob prebiranju teh navodil začutimo, da vsi omenjeni dokumenti nekako pripravljajo prostor pristopu geštalt pedagogike.

2.3 Minoritski dokumenti o vzgoji

O vzgoji v minoritskem redu govorijo Konstitucije reda bratov minoritov v II. poglavju, ki nosi naslov Vzgoja. Ko razmišljamo o celostni vzgoji, se nam postavlja vprašanje, ali je to res celostni pristop. Dve od podpoglavij nosita podna-

slova: Duhovna vzgoja in Znanstvena, tehnična in pastoralna vzgoja. Že na začetku reda je sv. Frančišek pojasnil osnovne pogoje, stopnje in načela vzgoje z besedami: »Če kdo po Božjem navdihu hoče sprejeti takšno življenje in pride k našim bratom, naj ga ti prijazno sprejmejo. In če vztraja v odločitvi, da sprejme naše življenje /.../, naj ga bratje predstavijo predstojniku. Le-ta naj ga prijazno sprejme, ga opogumi in mu skrbno obrazloži način našega življenja.« (FNPV, II, 1–12)

Bratje minoriti imajo v svojem internem Direktoriju za vzgojo v slovenski minoritski provinci zapisano, da je obdobje od prvih zaobljub do končne odločitve namenjeno razločevanju poklicanosti in pripravi za življenje v služenju. V tem času brat že pridobljene vrednote iz prejšnjih obdobj dopolnjuje z novimi spoznanji in izkustvi v neke vrste osebno sintezo. Poglobljanje poteka na različnih ravneh: na človeško-duhovni in umsko-kulturni in na ravni nauka in služenja.

Da govorimo o resnično celostnem pristopu tudi v redovni vzgoji, kažejo navodila za poročilo, ki ga mora napisati vzgojitelj pred slovesnimi zaobljubami. Vsebovati mora mnenje o fizičnem in psihičnem zdravju, o duhovnem in zakramentalnem življenju, o bratskem duhu in o sposobnosti živeti resno z nalogami v skupnosti, o čustveni zrelosti, o sposobnosti samozatajevanja in darovanja, o sposobnosti živeti zvesto posvečeno življenje, o sposobnosti opravljanja poslanstva v skupnosti in o zavzetosti za božje kraljestvo.

3. Vstopno mesto gešalt pedagogike v formaciji prihodnjih redovnikov

Ob pregledu temeljnih poudarkov gešalt pedagogike in redovne vzgoje – posebnost pri minoritih – vidimo, da je pri obeh pristopih najpomembnejša težnja po celostni vzgoji. Ob primerjavi aplikacij lahko sklenemo, da je gešalt pedagogika veliko bolj inovativna, predvsem na področju metod in pristopov. Prav s tem področjem lahko dopolni »šibko« točko redovne formacije.

3.1 Sociogram kot metoda

Sociogram je metoda, ki nam pomaga ugotoviti našo vpetost v družbeno mrežo. Poudarki so različni. V prvi fazi postavimo težišče v preteklost, to pomeni v dobo odraščanja (med 15. in 17. leto). V tej fazi se z življenjem in empatijo »preselimo« v obdobje odraščanja in podoživimo odnose, ki smo jih takrat živeli. Kot vizualizacijo uporabljamo kovance (različne velikosti, različne kovine, različno oblikovane) in z njimi ponazorimo mrežo odnosov. Kovance postavimo v različno fizično oddaljenost; to ponazarja tudi »oddaljenost« med osebami.

Da ne bi ostali samo pri vizualizaciji, je naslednji korak predstavljanje posameznih oseb, zgodb. Pri tej predstavitvi je poudarek na odnosu, ki smo ga živeli in ga poskušamo ovrednotiti. Tako vizualizacija kakor tudi konkretizacija (kovanci) pomagata pri globljem podoživljanju odnosov, ki so v preteklosti lahko že »zaspali« in se potopili v pozabo. Pomemben korak v sklepu tega procesa oziroma metode

je »poslavljanje«, poslavljanje od oseb, ki so v tistem času sestavljali naš »socio-gram«. Sestavni del tega slovesa pa je zahvaljevanje. To je korak, ki nam pomaga, da ne »pozabimo« preteklosti, ampak jo »izpustimo«: »izpustimo« vse tiste odnose, ki so nas morda bremenili ali celo »vezali«, vse to samo zato, da bi lažje, bolj polno in celostno zaživel sedanji trenutek.

V nadaljevanju se prestavimo iz »preteklosti« v sedanost. V to metodo lahko v tem trenutku vključimo »risbo«, ki je nastala ob meditaciji »sedanjega trenutka«. Risba, barve, liki so močno izrazno sredstvo. Z risbo oddajamo sporočila o sebi, o svojem doživljanju, o svojih nagibih. Pomembne so linije, črte, barve, liki. Vse ima svojo vrednost. In risba nas nekako »uokolji« v prostor in v čas.

Da bi iz preteklosti in sedanosti pogledali v prihodnost, nam lahko pomaga drugi del, nadaljevanje sociograma. Vzamemo lahko isto »tehniko« (kovanci, različne oblike, različna postavitev). Ključnega pomena je vprašanje: »Kje in v kakšnih razmerjih (sociogramu) se vidiš čez deset, petnajst ali dvajset let?« Na prvi pogled preprosto vprašanje, po drugi strani pa nam posredno pokaže, kje smo bili v preteklosti, kako smo doživljali posamezne odnose, kaj so ti odnosi pustili za sedanost in česa si »želimo« za prihodnost. Sledimo isti dinamiki kakor v prvem delu. Najprej predstavimo svojo »vizijo«, jo razložimo, se »pogovorimo« s kovanci, ki nam živo vizualizirajo ljudi in odnose, kakor jih »vidimo«, »čutimo« in si jih želimo. Tudi to metodo oziroma vajo sklenemo z »osebnim« slovesom od vsakega od »nastopajočih«.

Po metodi sociograma lažje »začutimo« odnose, ki jih živimo. Pozorni smo na odnose, ki si jih želimo, prav tako pa ovrednotimo tudi tiste, s katerimi nismo zadovoljni in jih ne bi želeli v svojem življenju.

3.2 Aplikacija sociograma na konkretno redovno formacijo

Sociogram je metoda, ki jo lahko uporabimo v različnih obdobjih vzgoje. V našem kontekstu bi to metodo predlagali na koncu noviciata. Noviciat je namreč drugo vzgojno obdobje (prvo je postulat, drugo je noviciat in tretje ponoviciat; za tem sledi permanentna vzgoja, ki se začne s slovesnimi zaobljubami, po nekaterih definicijah pa po duhovniškem posvečenju). Sociogram tako pomaga vzgojitelju, da se sreča z novinčevo zgodbo. To je metoda, pri kateri lahko sodeluje celoten noviciat (glede na izkušnje zadnjih let to niso bile velike skupine: od tri do pet oseb).

Vzgojitelj mora namreč na koncu noviciata napisati poročilo, v katerem mora predstaviti novinčevo odprtost za pogovor in učljivost ob vzgojiteljevih vzgojnih navodilih, pa tudi v skupnosti; prav tako mora predstaviti sposobnost za pristne bratske odnose. Novinec mora pokazati pripravljenost za dejavno in zavzeto sodelovanje v noviciatskem življenju (osebna in skupna molitev, bratsko življenje, delo itd.). Pokazati mora neko določeno raven ponotranjenosti vrednot, ki so bile dane novincu, in neko določeno stopnjo osebnostne, predvsem pa čustvene zrelosti, nujne za zaobljube. Pri pisanju tega poročila so vzgojitelju lahko v pomoč »rezultati« sociograma. Predpostavlja se, da je vzgojitelj dober opazovalec, dober poslušalec in dober »analitik«.

S tem pa dejavnost geštalt pedagogike pri formaciji prihodnjih redovnikov ni končana. Vzgojitelj je oblikoval poročilo, ki spremlja novinca v naslednje vzgojno obdobje, to je v ponoviciat. Ponoviciat traja od treh do devetih let. Sklene se, ko se ponovinec v pogovoru s predstojniki odloči za slovesne zaobljube (nekateri jih imenujejo tudi »večne«). Konstitucije predpisujejo enomesečni »noviciat« pred slovesnimi zaobljubami. Govor je o »odmiku«, ko ponovinec skupaj z voditelji premisli in pretehta svojo odločitev. Se pravi, da je to neka prelomnica v življenju, neki radikalen korak.

V tem mesecu (priprave na slovesne zaobljube) bi lahko ponovili sociogram. Idealno bi bilo, da bi bil pri tej vaji navzoč isti vzgojitelj (kot del voditeljskega teama). V tej prvi fazi sociograma bi se ponovinec postavil v »čas« (tri, štiri leta nazaj), ko se je odločal za prve zaobljube (to je čas ob koncu noviciata, ko je bil »narejen« prvi sociogram). Ta dinamika lahko ponovincu pomaga ovrednotiti odnose, hkrati pa osvetliti vse tisto, kar mu je v tem času pomagalo graditi in osmišljavati. Glede na to, da so drugi noviciat in potem slovesne zaobljube prehod iz začetne vzgoje v permanentno, je tudi »poslavljanje« pomembno dejanje. Ozaveščanje pomaga novincu ovrednotiti odnose in »sporočilo« nekega določenega obdobja življenja.

Tudi drevo je lahko sestavni del te dinamike. V pripravi na slovesne zaobljube, ko je dovolj časa, je lahko večerno razmišljanje posvečeno »fantazijski vizualizaciji«, ki se na koncu prelije na list papirja. Na podlagi tega izdelka lahko pozneje izpeljemo pogled v prihodnost. Tako nastaneta »dve prihodnosti«, ena izpred nekaj let in potem druga, ob koncu priprav na slovesne zaobljube. Čeprav v redovništvu težko govorimo in »sanjamo« o prihodnosti (zaobljuba pokorščine), nam sociogram lahko pomaga tudi pri »ponotranjanju« zaobljube pokorščine. Eno je vizualizacija, drugo pa, kar vizualizaciji sledi, to je »poslavljanje«.

Z vzgojnimi momenti poskuša izobraževalni proces predvsem vplivati na oblikovanje osebnosti, da bi »učenec« zmozel sprejeti okolje, v katero je postavljen, kot prostor svojega lastnega uresničevanja in ob tem razvil zmožnost konstruktivnega sodelovanja (Vodičar 2011, 153).

4. Sklepna ugotovitev

V prispevku smo pregledali dve poti vzgoje, lahko bi rekli: dve pedagogiki. Pri geštalt pedagogiki smo odkrivali njeno širino in bogastvo v metodah in v pristopih. Pri drugi smo pregledali nekaj utrinkov iz cerkvenih dokumentov, ki prav tako kažejo težnjo po celovitosti. Ob vsem tem se čuti, da so cilji veliko jasneje zastavljeni kakor metoda. In prav v tem je odlično vstopno mesto za metode geštalt pedagogike.

Kompatibilnost med obema pedagogikama smo pokazali z sociogramom. V procesu redovne vzgoje smo predlagali dva momenta, ko bi lahko ta metoda pomagala k večji učinkovitosti refleksije in vizije za naprej. Hkrati pa je bogastvo tega predloga tudi v tem, da to ni enkratna metoda, ampak bi jo ponovili v dveh raz-

ličnih časovnih obdobjih. S to metodo bi dobili tudi večplastne odgovore, »odmeve« na doživljanje novinca oziroma pozneje ponovinca.

Frambach pravi, da je geštalt terapija tako po izvoru in po osrednjih konceptih kakor po svojem razumevanju procesov na različne načine povezana s področjem duhovnosti. V tem kontekstu moramo omeniti pojem »sebstva«. V duhovnem pomenu je dojetje »sebstva« dojetje najbolj notranjega središča človekove biti, v katerem je navzoča transcendentna resničnost. Odkriti to duhovno sebstvo kot sredino svoje lastne identitete osvobaja (Hagencort 2011, 75).

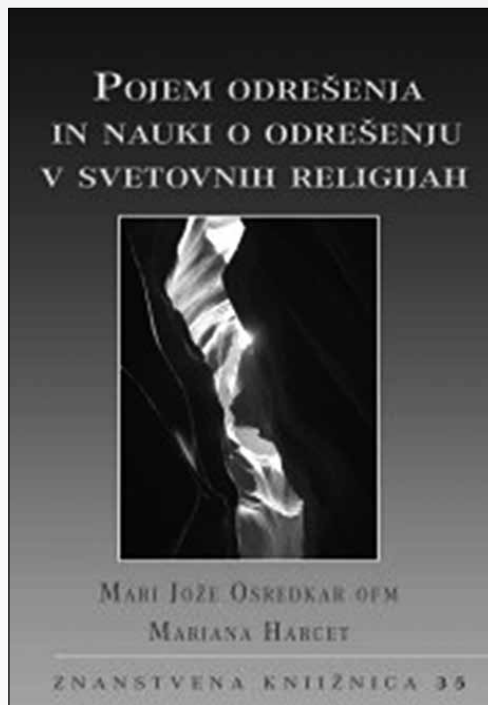
Kratice

FNPVod – Nepotrjeno vodilo. V: *Vodilo in življenje: spisi sv. Frančiška Asiškega in sv. Klare* 1998.

R – Odlok o času primerni prenovi redovniškega življenja. V: *Koncilski odloki* 1980.

Reference

- Burow, Olaf-Axel.** 1998. Was ist Gestaltpädagogik. V: Ruow, Gudjons, ur. *Gestaltpädagogik in der Schule*. Hamburg: Bergmann und Helbig.
- Delisle, Gilles.** 2013. *Object Relations in Gestalt Therapy*. London: Karnac.
- Gerjolj, Stanko, Miriam Stanonik in Mihaela Kastelec, ur.** 2011. *Geštalt pedagogika nekoč in danes*. Ljubljana: DKGP.
- Gerjolj, Stanko.** 2008. Geštaltpedagogika kot celostna pedagogika. V: Petra Javrh, ur. *Vseživljenjsko učenje in strokovno izražje*, 139–148. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Grausgruber, Heinrich.** 1984. Gestalt-integrative Fortbildung der Religionslehrer/innen. Doktorska disertacija. Kath.-Theologischen Hochschule Linz.
- Hagencort, Rainer.** 2011. Duhovni vidik geštalt terapije. V: Gerjolj, Stanonik in Kastelec 2011, 75–77.
- Höfer, Albert.** 2011. Poimovanje človeka v biblični tradiciji. V: Gerjolj, Stanonik in Kastelec 2011, 41–49.
- Hufnagl, Marcus Felix.** 2011. Geštaltfilozofija – geštalt psihologija – geštalt terapija. V: Gerjolj, Stanonik in Kastelec 2011, 7–29.
- Koncilski odloki: Konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965).** 1980. Ljubljana: Družina.
- Kongregacija za ustanove posvečenega življenja in družbe apostolskega življenja.** 2003. *Znova začeti pri Kristusu*. Ljubljana: Družina.
- Konstitucije reda bratov minoritov.** 1991. Ljubljana: Slovenska minoritska provinca sv. Jožefa.
- Nežič Glavica, Iva.** 2012. Vloga geštalt pedagogike v konceptu verskega pouka po Albertu Höferju. Magistrsko delo. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta.
- Vodičar, Janez.** 2011. Samopodoba v odnosu na moje mesto v razredu. V: Gerjolj, Stanonik in Kastelec 2011, 153–168.
- Vodilo in življenje: spisi sv. Frančiška Asiškega in sv. Klare.** 1998. Ljubljana: Slovenska kapucinska provinca.
- Žibert, Alfons.** 2014. Terapevtski elementi v procesu celostne religiozne vzgoje in izobraževanja s poudarkom na geštaltističnem pristopu. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.



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

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

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

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

*Andrej Naglič***Svoboda izražanja vere**

Povzetek: Ustavnih vrednot, načel in pravic se je treba dobro zavedati, jih osvetljevati drugim ter od državnih in drugih oblastnih organov zahtevati njihovo dosledno uresničevanje v praksi. Ustavno sodišče Republike Slovenije (USRS) je zadnji varuh ustavnosti, zakonitosti in človekovih pravic ter temeljnih svoboščin v Sloveniji. V okviru svoje sodne prakse je USRS razsojalo tudi o svobodi veroizpovedi. Znotraj te človekove pravice oziroma temeljne svoboščine je z vidika državljanek in državljanov oziroma vseh fizičnih in pravnih oseb še posebno pomembno vprašanje izražanja vere. To vprašanje namreč zadeva praktične vidike svobode veroizpovedi, predvsem pravic posameznika in civilne družbe in dolžnosti države. V tem prispevku so zato strnjena in sistematično prikazana aktualna in konkretna stališča USRS o izpovedovanju oziroma izražanju vere. Nanje se morejo pri zavedanju in uveljavljanju svojih pravic sklicevati posamezniki in civilna družba, državni in lokalni samoupravni ter preostali oblastni organi pa se jim morajo podrediti pri svojem delovanju.

Ključne besede: svoboda veroizpovedi, izpovedovanje (izražanje) vere, verski simboli (obeležja), pravica staršev do verske in moralne vzgoje svojih otrok, vera in šola, verski pokop, duhovna oskrba, ločitev države in verskih skupnosti, enakopravnost verskih skupnosti, svoboda delovanja verskih skupnosti, sofinanciranje verske dejavnosti, zaposlovanje verskih uslužbencev, gradnja in uporaba verskih objektov

Abstract: **Freedom of Expression of Religion**

It is necessary to be conscious of the constitutional values, principles and rights, to illuminate them for others, and to demand of the state and other authorities that these rights are consistently enforced in practice. The Constitutional Court of the Republic of Slovenia is the ultimate guardian of constitutionality, legality, and fundamental human rights and freedoms in Slovenia. In its judicial practice, the Constitutional Court has also ruled on the freedom of religion. From the viewpoint of citizens as well as of all natural and legal persons, an issue of special importance is the expression of religion. Namely, this issue concerns the practical aspects of the freedom of religion, primarily the rights of the individual and of the civil society, and the duties of the state. Therefore, this article sums up and systematically shows the topical and concrete standpoints of the Constitutional Court on the expression or profession of religion. Individuals and the civil society can invoke them in realizing and enforcing their

rights, whereas all authorities, the state as well as the local ones, must submit to them.

Keywords: freedom of religion, expression of religion, religious symbols, right of parents to religious and moral education of their children, religion and school, religious burial, spiritual care, separation of state and church, equal status of religious communities, freedom of activity of religious communities, co-financing of religious activity, employment of religious employees, construction and use of religious buildings

1. Uvod

Svoboda veroizpovedi državljanom in vsem prebivalcem na območju države zagotavlja, da v zasebnem in v javnem življenju lahko svobodno izpovedujejo svojo vero oziroma se glede nje niso nikomur dolžni kakorkoli opredeliti (URS, 41/1,2). Vero, ki ji pripadajo, lahko izpovedujejo sami ali skupaj z drugimi. Za izpovedovanje vere z drugimi smejo ustanavljati Cerkve ali druge verske skupnosti. Te skupnosti so svobodne v svojem delovanju, enakopravne med seboj in ločene od države. (7/1,2) Možnost svobodnega izpovedovanja ali neopredeljevanja vere pa se ne razteza le na odločanje posameznika o svojem življenju. Starši oziroma nosilci starševskih pravic imajo pravico, da odločajo o verski in moralni vzgoji svojih otrok. To usmerjanje drugega mora biti v skladu s starostjo in z zrelostjo in s spoštovanjem otrokove svobode vesti otroka. (41/3)

Svoboda veroizpovedi obsega opredelitve, prepričanja, nazore, teorije in miselne sisteme, ki razlagajo človeka in njegovo bistvo ter svet, v katerem prebiva. Poleg tega se morajo te opredelitve spuščati tudi na področje morale in etike. Za tovrstne opredelitve ni nujno, da izhajajo z neke višje oziroma metafizične ravni. Nujno pa morajo izkazovati konsistentnost, tehtnost, resnost, kohezivnost in pomembnost v svojih notranjih in zunanjih lastnostih. Sem se praviloma umeščajo teistične, ateistične, neteistične, svetovnonazorske, filozofske, ideološke in miselne opredelitve. Svoboda veroizpovedi ne obsega političnih, znanstvenih, estetskih, zgodovinskih in drugih podobnih opredelitev, ki ne izpolnjujejo navedenih pogojev. (U-I-92/07-23, 75)

2. Izpovedovanje vere

Izpovedovanje oziroma izražanje vere, ki je pravno varovano, lahko poteka v ustni ali pisni obliki, zasebno ali javno, prek posameznikovih dejanj ali skupaj z drugimi, v obliki molitve in širjenja verskih resnic (pouka), z izpolnjevanjem verskih pravil (npr. bogoslužja, obredov, ritualov, procesij, uporabe verskih oblačil, simbolov) in z vsemi drugimi navzven zaznavnimi verskimi ravnanji. Ta ravnanja morajo biti pomembno povezana s posameznikovo versko opredelitvijo in s samim bistvom verske opredelitve. (U-I-92/07-23, 84; U-I-111/04, 27; U-I-92/01, 17; U-I-68/98, 13)

Ne samo da je vera sestavni del zasebnega življenja posameznika, USRS opozarja, da je prav tako sestavni del javnega življenja oziroma družbe. Dejavnost svobodne demokratične družbe prek državljanov, ki so kot verniki zavezani svoji religiji, vključuje tudi verski vidik. (U-I-92/07-23, 83) Pri tem se je po mnenju ustavnega sodišča treba zavedati, da izpovedovanje vere ni nujno osredotočeno le na versko češčenje (bogoslužje) in na opravljanje verskih obredov, temveč je lahko povezano tudi s socialnim, z izobraževalnim in s kulturnim delovanjem (U-I-111/04, 28).

3. Stališča USRS o izražanju vere

Zaznavanje verskih simbolov oziroma obeležij (kakor so npr. pogled na cerkev ali mošejo, na versko procesijo, na vernika v verskih oblačilih, petje muezina ali zvok cerkvenih zvonov) ne more pomeniti prisilne konfrontacije z vero, pred katero mora država obvarovati posameznika (U-I-92/07-23, 167). Zgolj sama navzočnost verskih simbolov oziroma obeležij ali verske dejavnosti v javnem življenju torej ne more pomeniti kršenja načela ločenosti države od verskih skupnosti oziroma vrednostne nevtralnosti države.

Starostna meja štirinajst let, do katere naj bi starši imeli vpliv na otrokovo opredelitev glede veroizpovedi, ni postavljena previsoko. Ta določba ne pomeni, da ne smejo starši, posvojitelji ali skrbniki prepustiti odločitve o teh vprašanih otrokom samim. (U-I-92/01, 14) Prav tako ta določba ne trdi, da starostne meje odločanja staršev o verskih in moralnih vprašanih svojih otrok zakonodajalec ne bi mogel postaviti nad otrokovih štirinajst let.

V šoli se država ne sme opredeljevati za nobeno vero ali proti njej. Pri pouku se mora izogniti vsaki indoktrinaciji in paziti, da vse informacije posreduje objektivno, kritično in pluralno. (U-I-68/98, 13) To velja za šole, katerih ustanoviteljica je država, lokalna samoupravna enota ali druga javnopravna oseba (t. i. državna šola), in za akreditirane programe z javno veljavnostjo (t. i. javna šola).

Verski pokop se opravi ne samo po krajevnih navadah, temveč tudi v skladu z versko ureditvijo. Državni oziroma občinski predpisi morajo dopustiti posameznikom in verskim organizacijam, da pokope pokojnih opravljajo v skladu s svojimi verskimi pravili in običaji. To je namreč dejanje, ki se dotika najgloblje človekove duhovnosti. Verski pokop je izključno verska zadeva vsakega posameznika, zato morajo imeti Cerkve in druge verske skupnosti za svoje pripadnike popolno avtonomijo pri določanju pravil verskega pokopa. S predpisovanjem podrobnih pravil tovrstnega obreda posega država, lokalna samoupravna enota ali druga javnopravna oseba v področje avtonomije Cerkva in drugih verskih skupnosti. Kot dejanje, ki izraža versko pripadnost, je pravica do verskega pokopa sestavni del svobode veroizpovedi. (U-I-354/06-13, 8–11)

Vojakom, zapornikom, bolnikom in preostalim osebam, ki jim je otežen dostop do verske oskrbe, mora to zagotoviti država. Omogočiti jim mora individualno ravnanje verske narave (npr. individualno rabo verskih simbolov in obleke, zagotavlja-

nje ustrezne hrane), dostop do knjig z versko vsebino in do duhovnika in izvedbo verskih obredov. Pozitivna dolžnost države je, da v zaporih in v javnih bolnišnicah omogoči uporabo primernih prostorov za kolektivno izpovedovanje vere. (U-I-92/07-23, 92–94; 141–156) Pravica do tovrstne verske duhovne oskrbe pripadnikov vojske in policije je uzakonjena zaradi zaprtosti okolja, opravljanja dela in narave vojaške oziroma policijske službe. Zaprtost okolja bistveno otežuje ali celo onemogoča zlasti kolektivni vidik svobode veroizpovedi (npr. bivanje v posebnih ustanovah zaprtega tipa, omejenost izhodov, krajevna oddaljenost verskega objekta). Narava službe zaradi nekaterih svojih značilnosti (soočenje s posegi v nedotakljivost življenja, soočenje s svojo lastno minljivostjo ipd.) sproža moralne, etične dileme in premisleke, na kakršne odgovarjajo religiozna prepričanja. (167–172)

Cerkve in druge verske skupnosti, ki po tradiciji obstajajo v obliki organiziranih struktur, so v demokratični družbi nepogrešljiv sestavni del pluralizma. To so domače pravne osebe *sui generis*. (U-I-111/04, 27; U-I-107/96, 23; U-I-25/92; Rm-1/02-21, 39) Cerkve in druge verske skupnosti so torej pozitivni sestavni del sodobne ustavnopravne, demokratične in socialne države. Ne glede na vključenost in povezovanje posameznih sestavnih delov Cerkva in drugih verskih skupnosti na mednarodni ravni, jih ni mogoče avtomatično šteti za tuje pravne osebe. Prav tako jih na podlagi (ne)opravljanja splošnokoristne dejavnosti oziroma posameznih del in nalog v javnem interesu ni mogoče vnaprej klasificirati za javnopravne ali zasebnopravne osebe.

Ustavnopravno načelo ločenosti države in verskih skupnosti (URS, 7/1) pomeni nemožnost Cerkva ali drugih verskih skupnosti, da bi opravljale funkcije, ki so pridržane državi oziroma državnim organom (npr. sklepanje zakonskih zvez, vodenje matičnih knjig, izdajanje javnih listin). Verskih oziroma svetovnonazorskih elementov ni dovoljeno vnašati v delovanje države. Država religije in drugih svetovnih nazorov ne sme niti prevzemati niti zavračati in nobenega od njih v nazorskem smislu podpirati ali ovirati. To načelo uveljavlja avtonomijo Cerkva in drugih verskih skupnosti (t. j. popolne svobode) na svojem lastnem, in to duhovnem področju. Pomeni prepoved vsakršne širitve državnih pristojnosti na zadeve, ki so izključno verske narave ali sodijo v notranje zadeve Cerkva in drugih verskih skupnosti. Tako je prepovedana vzpostavitev državne vere in spodbujanje ali prepovedovanje ideoloških nazorov. Prav tako država ni dolžna podpirati in pospeševati delovanja Cerkva in drugih verskih skupnosti. Dolžna pa je zagotavljati pluralnost, ki je bistvena sestavina demokratične družbe, in enakost posameznikov in Cerkva ter drugih verskih skupnosti. (U-I-92/07-23, 95–104)

Razumevanje ustavnopravnega načela ločenosti države in verskih skupnosti je celovitejše ob navedbi stališč USRS, ki opozarjajo, česa to načelo ne obsega. Ne pomeni namreč omejevanja dejavnosti Cerkva in drugih verskih skupnosti na nekaterih področjih (npr. v karitativni dejavnosti, vzgoji, izobraževanju, zdravstvu, socialnem varstvu, gospodarstvu). Cerkve in druge verske skupnosti lahko te dejavnosti opravljajo pod enakimi pogoji kakor drugi državljani. Prav tako načelo ločenosti države in verskih skupnosti ne preprečuje vključevanja nekaterih institucij Cerkva in drugih verskih skupnosti v razne javne institucije (npr. teoloških

fakultet v univerze). Ker sodobna pravna, demokratična in socialna država dejavno sodeluje s civilno družbo na številnih družbenih področjih in tudi Cerkve in druge verske skupnosti na temelju svojega prepričanja opravljajo naloge na tovrstnih področjih, jih država pri spodbujanju in pospeševanju različnih dejavnosti v družbi ne sme prezreti ali jih celo izločiti. Ustavnopravno načelo ločitve zato ne pomeni ovire za sodelovanje države s Cerkvami in drugimi verskimi skupnostmi. Državi ne preprečuje, da bi vzpostavila stik s tistimi Cerkvami in drugimi verskimi skupnostmi, ki opravljajo splošnokoristne dejavnosti, prav tako ne pozitivnih razmerij in oblik sodelovanja ali skupnih prizadevanj, kakršna goji v tem pogledu z drugimi civilnodružbenimi organizacijami. Načelo ne pomeni izključitve vere iz javnega življenja ali potiskanja vere na stranski tir družbe. To bi namreč lahko povzročilo prav nasprotno: diskriminacijo na podlagi vere in zanikanje vrednostne nevtralnosti države. Ne zapoveduje brezbriznosti države do verskih potreb ljudi in ne izključuje vsakršne državne podpore in pomoči Cerkvam in drugim verskim skupnostim. Ni naloga ustavnopravnega načela ločitve države in verskih skupnosti, da varuje državo pred verskimi in drugimi opredelitvami ter njihovimi organizacijami. Države namreč ni treba pred ničimer varovati, če je pravna in demokratična. (95–104)

Ustavnopravno načelo enakopravnosti verskih skupnosti (URS, 7/2) pomeni, da je razlikovanje med Cerkvami in drugimi verskimi skupnostmi glede posameznega vprašanja dopustno samo pod točno določenimi pogoji. To pomeni, da mora za razlikovanje obstajati razumen, stvaren in v naravi stvari utemeljen razlog. Prav tako je treba zagotoviti, da se ustrezno enakopravno obravnavajo verska in druga svetovnonazorska združenja. Tako je, na primer, nekatere posebne pravice povsem dopustno podeliti le registriranim Cerkvam in drugim verskim skupnostim, ki izpolnjujejo zahtevane pogoje. Vendar smejo tovrstne izjeme veljati zgolj glede tistih pravic, ki jih svoboda veroizpovedi ne obsega oziroma zahteva in jih načelo ločnosti države in verskih skupnosti ne prepoveduje. Preostalih dodatnih pravic (t. j. ugodnosti oziroma privilegijev), ki jih ustavno zagotovljena svoboda veroizpovedi sama po sebi niti ne zahteva niti ne prepoveduje, pa zakonodajalec ni dolžan zagotoviti vsem Cerkvam in drugim verskim skupnostim. Zaradi omejenosti sredstev, varnosti v pravnem prometu ali česa podobnega sme zakonodajalec naslovnikom dodatnih pravic predpisati posebne pogoje. (U-I-92/07-23, 109–110; 115–124) Ustavnopravno načelo enakopravnosti verskih skupnosti torej ne predpisuje numerične uravnilovke v pravicah med posameznimi Cerkvami in drugimi verskimi skupnostmi in v njihovem odnosu z državo.

Ustavnopravno načelo svobodnega delovanja verskih skupnosti (URS, 7/2) prepoveduje, da bi država, enota lokalne samouprave ali kak drug oblastni organi Cerkve in druge verske skupnosti silili v kakršnokoli stopnjo notranje demokratičnosti (npr. glede zahtevane volitve organov in odločanja zbora članov ali glede pravil o vodenju in postavljanju duhovnikov). Imenovanje in razreševanje vodstva Cerkve ali druge verske skupnosti je namreč tipično notranja zadeva verske organizacije. Prav tako praviloma ni mogoče sodno izpodbijanje odločitev organov Cerkve ali druge verske skupnosti, ker posega v njihovo avtonomijo. Država ne

sme nastopati kot razsodnik v sporih verske narave. Ustavnopravno načelo svobodnega delovanja verskih skupnosti s tem zagotavlja, da jih zaradi njihove ustavno varovane avtonomije ni dopustno obravnavati enako, kakor se obravnavajo preostale organizacije. Ob tem Cerkve in druge verske skupnosti razpolagajo z vsemi pravicami, ki izhajajo iz splošne svobode združevanja, in so v nekaterih pogledih pravzaprav deležne še višjega varstva. Do tega jih upravičuje narava religioznega delovanja. Podobno velja za politične stranke. Tudi politične stranke uživajo višjo obliko varstva, kakor ga uživajo dejavnosti, ki jih opravljajo kake drugačne organizacije, na primer korporacije za opravljanje pridobitne dejavnosti. (U-I-92/07-23, 115–124)

Za področje državnega finančnega podpiranja Cerkva in drugih verskih skupnosti velja, da je dopustna gmotna podpora vsake registrirane Cerkve ali druge verske skupnosti, ki ustreza opisu splošnokoristne organizacije. Splošnokoristna verska organizacija ima dve prvini. Prva je zavzemanje za duhovnost in človekovo dostojanstvo v zasebnem in javnem življenju in prizadevanje za osmišljanje bivanja na področju verskega življenja (t. j. temeljno oziroma izhodiščno poslanstvo Cerkva in drugih verskih skupnosti). Druga prvina je neposreden širši družbeni prispevek verskih organizacij, kadar s svojimi dejavnostmi presegajo zgolj notranje versko življenje. O tem govorimo takrat, ko poleg svojega temeljnega poslanstva opravljajo verske skupnosti še kulturne, vzgojne, izobraževalne, solidarnostne, karitativne in druge dejavnosti s področja socialne države. Ta prvina mora biti za Cerkve in za druge verske skupnosti prikazana kumulativno s prvo prvino, da je državno finančno podpiranje ustrezno utemeljeno. Drugače pa posamezniki oziroma Cerkve in druge verske skupnosti nimajo pravice zahtevati, naj jim država financira uresničevanje verske svobode. Izjema so seveda posebni položaji, ko je financiranje katerega od vidikov verske dejavnosti v izjemnih okoliščinah nujno, da se posamezniku sploh omogoči izvajanje svobode veroizpovedi (npr. vojaška misija v tujini). Splošno gledano pa je mogoče reči: to, da država financira Cerkve in druge verske skupnosti, samo po sebi ni ustavno nedopustno. Država, skratka, sme zagotavljati podporo verskim organizacijam, vendar ne v nasprotju z načelom ločenosti države in verskih skupnosti. (127–139) V teh dovoljenih primerih državne finančne podpore Cerkvam in drugim verskim skupnostim navadno govorimo o pospeševalni dejavnosti države na področju svobode veroizpovedi, o tako imenovani dodatni ugodnosti, ki jo daje država. Takšna je, na primer, finančna pomoč registriranim Cerkvam in drugim verskim skupnostim za plačilo prispevkov zavarovanja za socialno varnost njihovih uslužbencev. (206) Z državno finančno podporo Cerkvam in drugim verskim skupnostim sodobna pravna, demokratična in socialna država torej varuje in krepi uživanje univerzalne človekove pravice do svobode veroizpovedi. S tem država sledi svojim ustavnim ciljem in vrednotam.

Pri angažiranju duhovnikov oziroma verskih uslužbencev v okviru delovanja državnih, lokalnih samoupravnih in drugih oblastnih organov ter vzgojno-izobraževalnih, socialnovarstvenih, zdravstvenih, kaznovalno-poboljševalnih in drugih javnih zavodov je zagotavljanje denarne odmere Cerkvam in drugim verskim skupnostim za delo, ki ga njihovi duhovniki oziroma verski uslužbenci opravijo z versko

duhovno oskrbo, ustavno povsem dopustno. Državno financiranje za opravljeno delo na primer zaporniških duhovnikov resda ni element človekove pravice do svobode veroizpovedi, hkrati pa tovrstno delo ni v neskladju ustavnopravno zagotovljenim načelom ločitve države in verskih skupnosti. Vendar to velja le, kadar delo zaporniškega duhovnika ne temelji na državni zaposlitvi duhovnika. (141–156) Delovno razmerje duhovnika z državo oziroma drugim oblastnim organom bi namreč zaradi narave podrejenosti pogodbenih strank in njune tesne medsebojne povezanosti pomenilo prevelik poseg v ustavnopravno zagotovljeni načeli svobodnega delovanja verskih skupnosti (zlasti glede njihove samostojnosti in avtonomije) in ločitve države in verskih skupnosti (zlasti glede videza vrednostne nevtralnosti države). Delovno razmerje duhovnika oziroma verskega uslužbenca z državo oziroma drugim oblastnim organom je ustavnopravno sprejemljivo le, kadar je zaradi zaprtosti okolja, opravljanja kakega posebnega dela ali posebne narave službe izvajanje pravice svobode veroizpovedi bistveno oteženo ali celo onemogočeno (npr. pri vojaški misiji v tujini).

V okviru zagotavljanja in izvrševanja pravice do gradnje in uporabe stavb za verske namene je pri usklajevanju potreb in interesov registriranih Cerkva in drugih verskih skupnosti treba upoštevati število pripadnikov registrirane Cerkve ali druge verske skupnosti na območju, za katero velja priprava prostorskega akta. Gradnja nekaterih verskih objektov je način, ki je tradicionalen za izpovedovanje posamezne vere, in kot takšna sestavni del pravice do svobode veroizpovedi. Cerkvam in drugim verskim skupnostim je zato dovoljeno graditi zgradbe, ki ustrezajo njihovemu načinu verskega češčenja ter verskim obredom in običajem. Državni, občinski in drugi oblastni organi morajo zagotoviti, da so Cerkve in druge verske skupnosti vključene v proces sprejemanja prostorskih aktov. Pri tem morajo imeti možnost, izraziti in utemeljiti potrebo po umestitvi verskega objekta v prostor. Pripravljač prostorskega akta mora izražene in utemeljene potrebe upoštevati in se do njih opredeliti. Državni, občinski in drugi oblastni organi, skratka, ne smejo prezreti potreb Cerkva in drugih verskih skupnosti v zvezi z gradnjo verskih objektov. Ko pristojna javna oblast jemlje na znanje potrebe in interese registriranih Cerkva in drugih verskih skupnosti v zvezi z gradnjo in uporabo stavb za verske namene in se do njih opredeljuje ter si prizadeva za medsebojno uskladitev pri oceni teh potreb, v svoje delovanje še ne prevzema verskih elementov. (U-I-92/07-23, 184–194; U-I-111/04, 29) Tudi dejstvo, da stoji objekt (npr. cerkev) na nekem določenem zemljišču, ki je v skladu s prostorsko zakonodajo namenjeno gradnji verskega objekta, in ima ta objekt tudi zunanja verska obeležja, samo po sebi še ne pomeni posega v tako imenovani negativni vidik svobode vere (U-I-111/04, 33). Vidna in slišna (npr. cerkveno zvonjenje) zaznamovanost krajine z verskimi obeležji in simboli (npr. kapelice ob poteh, križi po vrhovih gora) torej ne pomeni avtomatično protipravnega posega v ustavnopravno zagotovljeno načelo ločenosti države in verskih skupnosti oziroma posega v posameznikovo pravico, ne imeti vere ali izražati drugačno vero.

4. Sklep

Praksa USRS nakazuje, da posamezniki oziroma Cerkve in druge verske skupnosti vero izražajo predvsem prek molitve, verskega pouka, bogoslužja, obredov, ritualov, procesij, verskih simbolov oziroma obeležij (npr. prek gradnje in uporabe cerkva in mošej ter zvonjenja zvonov) in verskih oblačil. Izražanje vere lahko poteka na ožji način, z izvajanjem teh dejanj samih za sebe, ali pa na širši način, z njihovo vpetostjo v socialno, izobraževalno ali kulturno dejavnost. Svoboda izražanja vere mora biti zagotovljena pri vzgoji otrok, v šoli, pri verskem pokopu, v vojski, v policiji, po zaporih in bolnišnicah in pri ustavnopravnem delovanju države. V okviru tega delovanja mora biti izvedena ločitev države in verskih skupnosti, obenem pa zagotovljeni enakopravnost in svoboda delovanja Cerkva in drugih verskih skupnosti. To pa pomeni, da država sodeluje s Cerkvami in z drugimi verskimi skupnostmi (npr. s politiko urejanja prostora) in materialno oziroma finančno podpira njihovo dejavnost, zlasti splošnokoristno. Poleg tega država oblik izražanja vere ne sme prepovedati ali oteževati. Pravic svobode veroizpovedi namreč ni dopuščeno kakorkoli razveljavljati ali omejevati. (URS, 16/2) Dopustne so kvečjemu tiste omejitve, ki so nujne za zavarovanje javne varnosti, reda, zdravja, morale ali drugih človekovih pravic in temeljnih svoboščin. Določiti jih sme izključno zakon. (U-I-68/98, 12)

Reference

URS – Ustava Republike Slovenije. V: *Uradni list RS*, št. 33/1991; 42/1997; 66/2000; 24/2003; 69/2004; 68/2006.

U-I-25/92. V: *Uradni list RS*, št. 13/1993.

U-I-68/98. V: *Uradni list RS*, št. 101/2001.

U-I-92/07-23. V: *Uradni list RS*, št. 46/2010.

U-I-107/96. V: *Uradni list RS*, št. 41/1997.

U-I-111/04. V: *Uradni list RS*, št. 77/2004.

U-I-92/01. V: *Uradni list RS*, št. 22/2002.

U-I-354/06-13. V: *Uradni list RS*, št. 104/2008.

Rm-1/02-21. V: *Uradni list RS*, št. 118/2003.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
Bogoslovni vestnik 74 (2014) 4, 689—700
 UDK: 726:274-523.4
 Besedilo prejeto: 11/2014; sprejeto: 12/2014

Andreja Benko

Arhitekturna analiza sakralnega prostora cerkve Martina Lutra v Murski Soboti

Povzetek: V prispevku se osredotočamo na arhitekturno analizo sakralnih objektov v mestu Murska Sobota. Posebna pozornost je namenjena evangeličanski cerkvi Martina Lutra kot eni od mestnih prostorskih dominant. Cerkev poleg sakralne vloge za vernike pomeni tudi pomemben arhitekturni spomenik v Murski Soboti. Objekt je delo budimpeškega secesijskega arhitekta Erna Gereya. Sprojektirana in zgrajena je v neogotskem stilu, ki se je arhitektu zdel primernejši kakor secesija. V notranjosti je z avtorsko poslikavo sledil takrat aktualnim arhitekturnim trendom. Zajema le del neogotskega kompleksa, grajenega sočasno, obenem pa je avtor cerkev pomaknil v notranjost parcele, da je pred objektom lahko uredil ploščad za druženje. Objekta, ki simetrično nadaljujeta ulični niz z osrednjo pozicijo v mestu, tako ustvarjata in predstavljata poseben, arhitekturno zanimiv prostor.

Ključne besede: arhitektura, evangeličanska vera, secesija, tolerančni patent, Murska Sobota

Abstract: **Architectural Analysis of the Sacred Space of the Martin Luther Church in Murska Sobota**

The paper focuses on an architectural analysis of places of worship in the Slovenian town of Murska Sobota. Special focus is given on the Martin Luther protestant church as one of the buildings dominating the skyline of the town. Besides being a place of worship for the believers, the church is also an important part of architectural heritage in Murska Sobota. It is the work of the Budapest architect Ernő Gerey, who belonged to the style of Secession (*Art Nouveau*). However, it was designed and built in the neo-Gothic style the architect considered more appropriate. The interior of the church was decorated with special ornaments following the architectural trends of the time. The Martin Luther church is only one part of a neo-Gothic complex that was built at the same time. The architect changed his ideas during the designing process and moved the church to the back of the site, whereby he obtained a square for socialising in front of the church. Together with both other objects that are placed symmetrically and form a part of the street, he thus created an interesting urban space.

Key words: architecture, Protestantism, Secession, Patent of Toleration, Murska Sobota

1. Uvod

V začetku 20. stoletja je Prekmurje še sodilo pod madžarsko nadoblast. Meja madžarskega ozemlja je potekala po reki Muri, zato so tudi vsa poimenovanja ob njej v takrat edinem uradnem – madžarskem – jeziku. Večina prekmurskih študentov se je izobraževala v Budimpešti in se tako ozirala na budimpeške dogodke in umetnostne sloge, ki so jih tamkajšnji stili in smernice prenašali in vpeljevali v gradnji doma. Kot posledica tega je arhitektura starega dela Murske Sobotne (predvsem arhitektura Slovenske ulice) z začetka 20. stoletja vezana na zgodovinske stile, ki so bili takrat aktualni na Madžarskem. Predvsem se to kaže z uporabljenimi elementi madžarskega nacionalnega sloga oziroma v elementih secesije, ki je dala predvsem ožjemu centru Murske Sobotne pomemben in trajen prizvok. Vse to je vplivalo na identiteto mesta, pa tudi na značilno veduto tipičnega panonskega mesta z nizko pozidavo. Murska Sobota je še danes v veliki meri panonsko mesto brez višjih dominant v prostoru. Višinsko najbolj izstopata dva cerkvena zvonika in silos podjetja Mlinopek, ki ima prav tako simbolno vlogo: Prekmurje je žitnica Slovenije. Omenjene tri višinske dominante identificirajo prestolnico Pomurja že od daleč.

»Pojem ›identiteta‹ ali ›prepoznavnost‹ je bil v različnih obdobjih različno interpretiran in tudi zlorabljen. Danes naj bi bil skupaj s pojmom humanost ena od vrednot, s katerimi človekovo brezosebno in zaradi globalizacijskih trendov vse bolj nerazpoznavno bivalno okolje oblikujemo v bivalno okolje po meri človeka.« (Fister 2009, 67) Dandanes se vse prevečkrat zdi, da različne kulture ne zmorejo sobivanja, saj izstopajo le nesoglasja med različnimi verstvi. Možnost sobivanja različnih kultur in verstev dokazujejo različni pozitivni, pa tudi negativni zgledi (npr. v Avstraliji so to dosegli z utišanjem zvonov in vsakršnih zvočnih aktivnosti zunaj štirih zidov).

V prispevku z zgodovinsko-analitično in deskriptivno metodo izpostavljamo prekmursko področje, »ki nas s svojo zgodovino uči strpnosti, predvsem pa spoštovanja med pripadniki različnih ver« (Benko 2012, 35). Za Mursko Soboto tako lahko za neko določeno obdobje trdimo, da so pripadniki različnih verskih skupnosti znali živeti v sožitju in biti strpni do tujih verskih prepričanj.

1.1 Zgodovinsko ozadje

V Murski Soboti so v začetku 20. stoletja obstajale tri močne veroizpovedi, katerih verniki so v mestu živeli v sožitju – v prijateljskih odnosih. Enako lahko rečemo tudi za najvišje predstavnike ver, ki so se, kakor je bilo večkrat zapisano, udeleževali skupnih dogodkov, sprehodov in debat. Tako predstavniki ver kakor tudi verniki sami – meščani – so med seboj delovali, živeli in sodelovali v sožitju, ne glede na to, ali so pripadali evangeličanski, rimskokatoliški ali judovski veroizpovedi.

Za vse tri omenjene veroizpovedi je bilo prvo desetletje 20. stoletja prelomno. Vse so se lotile gradnje novih sakralnih objektov oziroma prenove kakega obstoječega sakralnega objekta. Leta 1908 je bila končana gradnja judovskega templja

na Lendavski ulici, leta 1910 novogradnja evangeličanske cerkve po načrtih arhitekta Erna Gereya (nekateri viri navajajo tudi ime Ernő Gergely oz. Ernest Gerely) iz Budimpešte (načrtoval je tudi manjšo evangeličansko neoklasicistično cerkev v Lendavi za leto 1934 (Sörries 2008, 105)) in leta 1912 vélika prenova katoliške cerkve (sedaj stolnice) sv. Nikolaja na Gregorčičevi ulici po načrtih rojaka Lászla Takátsa, prvega murskosoboškega šolanega arhitekta. Dodajmo, da je imel ome-njeni arhitekt pomembno vlogo pri oblikovanju mestnega jedra Murske Sobote (sedanja Slovenska ulica).

Vsaka vera ima svoje predpise glede gradnje sakralnih objektov oziroma sledi zakonitostim, ki jih je pri tem treba upoštevati. Pri sakralnih objektih obravnavanih ver je skupna orientacija oltarnega dela, ki je obrnjen proti vzhodu. Prav tako ima vsak sakralen objekt različnih religij svoje svete simbole oziroma sakralne elemen-te, ki so obvezni v objektu. Od treh obstoječih sakralnih objektov takratnega časa danes stojita le še dva, evangeličanska cerkev Martina Lutra in rimskokatoliška cerkev sv. Nikolaja. Obe stavbi sta spomeniško zaščiteni. O tretjem sakralnem objektu, judovskem templju, še danes pričajo spomini starejših občanov iz Murske Sobote, medtem ko je drugih dokazil, na primer slikovnega gradiva, malo.

Zaradi sočasne gradnje vseh treh sakralnih objektov je tudi arhitekturni slog objektov podoben, kljub vključevanju obveznih verskih elementov, ki jih predpi-suje posamezna vera in ki jih mora arhitekt ob svojem delu upoštevati.

V evropskem prostoru je ob gradnji obravnavanih sakralnih objektov v Murski Soboti vladala secesija, ki je »prvi stilni pojav z univerzalnim vplivom po baroku (Koch 1999, 275)« in tudi poseben umetnostni slog, *art nouveau* (ki ga datirajo v čas med letoma 1890 in 1914). Ta slog ima v različnih jezikih različna imena, reci-mo v Nemčiji *Jugendstil*, v Angliji *Modern Style*, Avstrijci pa so ohranili ime pred-hodnega obdobja, *Sezessionsstil*. Pomembnost tega sloga se kaže v prenovljenem dojemanju in razumevanju prostora, luči in barv. »Vsem umetnikom, tudi arhitek-tom, je bila skupna osnovna ideja, po kateri je narava umetniku edini vzor. Sece-sija je poskus odgovora na historicizem 19. st., ko je arhitektura temeljila na na-daljevanju ali preoblikovanju preteklih stilov.« (Koch 1999, 274)

Umetniki so predvsem v zgodnjem obdobju dajali prednost tako imenovani zaviti (neravni) potezi; ponazarjala naj bi absolutno lastnost narave, ki ustvarja brez premih črt. Kmalu pa so nekateri med njimi privedli to stiliziranje prav do sa-mih premih črt in geometričnih likov, v katerih so videli najpopolnejše posnemanje narave, ki ga človek lahko doseže. Pri tem je treba poudariti, da je ves čas ostaja-la vodilna misel sloga *art nouveau*, ista sta bila mišljenje in razumevanje umetno-sti, čeprav so se umetniki izražali s popolnoma nasprotnimi oblikami. (en.wikipe-dia, s.v. Art Nouveau)

Judovski tempelj in katoliška cerkev sv. Nikolaja sta bila projektirana v duhu secesije, evangeličanska cerkev Martina Lutra pa v duhu neogotike. »Od restavra-cije dalje je namreč sakralna arhitektura najraje prevzemala svojo lastno gotiko.« (Koch 1999, 272) Morda se je arhitekt Gerey prav zaradi vzvišenih in za sakralne objekte značilnih potez odločil za projektiranje objekta v tem stilu, kakor je v evan-

geličanski cerkvi v Murski Soboti jasno izraženo. Cerkev je projektirana prostorno, a hkrati ekonomično, z elegantnimi zaključki, ki so vidni tako na fasadi objekta kakor v notranjem prostoru.

V prispevku bo z arhitekturnega vidika podrobneje obdelana evangeličanska cerkev Martina Lutra v Murski Soboti.

2. Evangeličanska cerkev Martina Lutra

2.1 Zgodovinski pregled

»Kot prelomno obdobje za evangeličane in kot konec protireformacije lahko označimo dan, ko je cesar Jožef II. prevzel oblast od svoje matere Marije Terezije, ki je veljala za nasprotnico vseh nekatoličanov. Jožef II. je bil absolutist razsvetljenih idej, zato ne čudi, da je v kratkem času po prevzemu oblasti zaporedoma izdal naslednje tri tolerančne patente:

1. tolerančni patent, sprejet 20. oktobra 1781 z dnem na dokumentu 13. oktober 1781, je prvič po koncu protireformacije v deželah, združenih pod habsburško krono, omogočil opravljanje cerkvenih obredov luteranom (augsburške), kalvinistom (helvetiške) in pravoslavcem. Kljub patentu je imela pri uveljavljanju vere še vedno prednost rimsko-katoliška veroizpoved, ki je bila tudi pristojna za vodenje vseh matičnih knjig.
2. tolerančni patent iz l. 1782. V tem patentu, ki ga razumemo kot dodatek prvemu, so dobili večje verske svoboščine v opravljanju svojih verskih obredov deležni tudi Judje.
3. tolerančni patent, izdan 11. decembra 1785, je legaliziral prostozidarstvo, vendar je bil dostop do lož omejen.« (Benko 2012, 36–37)

Kmalu po prvem tolerančnem patentu so se tudi v Murski Soboti nastanili evangeličani, vendar so šele leta 1890 postali filiala cerkvene občine Puconci, leta 1900 pa osma samostojna cerkvena občina. Evangeličanska cerkev v Murski Soboti stoji na sedanji Slovenski cesti, na izjemni poziciji: nasproti murskosoboškega gradu; to os še posebej poudarja tako imenovani Trubarjev drevored, sestavljen iz vrste stebrastih hrastov. Evangeličani so prehodili težko pot do pridobitve oziroma nakupa zemljišča že pred samo gradnjo.

Mesto je namreč za gradnjo evangeličanske molilnice in župnišča ponudilo zemljišče na severni strani parka, s temu je močno nasprotovala murskosoboška katoliška grofovsko družina Szápáryjev, ki je zato onemogočala načrte. Grofje Szápáryji so bili katoliške vere, obenem pa tudi patroni katoliške cerkve sv. Nikolaja v Murski Soboti. Spor je trajal kar 4 leta (od leta 1886 do leta 1890). Verniki so medtem seveda iskali drugo primerno zemljišče, a je bila moč grofov precej velika, zato so si nekajkrat, tik pred podpisom pogodbe, prodajalci premislili. To je botrovalo temu, da je krčmar Janez Köhler od Janeza Towerja julija 1889 kupil hišo z zemljiščem na severni strani parka. Ko je bila pogodba sklenjena, je sklical



Slika 1: Evangeličanski cerkvi v Oradei (vir: <http://www.welcometoromania.ro/Oradea>) in v Murški Soboti; fotografija: Andreja Benko.

nekaj vernikov in jim naznanil, da jim zemljišče prepusti po nabavni ceni 11.000,00 forintov. To je prostor, kjer danes stoji neogotski kompleks evangeličanske cerkve s pripadajočimi objekti (Hari 2000). Nekateri viri pričajo: pozicija in zasnova evangeličanskega kompleksa sta takšni, da se skozi ključavnico vrat glavnega vhoda v grad vidi celotna cerkev, kakor je razvidno s slike 2. Od tistega časa dalje naj bi grofje uporabljali za vhod v grad le stranski vhod s severne strani, glavni vhod s ploščadi pa naj bi bil zaklenjen.

Leta 1890 – takrat je bila to še filiala puconske cerkvene občine – so na zemljišču postavili manjšo molilnico in pridobili kaplana Štefana Baloha, da je začel opravljati delo v decembru istega leta.

Od leta 1900 dalje je murskosoboška cerkvena občina samostojna enota. Zaradi naraščajočega števila vernikov so že leta 1902 sklenili, da bodo začeli pobirati denar za zidavo cerkve, leta 1905 pa so se odločili, da lahko začnejo pripravljati gradnjo. Škof Frigyes Baltik je priporočil arhitekta Erna Gereya (1862–1934) iz Budimpešte, ki je v kratkem času izdelal načrte za cerkev in za oba pripadajoča objekta pred cerkvijo (za kantorjevo hišo in za župnišče). Nekateri, predvsem ustni viri pričajo nasprotno: objekta, ki sestavljata nadaljevanje ulične fasade, naj bi bila delo arhitekta Tákatsa.

Ob odprtju cerkve je marsikoga presenetila zelo velika navzočnost pripadnikov izraelske verske skupnosti z rabinom dr. Albertom Schweigerjem na čelu; to res dokazuje tesne bratske stike med veroizpovedma v tistem obdobju. Tudi katoliška delegacija z župnikom Jánosom Szlepczem potrjuje boljše odnose med krščanskima Cerkvama, kakor pa so vladali pozneje, v obdobju kraljevine SHS (Hari 2000, 35).

Arhitekt Ernő Gerey je ob predaji in svečani procesiji ob odprtju objekta z nekaj besedami seznanil škofa Gyurátza s tem, da je cerkvena stavba končana, in mu predal cerkveni ključ, ki ga je evangeličanski škof Gyurátz po kratkem nagovoru predal soboškem fararju Kovaču z besedami: »Odprite ta vrata pravičnosti!« (35)

Po pričevanju naj bi bilo ob odprtju v cerkvi navzočih kar 2500 ljudi – skoraj enkrat več od kapacitete objekta.

2.2 Zunanja podoba cerkve

Zasnova neogotskega kompleksa je z urbanističnega vidika smiselno dobro vpeta med okoliške stavbe. Dodatna objekta se navezujeta na strnjeno (ob) ulično pozidavo in tako nadaljujeta ulični niz v enotni višini. Sama cerkev je umaknjena v notranjost parcele; to ji daje potrebni zunanji prostor, ki ga objekt takšne velikosti zahteva – zasnova je osno simetrična glede na cerkev in na oblikovanje dodatnih objektov. Ta arhitekturna zasnova oblikuje predprostor pred cerkvijo, ki omogoča zborovanje vernikov. Prav tako daje dodatni optični poudarek objektu tudi nadaljevanje Trubarjevega drevoreda z vizualnim zaključkom (dve visoki drevesi, ki so ju v tem času zamenjali) pred evangeličansko cerkvijo.

Neogotski kompleks je bil zgrajen etapno. Leta 1907 so postavili župnišče, leta 1908 hišo za kantorja in šele dne 13. maja 1909 so položili temeljni kamen za cerkev. Kuzmič (2009) v članku Murska Sobota skozi čas navaja, da naj bi bil avtor načrtov za soboško župnišče in kantorjevo stanovanje že omenjeni arhitekt judovskega templja Lipot Baumhorn. Vendar je neogotski kompleks enoten in tako lahko sklenemo, da mora biti delo istega arhitekta. To potrjujejo tudi enaki detajli na pročeljih objektov.

Evangeličanska cerkev Martina Lutra v Murski Soboti je stilno zelo podobna evangeličanski cerkvi v Oradei (Romunija), to pa dokazuje prenos stilov iz različnih držav tudi v Mursko Soboto. Cerkev v Oradei (madž. Nagyváradi), prenovljena med letoma 1902 in 1903, je delo arhitekta Samuja Pecza (slika 1), enega največjih madžarskih arhitektov, pri katerem se je šolal tudi Táakts.

Cerkev v Murski Soboti ima na vhodnem pročelju (zahodna stran) portalno poudarjen vhod v objekt (vidno na sliki 1). Ima le ena vrata, ki so v osi objekta, nad njimi pa se dviga najvišji, 56 m visoki zvonik. Cerkev ima še dva stranska stolpiča manjših dimenzij, pod katerima sta na vsaki strani suličasti okni. Nad glavnim vodom je dekorativna okenska rozeta s prozornim steklom, ki se ponovi v oltarnem delu na vzhodni strani objekta.

Zvonik je vitek, poudarja ga šestkotna koničasta streha. Dodatno optično vitkost mu z vseh štirih strani daje par visokih in ozkih odprtín, v katerih so zvonovi – glavna dva sta prispela leta 1910 iz Soprona na Madžarskem.

Simetrično na obeh daljših stranicah cerkve sta dodatna stranska vhoda, kakor je tipično za evangeličanske sakralne objekte. Cerkev je sezidana iz klasične modularne opeke, to pa določa debelino stene in statični prenos sil v objektu. Predvidoma je konstrukcija armiranobetonska, saj je na to področje že nekaj let prej



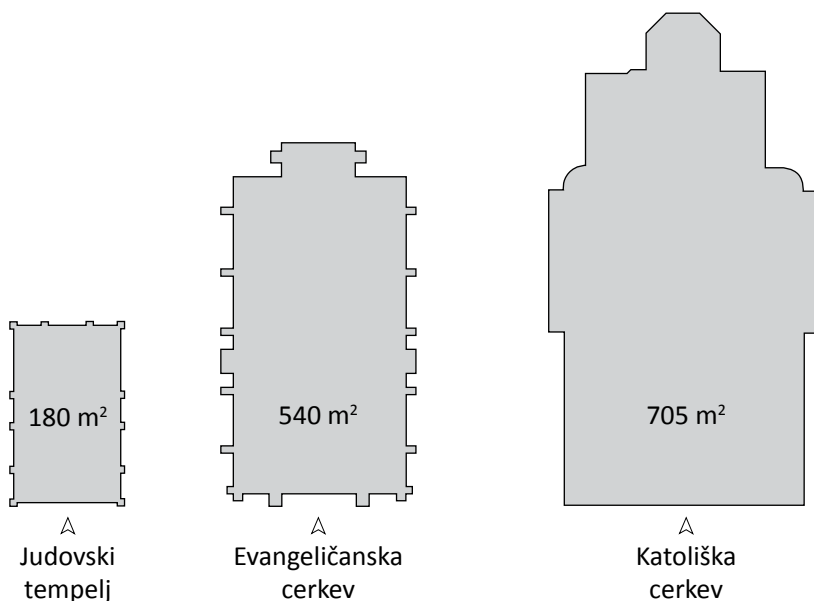
Slika 2: Notranjost cerkve Martina Lutra v Murski Soboti; fotografija: Andreja Benko.

(1909) vpeljal armirani beton kot konstrukcijski material Tákats pri prenovi evangeličanske cerkve v Puconcih. Na daljših straneh je po pet za neogotiko, ki posnema gotski stil, značilnih opornikov, ki statično definirajo objekt in ga poudarjajo. Sklepni fasadni sloj objekta je bele barve v kombinaciji z opeko, ki poudarja statične elemente: oporni stebri in okvirji odprtín so izdelani iz vidne opeke. Vzorac se nadaljuje tudi pri zvoniku, kombinacija opeke z ometom se kaže z vogalno nastavitvijo opeke, to pa optično zviša zvonik.

Simetrično na vsaki daljši (vzhodni in zahodni) strani ima objekt po štiri večja kasetirana in šilasto sklenjena okna s krogovičjem, ki objekt dobro osvetljujejo, obenem pa poudarjajo stil pozidave. Način prehajanja svetlobe v objekt je klasičen, bazilikalen.

2.3 Notranja podoba cerkve

V cerkev vstopimo po manjšem stopnišču skozi predverje, ki ločuje vhodni del od sakralnega prostora. Cerkev je zasnovana prostorno enoladijsko, z enotno talno oblogo, z betonskimi ploščicami dimenzij 30 x 30 cm, v izmenjujoči se črni in sivi barvi. Robne ploščice sestavljajo poseben sklepni vzorec. Podobno kakor judovski tempelj ima tudi evangeličanska cerkev v notranjosti galerijo, ki jo podpirajo stebri večjih dimenzij. Nosilci med njimi so oblikovani ločno. Galerija ponuja objektu in obiskovalcem liturgije dodatni prostor, ki v evangeličanski veri ne ločuje vernikov, temveč dodatno izkorišča možnosti sakralnega objekta. Galerijo končuje 100 cm visoka zaščitna lesena ograja. »Notranja dolžina cerkvene ladje znaša 22 m, širina 14 m, višina pa, do vrha obokov, 15 m.« (Hari 2000, 35) Tako zasnova cerkve omogoča primerne kapacitete za približno tisoč petsto vernikov.



Slika 3: Primerjava med sakralnimi objekti v Murski Soboti iz začetka 20. stoletja; skica: Andreja Benko.

Kor ali galerija na zahodni strani, kjer so nasproti oltarnega dela tudi orgle, je iz železobetona, dodatno nosilnost pa zagotavljata stebra, ki jo robno podpirata. Drugi dve galeriji, ena na severni in druga na južni strani, sta polovično previsni. V sredini širine galerije ju na obeh straneh podpirajo po trije čokati stebri, ki prostor enakomerno členijo na štiri dele. Stranski galeriji deloma segata nad klopi. Med klopmi in stebri se tako ustvari hodnik za obiskovalce za dostop do klopi, ki je dodatno rešen z oboki, vpetimi med stebre in zunanjo steno. Širina hodnika je približno 100 cm in se v šilasto sklenjeni obliki ponovi tudi na galerijskem delu. Do galerije (narečno: okoriša) se pride po ozkih lesenih stopnicah, ki so na jugozahodni strani in so od pritličja ločene z manjšimi vrati.

Strop ladje in svetišča s križnimi oboki je narejen po gradbenem principu *rabit*. *Rabit* je izraz za »žični omet«, sestavljen iz spodnje, nosilne konstrukcije iz spletenih žičnih jeklenih palic, ki nosi osnovni omet in končne plasti. Izumil ga je berlinski zidarski mojster Carl Rabitz, ki ga je leta 1887 tudi patentiral. Predhodniki tega principa so znani že okoli leta 1840 in so se preselili iz Francije v Nemčijo. Osnovna nosilna konstrukcija je bila najprej lesena, a to je povzročalo večje razpoke zaradi delovanja lesa. Carl Rabitz je to tehniko izboljšal tako, da je uporabil žično podkonstrukcijo in tako zmanjšal razpoke; zato jo je sestavil iz skeletne konstrukcije iz okroglih železnih palic s premerom 5-8 mm, ki so med seboj združene in v točkah križanja spojene z žico. Pri obokih in kupolah mora biti uporabljeno močnejše železo, prav tako pa so potrebna obešala. Tako pripravljeno tkivo je na koncu obloženo z mikroarmiranim betonom in popraskano z glavnikom za omete; to omogoča oprijem finega ometa, ki je bil v ali mavčen ali cementen.

Takšna gradnja je bila v objektu izbrana zaradi razpona in teže, saj je mavčna konstrukcija mnogo lažja od armiranobetonske, obenem pa je lesena strešna konstrukcija tako v celoti ločena od konstrukcije stropne obloge, vidne v notranjosti. Način *rabitz* za prekmursko področje ni značilen in je zato izpostavljen kot posebnost na tem področju.

Strop je križno obokan in dekorativno poslikan s cvetličnim vzorcem. Avtor poslikave je bil sam arhitekt Ernő Gerey, izdelal pa jo je leta 1933 Samu Schöck iz Murske Sobotice. Posebnost evangeličanske cerkve v Murski Soboti je izrazito barvna zasnova notranjosti objekta v zelenih, rumenih in rjavkastih tonih, to pa poudarja madžarski narodni stil oziroma elemente takratnega vpliva secesije. Poseben cvetlični vzorec vidimo v najsvetejšem delu – v apsi objekta, ki je orientirana proti vzhodu.

Nasproti vhoda stoji v apsi lesen oltar, izdelan v avstrijski Radgoni (Bad Radkersburg). Do njega se pride po osrednji osi, ki deli klopi na levo in na desno stran. Oltarni del je, kakor navadno, nekaj stopnic višje od preostalega nivoja cerkve. Za oltarno mizo visi oltarna slika, ki je delo Jenöja Boryja in eden pomembnejših evangeličanskih verskih elementov. Jenő Bory (1879–1959) je bil madžarski arhitekt in kipar, ki je po študiju predaval tudi na madžarski Akademiji za likovno umetnost in na Tehniški univerzi. Motiv nikoli dokončane oltarne slike je snemanje Jezusa s križa. Nad oltarno sliko je večja rozeta z vitrajem Martina Lutra. Na desni strani apside je lesena prižnica. Vsa notranja oprema je oblikovana preprosto, brez nepotrebne okrasje. Splošna zakonitost evangeličanske vere in gradnje evangeličanskih sakralnih objektov je namreč, da so zasnovane in izvedene skromno, brez nepotrebne razkošja.

Evangeličanska cerkev Martina Lutra in katoliška cerkev sv. Nikolaja sta si ob primerjavi podobni, tako po zunanosti kakor pri oblikovanju notranjosti. Po uvedbi tolerančnega patenta leta 1781 so lahko evangeličanski sakralni objekti povzemali podobo katoliških cerkva, prav tako sta jim bila dovoljena tudi zidava stolpov (zvonikov) in glavni vhod s strani ceste.

3. Diskusija

Opisana evangeličanska cerkev je pomemben pričevalec nekega obdobja v Murski Soboti. Njena urbanistična zasnova in vključevanje v mestni prostor izkazuje premišljeno pozicioniranje v prostor; to je pri snovanju v arhitekturi izjemnega pomena tudi danes, a kakor po pravilu prevečkrat prezrto.

Glede na analizo sakralnih objektov v Murski Soboti, zgrajenih oziroma dograjenih v prvi četrtini 20. stoletja, lahko potrdimo, da so bili zasnovani velikopotezno. Objekti so bili zaradi zbujanja občutka svetosti in moči predimenzionirani glede na potrebe mesta oziroma meščanov in so kot takšni v preteklosti še bolj izstopali iz mestnega tkiva kakor danes (slika 3). Vsi sakralni objekti so bili dimenzionirani tako, da so glede na kapaciteto še danes ustrezni, kljub temu da je prebivalstvo



Slika 4: *Panoramski pogled na mesto Xewkija; fotografija: Aleksander Jakopič.*

naraslo za več kakor sedemkrat. Objekti so se v času, ko so bili zgrajeni, uporabljali le za bogoslužje posamezne vere. Šele skozi čas se je izoblikovala njihova večnamenskost in v današnjem času se tako evangeličanska kakor katoliška cerkev zaradi dobre akustike uporabljata tudi kot prireditveni prostor za raznovrstne akustične koncerte.

Podatki iz leta 1899, ki jih navaja Škafar (1970), pričajo, da je v Murski Soboti živel 1244 katoličanov, 227 evangeličanov, 4 kalvinisti in 311 judov – skupaj 1786 prebivalcev. Naslednji popis na podlagi ljudskega štetja iz leta 1921 nam našteje 2205 katoličanov, 538 evangeličanov, 179 judov in 12 drugih – skupaj 2934 prebivalcev (Lipovšek 1927, 97). Murska Sobota je leta 1912 ob otvoritvi zadnjega sakralnega objekta štela približno 2400 prebivalcev. S tem znova potrjujemo navedbo, da so bili objekti predimenzionirani. Kakor že omenjeno, nam ta podatek pokaže pomen, moč in položaj vere v takratnem času.

Današnja veduta Murske Sobote nam kaže drugačno podobo. Višinski gabarit mesta je višji in obravnavani sakralni objekti ne dominirajo več kakor nekoč. Kljub temu pa mestu še vedno dajejo poseben pečat. Predimenzioniranost sakralnih objektov v Murski Soboti glede na dejanske potrebe ni osamljen primer. Velikost sakralnih objektov in njihovo vpetost v manjše mesto lahko primerjamo z otoško državo Malto, na primer z otokom Gozo, kjer je število vernikov resda veliko, a tudi v tukaj so sakralni objekti predimenzionirani. Na panoramski fotografiji mesta Xewkija (slika 4) takoj opazimo silno pomembnost in izstopanje katoliške cerkve, drugače zgrajene šele v drugi polovici 20. stoletja (leta 1952). Vas Xewkija ima skupaj le približno 3500 prebivalcev, velikost cerkve pa ponekod ustreza skoraj

desetkratniku tega števila vernikov. Poleg tega ima vsaka vas na otoku svojo cerkev, ponekod celo po več. Dobrih 30 000 otočanov Goza ima tako na voljo več kakor trideset cerkva, ki bi skupaj lahko gostile vsaj petkrat toliko vernikov. Ob tem se nehote sproži polemika o takšnih posegih v prostor. Ali je pri tem pomembno fizično in aktivno pripadanje ljudi veri ali le za vizualne poudarke v prostoru? Vsekakor so takšni posegi v prostor povezani z izkazovanjem moči; pomenijo simbole prevlade oziroma pripadnosti.

Glavna prednost evangeličanske cerkve v Murski Soboti in njene zasnove se kaže predvsem skozi čas. Bistveno pomembni so premišljeno vključevanje objekta v mestni prostor, kvalitetno projektiranje in kvalitetna izvedba objekta po arhitekturnih načrtih. S tem so objektu zagotovili trajnost skozi čas, z minimalnimi vzdrževalnimi stroški. To potrjuje tudi dejstvo, da za cerkev vse od predaje objekta v uporabo do sedaj niso bila potrebna večja vzdrževalna dela.

Skozi čas je tako cerkev postala pomemben »mestotvorni« arhitekturni element v Murski Soboti.

Kombinacija dveh stilov, ki ju zasledimo na in v objektu (zunanost neogotika, notranost secesija), objekt primerno vključuje v okolje in skupaj z drugimi stavbami tvori identiteto mesta.

4. Sklep

Sakralni objekti so že od začetkov civilizacije dalje veljali za presežke v gradnji in prav zato so se skozi čas tudi ohranili, saj so bili grajeni premišljeno in z najboljšimi možnimi razpoložljivimi materiali. Tudi v Murski Soboti vidimo, da so pri gradnji sakralnih objektov ob vpeljavi neoklasicističnih stilov upoštevali tudi tehnične novitete oziroma gradbene principe, neobičajne za stanovanjsko gradnjo; to smo spoznali tudi v tem članku: vpeljava armiranega betona v gradnjo na področju Prekmurja in sistem *rabitz*.

Še danes nam zato te stavbe vedno znova dajejo možnosti za raziskovanje in analiziranje, saj so sakralni objekti v vsakem mestu pomembni ustvarjalci identitete, mestnega utripa in narodne pripadnosti.

Zgodovina nam tudi ob obravnavani tematiki v Murski Soboti prikazuje drugačno sliko. Zaradi manjkajočih oziroma pomanjkljivo predstavljenih podatkov marsičesa ne moremo navesti objektivno, saj je spomin na trpljenje zaradi vere še vedno živ. Od omenjenih treh sakralnih objektov stojita le še dva – katoliška in evangeličanska cerkev. O judovskem templju priča le še rekonstrukcija, ki je bila narejena na podlagi dostopnih starih razglednih in fotografij, pomembna pa je tako z vidika arhitekture in umetnosti kakor z vidika zgodovine.

Ne glede na vse interpretacije ostanejo dejstva zapisana v kamnu, arhitekturi, ki, spoznana in osmišljena, ohranja in pomeni tudi za meščane Murske Sobote vezni člen v zavedanju njihove lastne identitete.

Reference

- Benko, Andreja.** 2013. Arhitekturni prostor med realnostjo in religijo: Judovska sinagoga v Murski Soboti. *Zbornik soboškega muzeja* (Murska Sobota), št. 20/21:21–50.
- — —. 2012. Verski elementi in njihova simbolika v evangeličanski cerkvi. *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* (Ljubljana), št. 15/16:35–50.
- — —. 2012. Cerkev sv. Nikolaja skozi oči arhitekta. V: Mateja Žižek idr., ur. *Utrinki iz stoletne zgodovine stolnice v Murski Soboti*, 67–87. Murska Sobota: Stalna župnija sv. Nikolaja.
- — —. 2011. Prva evangeličanska cerkev v Bodoncih. *Arhitektura raziskave/Architecture Research* (Ljubljana), št. 1:49–56.
- Brumen, Borut.** 1995. *Na robu zgodovine in spomina: Urbana kultura Murske Sobotne med letoma 1919 in 1941*. Murska Sobota: Pomurska založba.
- Chevalier, Jean, in Alain Gheerbrant.** 1993. *Slovar simbolov*. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga.
- Evangeličanska cerkev augsburške veroizpovedi v Sloveniji.** 2009. Domača stran. <http://www.evangel-cerkve.si> (pridobljeno junija 2014).
- Fister Peter.** 2009. Identiteta kot vrednota arhitekturne dediščine. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 49 (Ljubljana), št. 3/4:67–70.
- Hari, Teodor.** 2000. *Zgodovina evangeličanske cerkve v Murski Soboti: s kratkim pregledom zgodovine protestantizma v Prekmurju*. Murska Sobota: Evangeličanska cerkvena občina.
- Jelinčič Boeta, Klemen.** 2012. Judje v Murski Soboti. <http://www.zivljenjenadotik.si/info/tekst/prikaz/article/judje-v-murski-soboti/> (pridobljeno junija 2013).
- Juvanec, Borut.** 2009. Basics of proportional systems in architecture. *Prostor* 17 (Zagreb), št. 1 [37]:192–199.
- Kuzmič, Franc.** 2009. Murska Sobota skozi čas. V: *Signal: Winter/zima 2008/2009*, 159–163. Potrna: Pavelhaus – Pavlova hiša.
- Koch, Wilfried.** 1999. *Umetnost stavbarstva*. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga.
- Luthar Oto.** 2012. *Po robovih spomina: Antisemitizem in uničenje prekmurske judovske skupnosti*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Maude, Mary Fowler.** 1862. *Scripture manners and customs*. London: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Republika Slovenija, Ministrstvo za kulturo.** S. a. Register nepremične kulturne dediščine. <http://giskd2s.situla.org/rkd/Opis.asp?Esd=16811> (pridobljeno junija 2013).
- Sörries Reiner.** 2008. *Von Kaisers Gnaden: protestantische Kirchenbauten im Habsburger Reich*. Köln: Böhlau Verlag.
- Škafar, Ivan.** 1970. Kovačičevi spomini na prekmursko iz leta 1893. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 41 (Ljubljana), št. 2:321–352.
- Teta Infoimpex.** 2005. Oradea: The Evangelical Church. http://www.welcometoromania.ro/Oradea/Oradea_Bis_Neogot_e.htm (pridobljeno junija 2013).
- Tolerančni patent 1781.** 2011. Prevod dela: Patent, wegen der den augsburgisch- und helvetischen Religionsverwandten, dann den nicht unirten Griechen zu gestattenden christlichen Toleranz und ihres privat Exercitii Religionis. *Stati inu obstati*, št. 13/14:297–300.

Birger Gerhardsson. *Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu*. Prevedel Franc Matjaž, spremna študija Maksimilijan Matjaž. Znanstvena knjižnica 40. Ljubljana: Teološka fakulteta, 2014. 152 str. ISBN: 978-961-6844-34-5.

Avtor, ki uživa velik ugled tudi med katoliškimi bibličnimi strokovnjaki in je večino svojega življenja posvetil raziskovanju življenja prve Cerkve, je strnjeno predstavil glavne etične vidike novoza-veznih besedil. Sam naslov knjige se navezuje na temeljno zapoved Svetega pisma: »Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in z vso močjo!« (5 Mz 6,5) Ta zapoved ima osrednje mesto tudi v Jezusovem evangeljskem oznanilu (Mt 22,37 vzp.). Gerhardsson opozori na pomen te zapovedi v biblični tradiciji in na njen vpliv pri oblikovanju svetopisemskega etosa. To je osnovno sporočilo »zlatega pravila« (Mt 7,12), iz katerega izhajajo vsi preroki in postava (Mt 22,37–40). Posebno pozornost je posvetil trem osrednjim pisateljem in oznanjevalcem krščanskega etosa: Mateju, Pavlu in Janezu, ki jih je prestavil v perspektivi judovskega okolja in v novosti evangeljskega življenja po Duhu.

Avtor najprej predstavi in utemelji kontinuiteto med judovskim etosom po izgnanstvu in prakrščanskim etosom prve skupnosti in opiše vpliv politične nesvobode v zadnjih dvesto letih pr. Kr. na oblikovanje mesijanskih pričakovanj, s katerimi se je soočil Jezus. Prakrščanstvo s svojim celostnim eshatološkim nazorom je svoj položaj razumelo kot

umeščenega v točno določeno dobo svetovne zgodovine, ki ne konkurira svetni oblasti: »Moje kraljestvo ni od tega sveta!« (Jn 18,36), ima pa nalogo, da »priča za resnico« (Jn 18,36; 5,33; 3 Jn 8) in nastopi »njim v pričevanje« (Mt 10,18). Politična in verska kriza v makedonskih časih je resda zgostila omrežje sakralnih pravil, da bi tako zedinila in utrdila »božje ljudstvo«, vendar kljub velikemu številu zapovedi in prepovedi ni bil nikoli omajan primat najpomembnejše med vsemi zapovedmi: »Poslušaj, Izrael! Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in vso močjo!« (5 Mz 6,5) Prav ta zapoved kaže, da božje oziroma nebeško kraljestvo ni zgolj eshatološka resničnost, ampak se uresničuje na zemlji z vsakim vernikom, ki *posluša in ljubi* Boga z vso dušo in z vso močjo. Tako lahko vidimo tudi Jezusove najbolj kritične besede do kulta in tradicije pri Mateju (7,21): »Ne pojde v nebeško kraljestvo vsak, ki mi pravi: ›Gospod, Gospod,‹ ampak kdor izpolnjuje voljo mojega Očeta, ki je v nebesih!« kot nadaljevanje in dopolnitev pristnega judovskega duhovno-etičnega izročila.

Gerhardsson gradi svoje raziskave na diahroni metodi ob upoštevanju celovitosti bibličnega avtorja. Etos Matejevega evangelija se uresničuje kot »hojak« za Kristusom (19,16–22), osrednje mesto za razumevanje njegove etične razsežnosti pa imajo prilike v 13. poglavju, ki sežejo pod površino Jezusovega oznanjevanja in bralca uvajajo v njegove globlje skrivnosti. Veliko pozornosti posveti avtor tudi obravnavi govora na gori (Mt 5–7) in zahtevi po *prekipevajoči*

pravičnosti, s katero je edino mogoče uresničiti zapoved ljubezni do Boga in do bližnjega »z vsem svojim srcem« (Mt 22,36).

Etos Pavlovega oznanjevanja predstavi avtor kot »življenje iz Duha« (Gal 5,25; Rim 8,4), ki je osvobodeno postave črke in se svobodno pokorava »Kristusovi postavi« (1 Kor 9,21), ki je svoboda. Pavel se ne čuti poklicanega predstaviti neki univerzalni etos, v katerem bi se mogli poenotiti vsi, ne glede na vero, temveč oznanja Kristusa kot model nove življenjske drža (prim. Kor 1,17). Etos, za katerim stoji, ni prvi ali glavni del njegovega oznanila, ampak je samo posledica tega, kar prinaša kot prvotno in najpomembnejše: oznanilo odrešenja. In ta etos se bo uresničil znotraj tistega območja, ki ga Pavel imenuje »v Kristusu«. To območje pa se izoblikuje pri tistih, ki so (po krstu) odmrli od preostalega dela človeštva, od njegovih vsiljenih življenjskih okoliščin in so že vstali ali se pripravljajo na vstajenje »s Kristusom«; to območje se izoblikuje pri tistih, ki so deležni svobode življenja in moči Vstalega. Usmerja jih Duh, dejaven v omenjenem območju: podarja jim notranjo suverenost, da se lahko postavijo nad klasične mehanizme ravnanja sveta, ki pomenijo »dela mesa«. Tam, kjer je Duh, dela mesa zakrnijo v okrnem, ki ima v primeri s »sadovi Duha« komaj kaj moči za poželenje, izpeljuje Pavlovo misel Gerhardsson.

V predstavitvi Janezovega etosa avtor najprej razjasni nekaj dilem Janezovih spisov, kakor je vprašanje temeljnega dualizma, domnevnega antisemitizma in domnevne prevlade teologije nad etiko in vprašanje univerzalnosti zapovedi ljubezni pri Janezu. Novost nove zapovedi ni v vsebini, temveč v usmeri-

tvi in značaju, ki ju daje Sin sam: »Ljubite se med seboj, *kakor* sem vas jaz ljubil.« (13,34) V sklepu ustvari sintezo, s katero pokaže na rdečo nit biblične etične tradicije, ki se je gradila od Mojzesa in prerokov, prek Jezusa in njegovih učencev do apostola Pavla in Janezove šole. Prepričan je, da je svetopisemski etos primarna življenjska drža, ki je vodena iz notranjosti in označuje človeka v vsem, kar je in kar stori. Svetopisemski etos je socialen, saj je skupnost za človeka temeljnega pomena. Nova zaveza kljub obilici govorenja o človekovih socialnih dolžnostih ne daje nobenega preprostega in neposredno predpisane ga modela politike in družbenega življenja, ampak je bolj v ospredju *individualni* etos: tu poteka proces, imenovan *metanoia*, to je preoblikovanje k vedno večji podobnosti in enotnosti s Kristusom. Avtor močno poudari tudi odgovornost človeka do zemeljske stvarnosti, tako do žive kakor do nežive, in izpostavi, da človekove etične obveznosti ne zadevajo samo Boga in soljudi. Širše so, saj je Bog Svetega pisma v neločljivem odnosu z vsem stvarstvom.

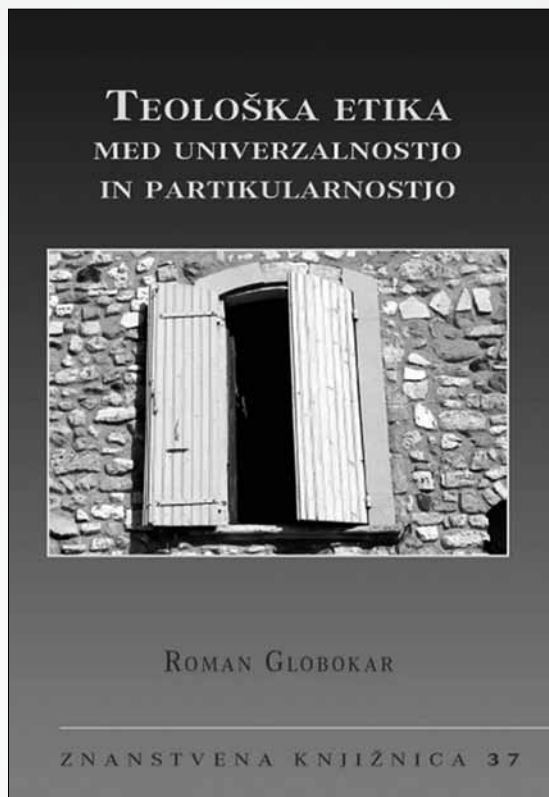
Gerhardsson vztraja pri zgodovinskem pristopu, zato preučuje besedila v kontekstu ustne tradicije in mu je vsaka ideološka interpretacija tuja. Fokus njegovega znanstvenega raziskovanja je bil vse od začetka usmerjen na vprašanja prenašanja ustnega in na ustvarjanje pisnega bibličnega izročila. Temu je posvetil svojo doktorsko disertacijo *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, ki je izšla pri uppsalski univerzi leta 1961. Gerhardsson je skupaj z Norvežanom Sigmundom Mowinkelom in z Dancem Johannesom Pedersenom začetnik tako

imenovane skandinavske biblične šole, ki raziskuje pomen ustne tradicije in socialnega konteksta za razumevanje pisnega izročila in sodi danes med vodilne biblične smeri v Severni Ameriki. Gerhardssonove teze o pomenu spomina in ustnega izročila so pripomogle k novemu pogledu na nastanek evangelijskih in so bistveno razširile do takrat klasični način reševanja sinoptičnega problema. Ugotavljal je podobnosti med Jezusovi in rabinskimi tehnikami učenja in tradicije, ki je prav v poudarjanju pomena ustnega izročanja. Odkril je, da so tako imenovani ljudski pripovedni izreki poliformni in se nenehno spreminjajo. Tudi že zapisana tradicija ostane v dinamičnem razmerju z ustnim izročilom, ki še dalje določuje njeno interpretacijo. Njegova glavna dela (*The Origins of the Gospel Traditions*, *The Reliability*

of the Gospel Tradition, *The Ethos of the Bible*) so prevedena v več svetovnih jezikov.

Gerhardssonova knjiga o bibličnem etosu pomeni pomembno obogatitev slovenskega duhovnega prostora tako na strokovno-biblični kakor na etični ravni. Ni veliko del, ki bi se ukvarjala z biblično etiko na sintetični ravni. Vodilo današnjih eksegetov sta velikokrat prej specializacija in analiza kakor pa sinteza. Zato je njegov prikaz tem bolj dragocen, saj spodbuja k intenzivnemu delu s svetopisemskimi besedili. Knjiga bo odličen študijski priročnik ne samo za študente teologije, temveč za vse, ki želijo globlje vstopiti v duhovno-etično sporočilo knjige knjig in tam odkrivati, kako biti človek in kako delovati pristno – »z vsem svojim srcem«.

Maksimilijan Matjaž



Roman Globokar
Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo

Gre za prvo celovito monografijo v slovenskem jeziku s področja teološke etike po 2. vatikanskem koncilu. Zavest o nujnosti etičnega diskruza je tudi znotraj naše družbe čedalje večja in tudi teologija se želi dejavno vključiti v razmišljanje, kaj je dobro za človeka kot posameznika, za človeško družbo in za celotno stvarstvo. Monografija predstavlja velik prispevek tako k opredelitvi etične metodologije kot tudi k uvajanju izrazoslovja na tem področju. Vsebina knjige je na ravni zadnjih dognanj na tem področju v svetovnem merilu.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 272 str. ISBN 978-961-6844-29-1. 14 €.

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

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

Poročilo o petletnem delu v programu P6-0259

Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije

1. Poročilo o realizaciji predloženega programa dela na raziskovalnem programu

Skupina se je glede na zastavljeni cilj raziskave, kako graditi dialoško, se pravi, urejeno, povezovalno družbo, posvetila oviram in težavam dialoga v zgodovini človeštva in v družbi moderne, ko se zaostrijo tekmovalna razmerja in se množijo izrivljanja (šibkejših) posameznikov in skupin. Raziskava se je usmerjala na antropološke temelje dialoga kot možnosti za razreševanje sodobnih etičnih dilem. Vsebinsko to pomeni pridobivanje dobrih izkušenj preteklosti, metodološko pa na podlagi relevantnih virov in literature, posebno filozofsko-teološkega izročila in upoštevajoč vse relevantne discipline, raziskovanje dejavnikov za utrditev antropoloških temeljev dialoške družbe. V skladu s tem načrtom je programska skupina nakazovala možnosti dialoga na ključnih področjih, v življenju družine, v družbenopolitičnih in socialno-gospodarskih odnosih, in tako raziskala prispevek teologije, filozofije, pravnopolitičnih, socialnopedagoških in drugih znanosti za vzpostavitev dialoga med osebami in skupinami. Pokazala je zapletenosti in protislovja sodobnih družb in multidisciplinarno predstavila prednosti dialoga kot sredstva oziroma poti za preseganje meja in sporov med ljudmi na različnih ravneh za graditev bolj popolne družbe (s tem je bil povezan tudi izbor ključnih tem: globalizacijski procesi in preživetje človeka, umetnost življenja, miren in trajnosten dialog, pogoji in možnosti sprave, kultura strahu, nasilje in genocid). Preučevanje problemov in naraščanje individualizma in partikularizma v družbi moderne je usmerjalo k zahtevi utrjevanja antropoloških meril kot spoštovanju odprtosti in presežnosti osebe, saj je kot takšna usposobljena za dialog. Religiozna izročila, posebno krščanstvo, v svojih bistvenih hermenevitičnih zasnovah pomenijo ustrezne antropološke zasnove za takšno razumevanje človeka in družbe, ki usmerja ljudi k dialoškim procesom. Člani so s svojimi strokovnimi pogledi obdelali temeljna relevantna dela in metodično preverili dosedanje izsledke. Sami so si multidisciplinarno dialoško v teamskem delovanju na mesečnih srečanjih izmenjavali osebne raziskovalne izsledke, jih dialoško-kritično obdelovali in potem predstavljali v nacionalnih znanstvenih monografijah in drugih publikacijah. Na letnih znanstvenih konferencah so raziskovanje usklajevali z mednarodno uglednimi strokovnjaki in ustanovami v znanstvenih monografijah. V delu *Art of life: origins, foundations and perspectives*, ur. Janez Juhant in Bojan Žalec (Münster: Lit, 2010), so dialoške procese predstavili kot pogoj za razreševanje sporov, lokalno in globalno in kot

pot do izpolnjenega osebnega in družbenega bivanja. Umetnost posameznikovega življenja je v pristnih in polnih odnosih v skupnosti. Dalje smo na enak način nakazali možnosti procesov sprave kot najintimnejšega človeškega dejanja in zahtevnega procesa dialoga na vseh ravneh. V nagrajenem delu *Reconciliation: the way of healing and growth*, ur. Janez Juhant in Bojan Žalec (Münster: Lit, 2012), je skupina strokovno izkazala in utemeljila svoj teološki profil, ko je poudarila, da je sprava na različnih družbenih ravneh vrhunec dialoških procesov, saj presežnost človeka kot temeljna teološka in filozofska kategorija tako na primarno človeških kakor na gospodarskih, znanstvenih in drugih odnosih igra odločilno vlogo, ker omogoča in zagotavlja spoštovanje in ohranjanje dostojanstva človeka kot svobodnega, a tudi odgovornega bitja. Od-govor je temeljna človekova danost in sredstvo za vzpostavljanje človeškosti in za preprečevanje pozunanjenosti, saj govorica temelji na vzajemnosti in sodelovanju. Monografijo je ARRS ocenila za znanstveni dosežek leta, založba pa jo je kot tudi naslednja dela uvrstila med odmevne publikacije. Sebičnost je resda pogoj za človekovo uresničevanje, a nebrzdana sebičnost vodi v krize in preprečuje lokalno in globalno sodelovanje. To ugotavljamo v knjigi *Humanity after selfish Prometheus: chances of dialogue and ethics in a technicized world*, ur. Janez Juhant in Bojan Žalec (Münster: Lit, 2011), Posledica je kultura strahu, ki je ovira za vzajemnost in dialog (*From culture of fear to society of trust*, ur. Janez Juhant in Bojan Žalec (Münster: Lit, 2013)). Tako se poraja in spodbuja nasilje nad seboj in nad drugimi in uveljavlja družba suicida in genocida (tematska številka *Bogoslovnega vestnika* 2013, št. 3) kot grobo kršenje človekovega dostojanstva, človekovih pravic, subsidiarnega in solidarnostnega reda, posebno v avtoritarnih in v totalitarni sistemih. Skupina je svoje izsledke razširila še z objavami posameznikov članov in obogatila znanost – poleg omenjenega – še z objavami: Juhant z sedmimi monografijami (eno v tujini), tri je izdal Slatinek (eno v tujini), dve Gerjolj (eno v tujini), po eno Klun (v tujini), Žalec, Erzar, Jamnik, Ocvirk in Osredkar, drugi so sodelovali s članki in poglavji ter prevodi uglednih strokovnjakov v slovenščino. Organizirali smo več odmevnih mednarodnih znanstvenih konferenc z udeležbo uglednih gostov. Mednarodno uspešnost raziskovalne skupine potrjuje tudi vabilo založbe LIT Janezu Juhantu in Vojku Strahovniku kot urednikoma in Bojanu Žalcu kot članu izdajateljskega sveta nove filozofske zbirke *Philosophy in Dialogue/Philosophie im Dialog*. Sodelovanje z vrhunskimi ustanovami doma (SAZU) in v tujini (EAZU Salzburg, Boston College, univerzi Graz in Innsbruck, Poljska akademija znanosti) in s strokovnjaki (J. Casanova Ch. Taylor, W. Cavanaugh, O. Kahlscheuer), odmevnost objav in konferenc ter vpliv rezultatov v praksi (mediji, vzgoja, svetovanje) samo potrjujejo uspešnost dela skupine. Rezultate dela za projekt smo prenašali in povezovali tudi z aplikativnimi projekti, kakor sta projekt Ethos in Jean Monnet modul o etičnih temeljih integracije EU in Evrope.

2. Ocena stopnje realizacije programa dela za raziskovalni program in zastavljenih raziskovalnih ciljev

Skupini je v skladu z zastavljenimi cilji uspelo teamsko obdelati predvidene vire in literaturo in metodično pridobiti smernice za opredelitev temeljnih antro-

poloških postavk dialoga. Maksimalno teamsko, multidisciplinarno in mednarodno preverljivo je izdelala in izoblikovala teoretske zasnove dialoga in jih preverila tudi na odločilnih življenjskih oziroma praktičnih problemih družbe moderne. Antropološki pristop zagotavlja primerljivost in daje možnost vključevanja in primerjanja izkušenj iz preteklosti, primerjavo prek različnih strok in njihovo aplikacijo v različnih družbenih okoljih. Skupina je tako v skladu z zastavljenimi cilji metodično teoretično obdelala ovire dialoške kulture kot nihilističnega in instrumentalističnega pojmovanja človeka: oboje je sistemsko ne le ovira za dialoško družbo, ampak tudi nasprotje dialoški zasnovi človeka. To se je uveljavilo v avtoritarnih in totalitarnih sistemih in je problem sodobne pozunanjene družbe, saj predstavlja grobo kršenje človekovega dostojanstva in temeljnih človekovih pravic. Skupina je tako lahko teoretično-antropološko zagotovila preverjanje možnosti dialoga na ključnih problemih družbe moderne kot podlago za gojitev umetnosti življenja v preseganju skrajnosti, to pa vključuje uspešen dialoški proces, ki krepi vsestranske človekove sposobnosti. Dialoško smo postavili temelje trajnostnega razvoja, katerega bistveni sestavni del je dialog. Najbolj kritična točka preverjanja uresničevanja dialoga je proces sprave, ki ga družba moderne zaradi omenjenih stranpoti najbolj in nenehno potrebuje. Skupina je s svojim delom bistveno nakazala možnosti teh procesov in jih tudi testirala v praktičnem delovanju na »terenu«, z okroglimi mizami o spravi, zato je razumljivo, da je bil ta del raziskave tudi zelo opazen. Enako smo opozorili na ključni problem družbe moderne, ki zavira dialog, to je na kulturo strahu, in pokazali na možnost njenega preseganja z dialoško kulturo. Prav tako smo sistematično obdelali fenomen genocida in suicida in inovativno pokazali njun izvor v omenjeni kulturi in reševanje tega akutnega družbenega problema z gojenjem kulture dialoga. Takšna družba omogoča šele trajnostni razvoj, to pa je danes cilj in tudi edina možna smer globalne družbe. V celoti je skupina testirala dialoške procese na ključnih problemih družbe moderne in tako mednarodno primerljivo, kakor so potrdili tudi vrhunski strokovnjaki, ki so sodelovali s skupino, skušala uveljaviti zastavljene cilje.

3. Sodelovanje s tujino

Doc. dr. Vojko Strahovnik je projektni koordinator projekta Ethos: Etična vzgoja v šolah in vrtcih za trajnostno in dialoško prihodnost (ETHOS: Ethical education in primary and pre-primary schools for a sustainable and dialogic future; št. 527134-LLP 2012-SI-COMENIUS-CMP, v okviru EU programa Vseživljenjsko učenje, Comenius; 1. 10. 2012–30. 9. 2014). V tem projektu sodeluje sedem evropskih držav: Slovenija, Hrvaška, BiH, Avstrija, Italija, Nemčija in Španija. Projekt je bil v prvi fazi zelo ugodno ocenjen, ker je prispeval pomembna praktično uporabna sredstva za vzgojo otrok in učencev kot pomoč učiteljem za uveljavljanje etične vzgoje v omenjenih zavodih. Poleg vodja sodelujeta v projektu še Janez Juhant in Stanko Gerjolj. V projektu je osem partnerjev iz sedmih držav (Teološka fakulteta (nosilec projekta), OŠ Šmartno v Tuhinju, Kirchliche Pädagogische Hochschule (Gra-

dec, Avstrija), Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg (Nemčija), Scien- ter CID (Granada, Španija), Amitie (Bologna, Italija), Društvo »Mala filozofija« (Zadar, Hrvaška) in Inova 4T (Tuzla, Bosna in Hercegovina)). Vrednost celotnega projekta je 358.740,00 EUR, od tega EU zagotavlja sofinanciranje 269.055 EUR.

Prof. dr. Janez Juhant je vodja triletnega projektnega modula Jean Monnet z naslovom Evropska identiteta in integracija: Med izročilom in skupno dialoško prihodnostjo (ERUDIT European Identity and Integration: Between Tradition and a Common Dialogic Future). Vrednost projekta je 28.022 EUR, od tega EU sofinan- cira 21.000 EUR. Poleg članov naše univerze sodelujejo tudi člani Fakultete za evropske in državne študije, Akademije znanosti iz Varšave in Univerze v Beogradu. Del članov programa (Juhant, Gerjolj, Strahovnik) je prek projekta ARRS J6-4139, *Dialog v multikulturni družbi*, uspešno sodeloval z univerzo v Innsbrucku. Tam smo predstavili izsledke svojih raziskovanj. Te univerzitetne forume bomo nadaljevali. Erika Prijatelj in Stanko Gerjolj sta gostujoča predavatelja na Boston College, ZDA, in prek njiju sodelujemo s tamkajšnjo univerzo (prof. Thomas H. Groom). Janez Juhant je od 7. do 9. 6. 2012 v Innsbrucku sodeloval na posvetu projekta Gewalt und Religion (COV&R) s filozofi, teologi, sociologi in zgodovinarji (Charles Taylor, José Casanova, Otto Kallscheuer, William T. Cavanaugh, Wolfgang Palaver). Pri- spevki bodo letos objavljeni pri založbi Achgate. Mednarodno sodelovanje več držav se bo nadaljevalo na temo nasilja, demokracije in krščanske demokracije. Bojan Žalec sodeluje z Akademijo znanosti v Varšavi (leta 2014 je bil tam tri me- sece gostujoči raziskovalec), Stanko Gerjolj aktivno v evropskem združenju za ge- štalt pedagogiko. Navezujemo stik z univerzo v Georgetownu, ZDA (prof. dr. José Casanova).

4. Dejavnosti doma

Skupina je na podlagi svojih izsledkov pripravila dobro obiskane okrogle mize Spo Sloveniji (Nova Gorica, Laško, Kočevje, Kranj, Slovenj Gradec), na katerih smo širšemu krogu poslušalcev predstavili možnosti dialoga v spravnih procesih. V sodelovanju z založbo Družina smo izdali odmevno knjigo *Izvor odpuščanja in sprave: človek ali Bog? Spravni procesi in Slovenci*, uredniki Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec (Ljubljana: TEOF/Družina), da bi tudi širšemu krogu omo- gočili boljše razumevanje dialoških procesov na poti k resnici in spravi.

Večina članov je dejavnih v domačih družbenih publikacijah in v elektronskih medijih, s tem pa se dejavno vključujejo v oblikovanje kulturnega in idejnega druž- benega prostora. S svojo predavateljsko in oznanjevalno dejavnostjo spodbujajo uveljavljanje krščanske humanistične misli v Sloveniji.

Janez Juhant

Jože Dežman

Etično-personalistični pristop k popravu krivic žrtvam titoizma po arhivu Komisije Vlade RS za izvajanje Zakona o popravu krivic.¹ Doktorska disertacija. Mentor Bojan Žalec, somentor Tomaž Erzar. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2014. IX, 408 str.

Jože Dežman je disertacijo z odliko zagovarjal dne 3. decembra 2014 pred komisijo v sestavi: red. prof. dr. Christian Gostečnik (predsednik), akademik red. prof. dr. Janez Juhant, izr. prof. dr. Tomaž Erzar in doc. dr. Tamara Griesser Pečar. Skupaj z naslovnico, z vsebinskim kazalom, s povzetkoma v slovenščini in v angleščini, s seznamami tabel, kratic, arhivskih virov, zbirk podatkov in virov ter literature obsega 408 strani. Poleg uvoda in sklepa jo sestavlja enajst glavnih poglavij: Dvajseto stoletje – problemski okvir; Soočanje z miti in tabuji titoizma; Tranzicijska pravičnost; Metoda; Oblast ubija tudi po krvavi pomladi 1945; Policijska država; Železna zavesa; Usode in detabuiranje; Zaukazana molk in pozaba ne zdržita, travmatska bremena so dolgoročna; Nekaj ugotovitev; Prihodnost zgodovine zločinov titoizma.

Že samo naslov in hitri pregled vsebinskega kazala nekaj povesta o vsebini disertacije. Avtor, za katerim je drugače že zelo plodna življenjska in raziskovalna pot, se v njej ukvarja z žrtvami titoizma v Sloveniji, opirajoč se na delo omenjene Komisije in na podlagi raziskovanja njenega arhiva. O splošnem stanju raziskav in spoznanj o področju disertacije je avtor zapisal:

»Izidi dosedanjih raziskav in refleksije o prelomnem obdobju 20. stoletja v slovenskem prostoru nakazujejo, da niti količinskih razmerij še zdaleč ne poznamo dovolj, v dosedanjih pa so številne spodbude, ki vodijo k razvijanju kakovostnega raziskovanja.« (81)

Ena od osrednjih težav pri izdelavi disertacije je bila, kako metodično obvladati velikkansko in večplastno gradivo iz arhiva Komisije in kompleksnost tematike naloge na splošno. Ta problem je avtor uspešno rešil tako, da je pri svojem raziskovanju posrečeno kombiniral različne kvalitativne metode in pristope: akcijsko raziskovanje, metodo utemeljene teorije, raziskave pričevanj, fenomenološko analizo, eksistencialno fenomenologijo in eksistencialno psihoterapijo ter metodo raziskave primerov. Značilnosti viktimoloških skupin je ugotavljal po etnografski metodologiji.

V okviru akcijskega raziskovanja se je sam povezoval z združenji žrtev in jih tudi sam organiziral. S spodbujanjem žrtev k njihovem vstopu v javnost in k uveljavljanju njihovih pravic je uresničeval model akcijskega raziskovanja. V tem segmentu se je ravnal po Lewinovem načelu, »da raziskava, ki ne ustvari nič drugega kot knjige, ne zadošča« (81). Bistvo metode utemeljene teorije je to, da je temeljna pozornost posvečena začetnim analizam, potem pa napreduje k teoretski nadgradnji raziskave. Pri raziskavi pričevanj je uporabljal

¹ V nadaljevanju: Komisija.

metode pripovedne zgodovine in analize pripovedi. V raziskavo primerov je vključil tako podrobnejše prikaze življenjskih usod nekaterih posameznikov kakor tudi primere, ki povezujejo več oseb v skupno dogajanje. Posamezni zgledi so izhodišče za oblikovanje zgodb o posameznikih, pa tudi o raznih družinah ali kakih (drugih) skupinah. Predstavitve življenjskih zgodb temeljijo na vzorcih, ki jih je izluščil iz pregledane dokumentacije in iz sodelovanja z žrtvami. Ta šopek metod mu je na koncu omogočil smiselno razporeditev pregledanega gradiva, razdelitev na tematske sklope in na podlagi tega izdelavo smernic za nadaljnje podrobnejše in bolj poglobljeno raziskovanje. V arhivu Komisije zasledimo različne skupine žrtev oblastnega terorja: uporniške skupine, na smrt obsojene in pomoščene, usode pobitih po amnestiji 1945, primere zlorabe oblasti in pravosodja v zatiranju vsakršnega nasprotovanja oblastem, umorjene ranjence, invalide, bolnike, najdenčke, pobegle, domobrancel, ubite na meji, obsojene na smrt in usmrčene, ubite v zaporu, obsojene na suženjsko delo, obsojene Jehove priče (zaradi odklanjanja služenja v JLA) in še druge. Avtor je svoj metodološki pristop in njegov namen povzel takole:

»Izbrane metode so sito, skozi katerega smo iz gradiva Komisije izbrali tako usode posameznih ljudi kot usode skupin (posebej družin, skupine obsojencev, skupine poslanih na prisilno delo itd.), ki pomembno ilustrirajo tako njihove življenjske poti kot življenjske značilnosti žrtev.« (97)

Naloga je po eni strani medpanožne narave, po drugo strani pa v ospredje stopajo segmenti pripovedne zgodovine, življenjske zgodbe žrtev in žrtvoslovje. Avtorjev namen je, prispevati k raznovrstnim spoznanjem: ne samo o raznih resničnih in količinskih podatkih, ampak tudi poglobiti naše fenomenološko razumevanje žrtev titoizma in njihovega doživljajskega sveta. Na tej podlagi izriše kompleksno in dobro utemeljeno podobo titoističnega obdobja in režima, motreno predvsem z viktimoškega vidika. Žrtve razporedi v več skupin in predstavi izbrane primere. Za svoje trditve in izvajanja priloži dokazno gradivo na podlagi raznovrstne evidence: pričevanja, režimske dokumente, medijske objave itd. Nato razvije svoje ugotovitve in zamisli o nevzdržnosti zatrevanja »Ni smo vedeli«, o tranzicijski pravičnosti in o načinih spopadanja oziroma saniranja posledic titoizma, pri tem pa še posebno poudari pomen resnice in njenega sprejemanja, sočutja, odpuščanja in sprave. Obdelane zgodbe uporabi tudi kot evidenco oziroma podlago za svoje ugotovitve o človeški moči preživetja in o nenasilnih oblikah upora proti titoizmu.

Zaradi večplastnosti in medpanožne narave disertacija ni relevantna samo za zgodovino, ampak za raziskovalce cele vrste različnih ved, ki se ukvarjajo s tem obdobjem in režimom oziroma s fenomenom ali prvinami, ki ga zaznamujejo: politični zločin, totalitarizem, genocid, travme itd. Prinaša pomembno empirično evidenco v prid hipotezam, da je bistvo genocida socialna, ne fizična smrt, da se je genocid v obliki socialne smrti dogajal v času titoizma in da je bistveni element totalitarizma nasilje, grozljivo nasilje pa samo ena od njegovih oblik, zato zgolj na podlagi odsotnosti grozljivega nasilja ne moremo utemeljeno trditi, da v poznejšem obdobju Titove Jugoslavije ta država ni bila totalitarna. Preverjanje te hipoteze avtor v disertaciji resda ni izrecno formuliral kot svoj namen, jo pa evidenca iz nje – ne glede na to – izčrpno podpira. Vsekakor je disertacija izviren in tehten znanstveni prispevek k osvetljevanju tematike, ki je velikega pomena za nadaljnje raziskave, za slovensko družbo na splošno, pa seveda tudi širše.

Bojan Žalec

Barbara Novak

Ponovna vzpostavitev zaupanja v terapiji para z zunajzakonsko nezvestobo. Doktorska disertacija. Mentor Katarina Kompan Erzar. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2014. 290 str.

Barbara Novak (prej Kutnar) je bila dne 7. julija 2014 na ljubljanski univerzi promovirana za doktorico znanosti z nalogo z naslovom Ponovna vzpostavitev zaupanja v terapiji para z zunajzakonsko nezvestobo, mentorica je bila doc. dr. Katarina Kompan Erzar. V disertaciji izhaja iz domneve, da se globinski odnosi navezanosti med starši in otroki iz izvornih družin ponovijo v novih intimnih odnosih, ki jih vzpostavijo otroci v odrasli dobi. Ugotavlja, da je raziskovanje tega procesa ponaavljanja eden najtežjih problemov na polju psihoterapije, saj je raziskovanje (uporabljen je metoda študija primera) tesno povezano s samim terapevtskim procesom in zahteva izjemno metodološko previdnost.

Barbara Novak se je preučevanja lotila s kvalitativno analizo transkriptov terapevtskih srečanj posameznega primera in transkriptov s supervizijskih srečanj. Naloga je potrdila domnevo, da je za ponovno vzpostavitev zaupanja v paru potreben pri partnerja, ki je bil nezvest, proces samorazkrivanja, ki bistveno prispeva k zmanjšanju strahu pred intimo in k destrukciji lažne povezanosti med partnerjema. Dokazala je, da regulacija afektivnih stanj nezvestobe, na primer občutja izdanosti, nevrednosti, zavrnjenosti, žalosti, ogorčenja, pri posamezniku poteka hkrati z medosebno regulacijo, to pa pomeni, da dejanje nezvestobe – ne glede na njegove oblike – regulira te afekte na račun odnosa oziroma na račun partnerja, ki je ostal zvest. Prav ta regulacija je hkrati vzvod, ki v terapiji omogoča ozaveđenje afektov in njihovo drugačno regulacijo.

Katarina Kompan Erzar

Simon Onušič

Predstavitev vere (Credo) in njeni poudarki od Rimskega katekizma do Katekizma katoliške Cerkve. Doktorska disertacija. Mentor Ciril Sorč. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2014, 428 str.

V disertaciji avtor izhaja iz dejstva, da Cerkev ohranja zaklad vere, ki ga je treba v vsakem času ovrednotiti in posredovati, da s sijajem resnice privabi vse ljudi. Vsebina je mnogokrat predložena na »nov« način, da bi odgovorila na vprašanja nekega določenega časa. Tukaj ima svoje pomembno mesto kateheza in z njo povezani katekizem. Doktorand se je odločil, da sooči in poglobljeno predstavi dva katekizma, ki sta sad dveh pomembnih mejnikov katoliške Cerkve: tridentinskega in drugega vatikanskega koncila. S tem je prispeval pomemben delež k umestitvi veroizpovedi v zgodovinski in v teološki okvir in primerjal teološke in katehetske poudarke posameznih katekizmov. Glavne pozornosti so pri raziskavi narodnih prirejenih izdaj deležne slovenske izdaje posameznih katekizmov (predvsem Japljev katekizem, 1773).

Snov je avtor razdelil na štiri dele: najprej, v prvem delu, pregledno predstavi razodetje kot srce veroizpovedi. Razodetje je sestop Boga in zato ni drugega razodetja. Nadalje je Cerkev varuhinja božjega razodetja in razlagalka Svetega pisma. V drugem delu preiskuje zgodovinske okoliščine in vzroke nastanka katekizmov; tukaj seže nazaj v čas reformacije in tridentinskega koncila ter prvega in drugega vatikanskega koncila, katerih pomembna sadova sta obravnavana katekizma: Rimski katekizem poučuje, pojasnjuje, namenjen je najprej pastirjem, ki so nosilci oznanila. Katekizem katoliške Cerkve pa je namenjen krščanskim skupnostim in ljudem dobre volje. Še več, ta katekizem je sad drugega vatikanskega koncila, zato poudarja odprtost in vabi k dialogu. Cerkev želi odpreti navzven in jo prevetriti. Nagovoriti hoče ves svet. Ne govorimo več o obrambni naravi in ne o prilagajanju Cerkve, ki je »vesoljni zakrament odrešenja«, svetu, ampak o dialogu. Tretji del naloge vsebuje samo predstavitev katekizmov, ko avtor pokaže na specifičnost pristopov. Tukaj avtor poudari pomen slovenskega prevoda Rimskega katekizma. Četrti in najobširnejši del naloge sestavlja predstavitev vere od Rimskega katekizma do Katekizma katoliške Cerkve. Tukaj so prikazani posamezni členi veroizpovedi v njihovi specifičnosti. Veliko truda je vložil avtor v to, da je izluščil in soočil poudarke posameznih katekizmov. Pokazal je na izhodišča in na sadove katekizmov (predvsem Katekizma katoliške Cerkve), ki se razodevajo in »obirajo« v današnjem času. Katekizem katoliške Cerkve pomeni podlago za pripravo novih krajevnih in stanovskih katekizmov. Kmalu po njegovem izidu je namreč nastal Kompendij Katekizma katoliške Cerkve in nato Youcat (Katekizem katoliške Cerkve za mlade).

Avtorju moramo priznati, da se je temeljito poglobil v samo strukturo in vsebino obeh katekizmov in v njuno zakoreninjenost v obdobje in stanje krščanskega oznanila, v katerem sta nastala (avtor je uporabil francosko izdajo katekizma tridentinskega koncila). Upoštevat je moral dokumente cerkvenega učiteljstva, predvsem tridentinskega, prvega vatikanskega in drugega vatikanskega koncila. Prepričan sem, da je naloga koristen prispevek k pastoralno-teološkemu razvoju znanosti v njeni vključenosti v slovenski kulturni prostor. Primerjavo katekizmov bodo lahko uporabili naslednji rodovi teologov, ki bodo nadaljevali raziskovanje te tematike.

Ciril Sorč

Klelija Štrancar

Eksistencialna misel pri Martinu Heideggerju in Emmanuelu Levinasu ter njena uporaba pri duhovnem spremljanju v paliativni oskrbi. Doktorska disertacija. Mentor Branko Klun. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2014. IX, 254 str.

Avtorica, ki je diplomirala na Teološki fakulteti in magistrirala na Fakulteti za družbene vede, je bila več let zaposlena na Onkološkem inštitutu v Ljubljani, kjer se je v praksi posvečala paliativni oskrbi bolnikov in njihovih svojcev. V svoji disertaciji je želela praktične izkušnje nadgraditi s teoretskim okvirom, ki bi se lahko uporabil kot filozofsko-humanistična podlaga za duhovno spremljanje v paliativni oskrbi. Ob tem je bilo treba razširiti pojem duhovnosti, ki ni več pridržan zgolj religioznemu kontekstu, temveč seže na raven obče človeškosti in dobi prav poseben pomen v trenutkih, ko se človek sooča s koncem svojega življenja. Duhovno spremljanje zato pomeni neobhodno potrebni del celovite paliativne oskrbe in pacientu daje možnost, da se odpre vprašanju, na katera medicina, psihologija ali druge empirične vede ne morejo odgovoriti.

Avtorica si je za teoretsko podlago izbrala dva sodobna filozofa, ki sta si v marsičem nasprotna, toda obenem zmožna komplementarnosti. Martin Heidegger s svojo eksistencialno analizo zagotavlja podlago za poglobljeno razumevanje človekovega življenja, Levinas pa s poudarjanjem odnosa do bližnjega temu razumevanju dodaja specifično etično noto. Prvi del disertacije je zato posvečen predstavitvi obeh filozofov. Avtorica jasno pove, da je njen cilj aplikativen, in tematsko omeji obravnavo obeh mislecev, o katerih drugače obstaja izjemno obsežna primarna in sekundarna literatura. Pri Heideggerju se osredotoči na temeljne značilnosti človeške eksistence (»eksistenciale«, kakor so: biti v svetu, biti z drugimi, pristnost, skrb, smrt, vest, časovnost), pri Levinasu pa v ospredje postavi analizo medčloveške bližine in odgovornosti. Skozi prizmo obeh mislecev »človeškost« dobi nov, globlji pomen in s preseganjem empirično-naturalistične razlage človeka odpre njegovo *duhovno* razsežnost v najosnovnejšem pomenu besede.

V drugem delu disertacije avtorica teoretske uvide obravnavanih mislecev prenese v konkretno prakso. Pomembno vlogo imajo izjave in intervjuji, ki jih je avtorica napravila z neozdravljivo bolnimi pacienti in z njihovimi svojci pri svojem bolnišničnem delu. Z njimi je uspešno podkrepila relevantnost teoretskega dela, čeprav to ni bilo vedno preprosto, še zlasti ne, ker je filozofska misel na prvi pogled abstraktna, izjave pacientov pa so zelo konkretne. Avtorici je tako uspelo pokazati uporabnost Heideggerjevih in Levinasovih izhodišč tudi v širšem kontekstu.

V zadnjem, tretjem delu disertacije je avtorica vzpostavila dialog med obstoječim kontekstom duhovnega spremljanja pri paliativni oskrbi (zlasti v anglosaškem svetu) in spoznanji, ki sta jih prispevala obravnavana filozofa. Pri tem je prišla do ugotovitve, da dialog med obstoječimi praksami in teoretskimi izhodišči eksistencialne misli ni preprost, vendar pa lahko privede do plodne medsebojne obogatitve.

Ker je paliativna oskrba v Sloveniji še v fazi celovitega vzpostavljanja, disertacija pomeni izviren in dragocen prispevek k njenemu razumevanju in razvoju. Zaradi širine zastavitve, ki presega konfesionalne okvire in gradi na občečloveških filozofskih spoznanjih, odpira globlje uvide v razumevanje življenja in smrti v današnji tehnični družbi in posredno prispeva k bolj celostni in humani obravnavi vseh, ki so udeleženi v paliativni oskrbi.

Branko Klun

Bogoslovni vestnik 74 (2014)

TEMI / THEMES

- Religije in ideologije, mir ali nasilje: poti k lokalni/globalni pravičnosti** [2:157–310]
Religions and Ideologies, Peace or Violence: Pathways towards Local/Global Empathy and Justice
- Etika vojne in miru** [4:551–638]
The Ethics of War and Peace

RAZPRAVE / ARTICLES

- Avsenik Nabergoj, Irena** **Semantika resničnosti in resnice v Svetem pismu** [1:29–40]
Semantics of reality and truth in the bible
- Bahovec, Igor** **Odnos do preteklosti in slovenska razdeljenost: medvojno in povojno obdobje kot torišče delitev in naloga za prihodnost** [1:41–54]
Attitude toward the past and Slovenian polarization: World War II and the post-war period as a cause of the polarization, and the task for the future
- — — **Izzivi vatikanskega pripravljalnega dokumenta sinode o družini: o pogledih na družino in o dinamiki sinodalnega dela** [3:449–460]
Challenges of Vatican Preparatory Document of the Synod of Bishops on the Family: on the Views about the Family and the Work Dynamics of the Synod
- — — **Sinoda o družini in stanje v Sloveniji: rezultati slovenskega vprašalnika in nekaterih drugih raziskav** [3:461–478]
Synod on the Family and the Situation in Slovenia: Results of the Slovenian Questionnaire and of Some Other Surveys
- Benko, Andreja** **Arhitekturna analiza sakralnega prostora cerkve Martina Lutra v Murski Soboti** [4:689–700]
Architectural Analysis of the Sacred Space of the Martin Luther Church in Murska Sobota
- Biggar, Nigel** **In Defence of Just War: Christian tradition, Controversies, and Cases** [4:551–564]
V obrambo pravične vojne: Krščansko izročilo, razprave in primeri
- Dežman, Jože** **Preseganje travmatskih bremen titoizma** [4:611–638]
Overcoming Traumatizations Caused by Titoism
- Ervin Budiselić,** **Christian Witness for the 21st Century: Contemporary, yet Orthodox and Radical** [3:399–412]
Krščansko pričevanje za 21. stoletje: sodobno, vendar pravoverno in radikalno
- Erzar, Tomaž** **Sposobnost religij za razgradnjo ideologij** [2:281–286]
Religions capable of disintegration of ideologies

Gerjolj, Stanko	»Nasilni Bog« namesto nasilne ideologije: pedagoški diskurz »Violent God« instead of violent ideology: a pedagogical discourse	[2:247–258]
Gostečnik, Christian, Robert Cvetek, Tanja Repič Slavič in Tanja Pate,	Nove dimenzije analize <i>New Dimensions of Psychoanalysis</i>	[3:507–520]
Grošelj, Jon	Nekateri poudarki katoliških družbenih okrožnic <i>On the Main Issues in the Catholic Social Encyclicals</i>	[3: 373–384]
Juhant, Janez	Nasilje in sočutje v ideologijah in religijah in slovenska tranzicijska resničnost <i>Violence and compassion in ideologies and religions, and Slovenian transitional reality</i>	[2:175–189]
Južnič, Stanislav	Sorodstvo častivrednega škofa Baraga ob Zgornji Kolpi: ob dvestoletnici njegovega strica, želimeljskega župnika Janeza Nepomuka Jenčiča <i>Upper Kolpa valley relatives of the venerable Bishop Baraga</i>	[1:77–92]
---	Ukinitev teoloških študijev v Ljubljani: ob dvestoletnici smrti njihovega direktorja Jožefa Gregorja Lenaca; ob dvestoletnici Družbe Jezusove <i>Suppression of Theological Studies in Ljubljana: The Bicentenary of the Death of their Director Joseph Gregor Lenaz; the Bicentenary of the Restoration of the Society of Jesus</i>	[3:413–434]
Klun, Branko	Krščanstvo pred izzivom ideologije in idolatrije <i>Christianity in the face of ideology and idolatry</i>	[2:191–200]
Knežević, Saša	(Nacionalni) ponos v humanistični in v novozavezni interpretaciji <i>(National) pride in humanistic and New Testament interpretation</i>	[1:141–150]
Kolar, Bogdan	Nekateri vidiki zgodovinopisja zadnjega desetletja o papežu Piju XII. <i>Some aspects of the historiography on Pope Pius XII in the last decade</i>	[1:61–76]
Krajnc, Slavko	Liturgy and Tillich's theory of symbols <i>Liturgija in Tillichova teorija simbolov</i>	[2:311–326]
---	Liturgy and Mission <i>Liturgija in misijonsko poslanstvo</i>	[3:435–448]
Malmenvall, Simon	Florentinski koncil (1438–1439): uspehi in neuspehi reševanja uniatskega vprašanja <i>The Council of Florence (1438–1439): Successes and Failures in Settling the Issue of East-West Union</i>	[3: 385–398]
Maros, Zorica	Vpliv kolektivnega spomina na nasilje: spomin kot popravljanje preteklosti <i>Influence of Collective Memory on Violence: Memory as Correction of the Past</i>	[4: 565–574]
Martinjak Ratej, Ana	Berdajeva kritika izvorov religioznega nasilja <i>Berdyaev's critique of the origins of religious violence</i>	[2:305–310]
Naglič, Andrej	Svoboda izražanja vere <i>Freedom of Expression of Religion</i>	[4:681–688]

Osewska, Elżbieta	Grundsatzprogramm für die Katechese der Kirche in Polen vom 8. März 2010: Kontext und Ursachen Temeljni program kateheze katoliške Cerkve na Poljskem z dne 8. marca 2010: kontekst in razlogi	[3:495–506]
Osredkar, Mari Jože	Jan Assmann: monoteizem in nasilje <i>Jan Assmann: monotheism and violence</i>	[2:271–280]
Perše, Brigita	Prihodnja vloga duhovnikov in laikov v Cerkvi, kakor jo vidijo duhovniki: raziskava na temelju ankete Cerkve v ljubljanski nadškofiji čez deset let <i>Future Role of Clergy and Laity in the Church as Seen by Priests. An Investigation on the Basis of the Survey The Church in the Archdiocese of Ljubljana in Ten Years</i>	[3:479–494]
Petkovšek, Robert	Paradokso razmerje med vojno in mirom v mimetični teoriji: Girardova interpretacija Clausewitzevega dela O vojni <i>Paradoxical relationship between war and peace in the mimetic theory: Girard's interpretation of Clausewitz's work On War</i>	[2:215–234]
---	Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije <i>Violence and Ethics of the Cross in the Light of Existential Analytics and Mimetic Theory</i>	[4:575–592]
Prijatelj, Erika	Religija, nasilje in spomin <i>Religion, violence and memory</i>	[2:259–270]
Rožič, Peter	A better metaphysical grounding? A critique of MacIntyre's self-correction attempt <i>Boljša metafizična podlaga? Kritika MacIntyrejevega poskusa samopopravka</i>	[1:55–60]
Saje, Andrej	Simulacija privolitve v zakon <i>Simulation of matrimonial consent</i>	[1:93–106]
Schockenhoff, Eberhard	About the ethos of theology: A science of faith between the church and a secular society <i>O etosu teologije: znanost vere med Cerkvijo in sekularno družbo</i>	[1:7–28]
Šegula, Andrej	Aplikativnost geštalt pedagogike v formaciji prihodnjih redovnikov (minoritov) <i>Applicability of Gestalt Pedagogy in the Formation of Future Friars (Conventual Franciscans)</i>	[4:671–680]
Semeniuk, Gregory J.	The Soteriology of Hans Urs von Balthasar <i>Soteriologija Hansa Ursa von Balthasara</i>	[4:639–660]
Šilak, Jernej	Pomen svobode v krščanski in v sekularizirani družbi <i>The meaning of freedom in Christian and secularized society</i>	[2:327–340]
Simonič, Barbara	Tina Rahne Mandelj in Rachel Novšak, Značilnosti in posledice verske zlorabe <i>Characteristics and consequences of religious abuse</i>	[1:119–128]
Slatinek, Stanislav	Verska nestrpnost med zakonci <i>Religious intolerance within married couples</i>	[2:295–304]

- Stala, Józef** **Katechese im Zeitalter der Postmoderne: „Grundsatzprogramm für die Katechese der Kirche in Polen“ aus dem Jahr 2010** [1:107–118]
Kateheza v postmoderni dobi: Temeljni katehetski program Cerkve na Poljskem iz leta 2010
Catechesis in the postmodern age: „The core curriculum of catechesis of the Catholic Church in Poland“ from 2010
- Strahovnik, Vojko** **Ideologija strahu in nova verska nestrpnost** [2:235–246]
Ideology of fear and new religious intolerance
- Štrancar, Klelija** **Duhovna razsežnost paliativne oskrbe v dialogu s Heideggerjevo in Levinasovo eksistencialno mislijo** [1:129–140]
Spiritual dimension of palliative care: Dialog with existential thought of Heidegger and Levinas
- Strehovec, Tadej** **Slovenski jezik v razkoraku med jezikovno identifikacijo in jezikovnim nemirom** [2:287–294]
The Slovenian language in a split between linguistic identification and linguistic unease
- Štrukelj, Anton** **Die marianische Bereitschaft** [4:661–670]
Marijanska pripravljenost
The Readiness of Virgin Mary
- Štuhec, Ivan Janez** **Etična utemeljitev in upravičenost slovenske osamosvojitvene vojne** [4:593–610]
Ethical Foundation and Justification of the Slovenian War of Independence
- Szaniszló, Inocent-Mária V.** **Resurrection of Singerism in our Czech and Slovak Post-Communist Society** [3: 359–372]
Obnova singerizma v češki in v slovaški postkomunistični družbi
- Žalec, Bojan** **Ljubezen kot enost mnogoterega: kierkegaardovski pogled** [2:201–214]
Love as unity of variety: a Kierkegaardian view

OCENE / REVIEWS

- Lex victrix in caritate: Zbornik ob sedemdesetletnici p. Viktorja Papeža OFM (Andrej Saje)* [2:341–345]
- Coppa, Frank J.** *The Life and Pontificate of Pope Pius XII: Between History and Controversy (Bogdan Kolar)* [1:153–154]
- Gerhardsson, Birger** *Z vsem svojim srcem (Maksimilijan Matjaž)* [4:701–704]
- Gerjolj, Stanko, in Franz Feiner, ur.** *Gestaltpädagogik Heute und Morgen (Janez Vodičar)* [1:157–160]
- Jarosch, Linda, in Andrea Larson** *Vidim se v tebi: Odnos med materjo in hčerjo – ključ do osebne moči. (Mateja Centa)* [1:160–162]
- Juhant, Janez** *From Ethical Person to Dialogical Society (Ana Martinjak Ratej)* [1:151–153]
- Kuk, Leszek, in Stanislaw Zimniak, ur.** *Il primate di Polonia Card. August Hlond di fronte ai grandi conflitti dell'epoca (Bogdan Kolar)* [3:525–527]

Nimac, Stipe, in Brigita Perše	<i>Župa u povijesnim mijenama (Peter Kvaternik)</i>	[1:155–157]
O'Malley, John	<i>Prvi Jezuiti (Peter Rožič)</i>	[2:346–348]
Slatinek, Stanislav	<i>Izgubljeni prstan (Maksimilijan Matjaž)</i>	[3:521–522]
Volčjak, Jure, ur.	<i>Ordinacijska protokola Goriške nadškofije 1750–1824 (Miha Šimac)</i>	[3:523–525]

POROČILA / REPORTS

1. regijska znanstvena konferenca ASEES in CESS Najnovejše o srednjeazij- skih študijah, Astana, 22.–24. maj 2014 (Peter Rožič)	[3:537–542]
19. mednarodna konvencija ASN O narodnostnih študijah, New York, 24.– 26. april 2014 (Peter Rožič)	[3:533–536]
Mednarodna konferenca o poklicni pastoralni, Varšava, 3.–6. Julij 2014 (Stani- slav Slatinek)	[2:349–352]
Mednarodna konvencija ASEES na temo revolucija, Boston, 21.–24. novem- ber 2013 (Peter Rožič)	[1:163–166]
Mednarodni znanstveni simpozij Posameznik, skupnost in družba, Osaka, 28.–30. marec 2014 (Peter Rožič)	[3:529–531]
Poročilo o petletnem delu v programu P6-0259 (Janez Juhant)	[4:705–708]

NOVI DOKTORJI ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

Dežman, Jože	Etično-personalistični pristop k popravni krivic žrtvam tito- izma po arhivu Komisije Vlade RS za izvajanje Zakona o popravni krivic (Bojan Žalec)	[4:709–710]
Novak, Barbara	Ponovna vzpostavitev zaupanja v terapiji para z zunajza- konsko nezvestobo (Katarina Kompan Erzar)	[4:711]
Onušič, Simon	Predstavitev vere (Credo) in njeni poudarki od Rimskega katekizma do Katekizma katoliške Cerkve (Ciril Sorč)	[4:712]
Štrancar, Klelija	Eksistencialna misel pri Martinu Heideggerju in Emmanu- elu Levinasu ter njena uporaba pri duhovnem spremljanju v paliativni oskrbi (Branko Klun)	[4:713–714]

Bogoslovni vestnik 74 (2014)

1. Avsenik Nabergoj, Irena, izr. prof. dr.
2. Benedik, Metod, prof. dr., emer.
3. Cvetek, Robert, izr. prof. dr.
4. Erzar, Tomaž, izr. prof. dr.
5. Globokar, Roman, doc. dr.
6. Juhant, Janez, prof. dr., akad.
7. Klun, Branko, izr. prof. dr.
8. Kovač, Edvard, izr. prof. dr.
9. Krajnc, Slavko, izr. prof. dr.
10. Krašovec, Jože, prof. dr., akad.
11. Lameri, Angelo, prof. dr.
12. Ocvirk, Karl Drago, prof. dr., emer.
13. Osredkar, Mari Jože, doc. dr.
14. Petkovšek, Robert, izr. prof. dr.
15. Pevec Rozman, Mateja, doc. dr.
16. Pintarič, Miha, prof. dr.
17. Potočnik, Vinko, prof. dr., emer.
18. Repar, Primož, dr., urednik
19. Salmič, Igor, doc., dr.
20. Simonič, Barbara, doc. dr.
21. Sorč, Ciril, prof. dr., emer.
22. Škemperle, Igor, prof. dr.
23. Špelič, Miran, doc. dr.
24. Štrukelj, Anton, prof. dr.
25. Štuhec, Ivan Janez, izr. prof. dr.
26. Šturm, Lovro, prof. dr. emer.
27. Vodičar, Janez, izr. prof. dr.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by

Naslov uredništva / Address of editorial

ISSN

Spletni naslov / E-address

Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief

E-pošta / E-mail

Namestnik gl. urednika / Viceeditor

Uredniški svet / Scientific council

Pomočniki gl. urednika / Editorial Assistants

Lektoriranje / Language-editing

Prevodi / Translations

Oblikovanje / Cover design

Prelom / Computer typesetting

Tisk / Printed by

Za založbo / Chief publisher

Izvirne prispevke v tej reviji objavljajo /

Abstracts of this review are included in

Letna naročnina / Annual subscription

Transakcijski račun / Bank account

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

0006-5722

1581-2987 (e-oblika)

<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>

Robert Petkovšek

bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si

Miran Špelič

Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto),
Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem,
Viktor Papež (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan
Rupnik (Rim), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Ed Udovic
(Chicago), Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)

Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar,
Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič,
Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič,
Ciril Sorč, Janez Vodičar

Rosana Čop

Vera Lamut

Lucijan Bratuš

Jernej Dolšak

KOTIS d. n. o., Grobelno

Christian Gostečnik

Canon Law Abstracts

Elenchus Bibliographicus Biblicus

ERIHPLUS

European Reference Index for the Humanities (ERIH, C)

Periodica de re Canonica

Religious & Theological Abstracts

Scopus

za Slovenijo: 28 EUR

za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD
(prednostno);

naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4,
1000 Ljubljana

IBAN SI56 0110 0603 0707 798

Swift Code: BSLJSI2X

Impressum

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



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

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

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

