

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Razprave

- Bogdan Kolar** *Slovenski cerkveni tisk o sv. Janezu Bosku do leta 1888*
- Stanislav Južnič** *Učitelji teologije med ljubljanskimi jezuiti 18. stoletja*
- Damjan Hančič** *Katoliški tabor v Ljubljani v primežu revolucionarnega nasilja leta 1942*
- Robert Petkovšek** *Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči evangeljskega klica »Glej, človek!«*
- Rafko Valenčič** *Priprava na zakon v pripravljalnih besedilih na škofovski sinodi*
- Andrej Saje** *Polno in nepopolno občestvo s katoliško Cerkvijo*
- Mari Jože Osredkar** *Islamska kristologija*
- Lenart Škof** *Divinization of Life in Roberto Mangabeira Unger's Philosophy*
- Peter Rožič** *Civic Dis-Embeddedness?*
- Leon Debevec** *Krščanska sakralna arhitektura pred cerkvenim razkolom*
- Borut Juvanec** *Zvonik kot stik evangeličanske in katoliške kulture*
- Rijavec Klobučar** *Rojstvo otroka: priložnost za duhovno učenje*
- Urška Mali Kovačič** *Vloga katoliške Cerkve pri preprečevanju samomorilnosti v Sloveniji*

Glasiło Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 75

2015 • 4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

4

**Letnik 75
Leto 2015**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2015

ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

1. **Mirjam Filipič**, Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**, Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**, Brez časti, svobode in moči
4. **Brigita Perše**, Prihodnost župnije
5. **Mojca Bertonce**, Nedolžna žrtev
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
2. **Edo Škulj (ur.)**, Slovensko semenišče v izseljenstvu
3. **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
26. **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
40. **Birger Gerhardsson**, Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu
40. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska zakonska terapija (sozaložništvo s FDI)
40. **Christian Gostečnik**, So res vsega krivi starši? (sozaložništvo s FDI)
41. **Mateja Cvetek**, Živeti s čustvi
42. **Martin Lintner**, Razstrupiti eros (sozaložništvo s Celjsko Mohorjevo)

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

RAZPRAVE / ARTICLES

- 613 Bogdan Kolar, Slovenski cerkveni tisk o sv. Janezu Bosku do leta 1888**
The Slovenian Church Press about St. John Bosco until 1888
- 627 Stanislav Južnič, Učitelji teologije med ljubljanskimi jezuiti 18. stoletja: ob 310-letnici ustanovitve katedre za kanonsko pravo**
Jesuit Professors of Theology in Ljubljana of 18th Century: The 310th anniversary of the establishment of the Department of Canon Law in Ljubljana
- 649 Damjan Hančič, Katoliški tabor v Ljubljani v primežu revolucionarnega nasilja leta 1942**
Catholic Community in Ljubljana in the Grip of Revolutionary Violence of 1942
- 659 Robert Petkovšek, Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči evangeljskega klica »Glej, človek!«**
Imperative "Evil of violence never again!" in the Light of Gospel Call "Ecce Homo"
- 681 Rafko Valenčič, Priprava na zakon v pripravljajalnih besedilih na škofovski sinodi (2014–2015)**
Marriage Preparation in the Documents of the Synod of Bishops on the Family 2014–2015
- 691 Andrej Saje, Polno in nepopolno občestvo s katoliško Cerkvijo**
Full and Partial Communion with the Catholic Church
- 703 Mari Jože Osredkar, Islamska kristologija**
Islamic Christology
- 717 Lenart Škof, Divinization of Life in Roberto Mangabeira Unger's Philosophy of Religion**
Poboženje življenja v filozofiji religije Roberta Mangabeira Ungerja
- 727 Peter Rožič, Civic Dis-Embeddedness? Explaining Twenty-Five Years of Weak Civil Society in Slovenia**
Družbena neumeščenost? Petindvajset let šibke civilne družbe v Sloveniji
- 741 Leon Debevec, Krščanska sakralna arhitektura pred cerkvenim razkolom**
Christian Sacral Architecture Before the East-West Schism
- 751 Borut Juvanec, Zvonik kot stik evangeličanske in katoliške kulture**
The Bell Tower at the Intersection of Lutheran and Catholic Cultures
- 771 Nataša Rijavec Klobučar, Rojstvo otroka: priložnost za duhovno učenje**
The Birth of a Child: an Opportunity for Spiritual Learning
- 781 Urška Mali Kovačič, Vloga katoliške Cerkve pri prevenciji samomorilnosti v Sloveniji**
The Role of the Catholic Church in Suicide Prevention in Slovenia

OCENI / REVIEWS

791 Jožef Muhovič, *Leksikon likovne teorije* (Leon Debevec)

793 Jakob Helmut Deibl, *Menschwerdung und Schwächung* (Branko Klun)

POROČILO / REPORT

797 Mednarodna znanstvena konferenca Resnica in sočutje, Celje, 5. –7. november 2015 (Bojan Žalec)

NOVI DOKTORJI IN DOKTORICE ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

803 Lidija Hamler, Etična merila medgeneracijskega dialoga v vzgojno-izobraževalnem procesu (Ivan Janez Štuhec)

805 Brigita Korošec, Potreba odraslih po religioznem izobraževanju v pluralni družbi na primeru Nadškofije Maribor (Janez Vodičar)

808 Ana Martinjak Ratej, Totalitarizem kot skrajna oblika kršenja osnov personalistične etike (Bojan Žalec)

810 Iztok Mozetič, Katoliška Cerkev v Slovenskem poročevalcu, Ljudski pravici in Delu v letih 1953–1961 (Metod Benedik)

812 Tina Rahne Mandelj, Prehod v starševstvo kot priložnost za ustvarjanje varne navezanosti v paru in v odnosu z otrokom: proces soustvarjanja ranljivosti (Tomaž Erzar)

813 Christopher James Scobie, The Body of Christ in 1 Corinthians: a Fresh Reading, Implications for Faith Communities, and an Ecumenical Dialog between Catholics and Pentacostals (Irena Avsenik Nabergoj)

LETNO KAZALO / ANNUAL BIBLIOGRAPHY

815 Letno kazalo
Annual bibliography

SEZNAM RECENZENTOV (2015) / LIST OF CRITICS (2015)

821 Seznam recenzentov
List of critics

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,
Znanstvenoraziskovalni center SAZU Scientific Research Centre of SAZU
Univerza v Novi Gorici University of Nova Gorica
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
irena.avsenik-nabergoj@guest.arnes.si

Metod BENEDIK

prof. dr., emer., za zgodovino Cerkve PhD, Prof. Emer., Church History
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
metod.benedik@rkc.si

Leon DEBEVEC

doc. dr., za teorijo arhitekture PhD, Assist. Prof., Theory of Architecture
Fakulteta za arhitekturo, Univerza v Ljubljani Faculty of Architecture, University of Ljubljana
Zoisova 12, SI–1000 Ljubljana
leon.debevec@fa.uni-lj.si

Tomaž ERZAR

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

Damjan HANČIČ

znanstveni sodelavec, dr., za zgodovino pisje PhD, Scientific Associate, Historiography
Študijski center za narodno spravo Study Center for National Reconciliation
Tivolska 42, SI – 1000 Ljubljana
damjan.hancic@scnr.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

Borut JUVANEČ

prof. dr., emer., za teorijo arhitekture PhD, Prof. Emer., Theory of Architecture
Fakulteta za arhitekturo, Univerza v Ljubljani Faculty of Architecture, University of Ljubljana
Zoisova 12, SI – 1000 Ljubljana
borut.juvanec@fa.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

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

Urška MALI KOVAČIČ

univ. dipl. teol., doktorand UL BA in Theology, Doctoral Student
Streliška 37a, SI – 1000 Ljubljana
maliurska@gmail.com

Mari Jože OSREDKAR

doc. dr., za osnovno bogoslovje PhD, Assist. Prof.,
in živa verstva 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

Nataša RIJAVEC KLOBUČAR

asist. dr., za zakonsko in družinsko terapijo PhD, Assist., Marital and Family Therapy
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
natasa.rjavecklobucar@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
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Fakulteta za poslovne vede, Katoliški inštitut Faculty of Business Studies, Catholic Institute
 Ciril-Metodov trg 9, SI – 1000 Ljubljana
andrej.saje@rkc.si

Lenart ŠKOF

prof. dr., za filozofijo PhD, Prof., Philosophy
 Znanstveno-raziskovalno središče, Univerza na Primorskem Science and Research Centre, University of Primorska
 Garibaldijeva ulica 1, SI – 6000 Koper
lenart.skof@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

Rafko VALENČIČ

prof. dr., emer., za pastoralno teologijo PhD, Prof. Emer, Pastoral Theology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
rafko.valencic@guest.arnes.si

Terezija S. VEČKO

prof. emer. dr., za biblični študij Stare zaveze PhD, Prof. Emer, Biblical Studies – Old Testament
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Slomškov trg 20, SI – 2000 Maribor
terezija.vecko@guest.arnes.si

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 75 (2015) 4, 613—625

UDK: 070.482 (497.4)"18":929Bosco G.

Besedilo prejeto: 06/2015; sprejeto: 12/2015

Bogdan Kolar

Slovenski cerkveni tisk o sv. Janezu Bosku do leta 1888

Povzetek: V letu 2015 se Cerkev spominja 200-letnice rojstva sv. Janeza Boska (1815–1888), ustanovitelja skupnosti don Boskovih salezijancev, hčera Marije Pomočnice in salezijanskih sotrudnikov. V različnih okoljih so bili ob tej priložnosti pripravljene številni dogodki, od jubilejnih proslav in znanstvenih srečanj do otvoritev novih ustanov in cerkvenih slavij. Objavljenih je bilo več izvirnih znanstvenih del, ki so orisala njegovo mesto v razvoju krščanske pedagogike, pri misijonskem delu *ad gentes* v 19. stoletju in na socialnem področju. Razprava predstavlja temeljne poudarke, ki jih je o sv. Janezu Bosku do njegove smrti leta 1888 zabeležil slovenski cerkveni tisk, in analizira razumevanje izvirnosti njegovega mesta v Cerkvi in med redovnimi skupnostmi.

Gljučne besede: sv. Janez Bosko (1815–1888), Slovenija, cerkveni tisk, misijoni, salezijanci, hčere Marije Pomočnice

Abstract: **The Slovenian Church Press about St. John Bosco until 1888**

The year 2015 is for the Salesian Family of Saint John Bosco (1815–1888) a special jubilee. He is the founder of the Salesians, Sisters of Mary Help of Christians, and Salesian Cooperators. A large variety of different manifestations has been prepared for this occasion: jubilee festivities, scientific meetings, inaugurations of new works, and church celebrations. New original scientific works have been published treating don Bosco's place in the development of the Christian pedagogical sciences, in the missions *ad gentes* in the course of the 19th century, and his contribution to the social activities. The paper focuses on the fundamental aspects about don Bosco published in the Slovenian Church press and analysis how his original place in the Church and among the religious orders was understood.

Key words: Saint John Bosco (1815–1888), Slovenia, Church Press, Missions, Salesians, Sisters of Mary Help of Christians

Kolikor je bilo do sedaj mogoče ugotoviti, je bila v slovenskem prostoru prvič objavljena sploh kaka novica o začetkih don Boskovega delovanja julija 1857, ko je *Zgodnja danica* svojim bralcem pod skupnim naslovom Razgled po keršanskim svetu sporočila o njegovem delu v prid mladih v prestolnici Piemonteško-sardin-

skega kraljestva Turinu. Takrat je imela v slovenskem prostoru velik odmev misijonska akcija italijanskega duhovnika trinitarca Nikolaja Olivierija (1792–1864) iz Genove, ki je z odkupovanjem suženjskih otrok v Afriki in z njihovo osvoboditvijo želel izvirno prispevati k spreminjanju razmer v delih Afrike, kjer je še obstajalo suženjstvo (Kolar 2003, 67–88). Odkupljene in osvobojene otroke so sprejemale ustanove in posamezniki v raznih evropskih državah, tudi na Slovenskem, s pomočjo katerih je N. Olivieri vnaprej zbiral sredstva za odkup in osvoboditev otrok. Po dogovoru z Lukom Jeranom (1818–1896),¹ pomembnim podpornikom misijonskega dela na Slovenskem, je Olivieri leta 1856 na Slovensko pripeljal prvo skupino otrok. Več deklet so sprejele ljubljanske uršulinke; ena od njih je postala članica skupnosti in dobila redovno ime s. Nikolaja (Kogoj 2015). Jeran je otroke v Ljubljani poučeval šolske predmete v arabščini in jih pripravljajal na prejem zakramentov. Ob obhajanju prvega mednarodnega dne zoper trgovino z ljudmi, 8. februarja 2015, je bil objavljen spominski članek o uršulinki s. Nikolaji z naslovom Slovenska Bakhita.

Urednik *Zgodnje danice*, L. Jeran, je leta 1857 zapisal: »V Turinu je neki mož drugi Olivieri. Imenuje se Don Bosko. V prvič si je z izdajanjem spodbudnih katoliških spisov lepe zasluge za nebo pridobil; potem se mu je v serce smilila nevedna zapušena mladost, zlasti rokodelskih učencov, ki so vsim nevarnostim izverženi, in jih je začel ob nedeljah zbirati in učiti, jim tudi za nedolžin kratkočas skerbeti. Dobil je nekaj pomočnikov, in – do 3000 mladih se od njega napravljeniga podučevanja vdeležuje. Don Bosko se je jel tudi za sirote pečati, namreč za otroke, ki so v koleri svoje starše izgubili, in ima zdaj deržino 150 otrok, katerim je on oče, in jim ve tudi živež najti. Je tedaj pravi Olivieri po svojim načinu.« (ZD, 2. 7. 1857, 110) Po Jeranovem prepričanju je bila to izvirna oblika delovanja v prid mladih in v skrbi za ohranjanje vere; temu je v svojem listu namenjal posebno pozornost.

1. Izraz prvega razumevanja

Gornja novica je bila v *Zgodnji danici* objavljena dve leti pred uradno ustanovitvijo skupnosti salezijancev; to se je zgodilo decembra 1859. Don Bosko je svoje delo začel kot duhovnik turinske nadškofije leta 1841. Duhovniško posvečenje je prejel dne 5. junija istega leta v cerkvi Marijinega brezmadežnega spočetja v Turinu (Bosco 1992, 96). Med več možnostmi za začetek nove oblike delovanja v Cerkvi se je odločil, da bo tri leta nadaljeval dodatno pastoralno pripravo v turinskem duhovniškem konviktu in še bolj spoznal svoje mesto v pastoralnem delovanju turinske nadškofije. Ob tem je odkril, da so bili v mestu najbolj zapostavljeni prav mladi ljudje, ki so iskali možnosti za pripravo na življenje in na delo, s katerim bi preživljali sebe in svoje domače. Zbiral jih je na raznih krajih, ne brez težav in

¹ Luka Jerana *Slovenski biografski leksikon* (SBL, 1:404–405) označuje kot nabožnega pesnika in pisatelja. Bil je ena osrednjih osebnosti slovenskega cerkvenega, kulturnega in socialnega življenja v drugi polovici 19. stoletja. Doslej je o njem pripravil še najbolj obsežno delo V. Zupančič z naslovom *Božja ljubezen kot središčna teološka misel pri Luku Jeranu* (Dramlje, 1993).

nasprotovanja, da jim je ob nedeljah in praznikih omogočil skupno doživljanje prostega časa in vsaj nekaj verske oskrbe. Med izbirami, ki jih je imel po koncu študija leta 1844, se je odločil za kaplansko službo v Turinu v zavetišču baronice Giulie Barolo, ker je upal, da bo tam lahko deloval tudi med mladimi z ulice, za katere ni skrbela nobena župnija. Tako zastavljeno delo in podpora, ki jo je za to dobil od več duhovnikov, sta mu omogočila, da je ustanovil prvi praznični ali nedeljski oratorij kot kaplan v sirotišnici baronice Barolo, kjer je ob svojem rednem duhovniškem delu začel zbirati predmestno mladino in jim organizirati skupne dejavnosti in pobožnosti (Lenti 2007, 54–55). Po več vmesnih postajah (San Martino dei Molazzi, San Pietro in Vincoli, Casa Moretta) je v letu 1846 končno dobil možnost, da se je preselil v sprva najeti prostor v turinskem predmestju Valdocco. Tu se je v naslednjih letih razvil Oratorio di San Francesco di Sales Valdocco, ki je postal osrednja ustanova vsega salezijanskega dela (Bosco 1992, 134–137). Med obiskovalci oratorija je bilo največ mladih fantov, ki so prišli s podeželja in v Turinu iskali zaposlitev. Kakor je zapisal v svojih *Spominih*, so bili to »kamnoseki, zidarji, štukaterji, tlakovalci in še drugi, ki so prišli iz daljnih krajev« (108). Don Bosko jih je med tednom obiskoval na njihovih delovnih mestih v delavnicah in po tovarnah. Mladim je to prinašalo veliko zadovoljstva, saj so prvič srečali nekoga, ki je zanje skrbel. Obiski pa so osrečevali tudi gospodarje in mojstre, ki so z več zadovoljstva nadzorovali delo mladih, za katere je nekdo skrbel med tednom in posebno ob nedeljah in praznikih, ko so bili najbolj izpostavljeni različnim nevarnostim (109).

V letu 1857, iz katerega je poročilo v *Zgodnji danici*, je don Bosko že oblikoval zamisel o svojem prihodnjem delu in mu postavil bolj trdne temelje. Kupil je Pinardi-jevo hišo in zemljišče ob njej (1851), kjer je začel graditi nova poslopja in kapelo sv. Frančiška Saleškega (1851–1852). Turinski nadškof Luigi Fransoni je dne 31. marca 1852 odobril njegovo ustanovo oratorijev. Zgradil je dodatne prostore (danes don Boskova hiša), ki jih je v naslednjih letih večal in s tem omogočil še več prostorov za izobraževalne dejavnosti; tu je pridobil razrede za ljudsko šolo (1856) in za več delavnic. Z delavnicami je želel preprečiti, da bi se mladi, ki so resda pridobivali poklicno znanje pri mojstrih v mestu, moralno popolnoma ne pokvarili. Po letu 1854, ko je v Turinu razsajala kolera, je sprejel več osirotelih otrok, ki so ostali brez staršev, in jim v oratoriju zagotovil osnovna sredstva za preživetje in možnost obiskovanja prvih razredov osnovne šole in poklicnega uvajanja (Lenti 2008, 114–116). Zlasti to je postalo konec petdesetih in na začetku šestdesetih let za don Boska prioriteta skrb: pri tem je imel pred očmi poleg vzgojno-varovalnih predvsem praktične razloge. Mladim fantom, ki niso imeli nobene izobrazbe, je želel pomagati, da bi se priučili osnov poklicnega dela. S tem bi si pridobili usposobljenost, da si sami zaslužijo za vsakodnevno življenje. V prvi vrsti so bili to čevljarji in krojači. Njihovi izdelki, kakršnakoli je že bila njihova kakovost, so bili na voljo preostalim prebivalcem v Valdoccu, gojencem v zavodu in okoliškemu prebivalstvu. Načeloma pa je vsakemu mlademu, ki je le imel nekaj sposobnosti in volje, da bi se dalje izobraževal, želel to omogočiti in mu s tem pomagati tudi do pridobitve boljšega družbenega položaja in ugleda. Skrb za vajence, za njihovo poklicno usposabljanje in človeško rast ter ohranjanje vere je z leti stopila v ospredje celotne ustanove v Valdoccu.

V dejstvu, da je z letom 1847 v piemonteškem kraljestvu nastopila verska svoboda, ki je prinesla vse možnosti za razširjanje različnih protestantskih in drugih skupin, hkrati pa je v kraljestvu vladalo pravo protikatoliško razpoloženje, je don Bosko videl edino možnost za ohranjanje katolištva v uporabi tiska. Marca 1853 je začel izdajati zbirko *Katoliško berivo (Letture Cattoliche)*, v kateri je na preprost način obravnaval temeljna vprašanja vere in katoliškega moralnega učenja. Čeprav mu sprva noben škof (voditelji škofij Vercelli, Biella in Casale so mu odgovorili, da se ne želijo spuščati v boj s protestanti) ni želel dati dovoljenja za izdajanje, je končno dobil soglasje od nadškofa Luigija Fransonija, ki je takrat živel v Lyonu, a ni imel nobenega duhovnika, ki bi hotel opravljati naloge cenzorja. Na Fransonijevo posredovanje je izdajanje katoliškega tiska vzel pod svoje okrilje škof Luigi Moreno, voditelj škofije Ivrea, vendar s pogojem, da se cenzorjevo ime ne objavi (Bosco 1992, 190). Da bi si zagotovil večjo neodvisnost od zunanjih izvajalcev in dal delo še več mladim, ki so se zatekli k njemu, je v letu 1854 poleg čevljarke in krojaške delavnice odprl še knjigoveznicu in kmalu zatem tudi majhno tiskarno, v kateri je tiskal spise, ki jih je sam pripravljal (Lenti 2008, 119).

Prva novica o don Boskovem delu v letu 1857 ga je predstavila v vseh najpomembnejših oblikah ravnanja, ki je postalo sestavni del njegovih ustanov v naslednjih desetletjih: priprava katoliškega tiska in skrb za ohranjanje katoliškega nauka; organiziranje osnovnih oblik poklicnega izobraževanja za mlade, ki so v Turinu iskali priložnosti za življenje in možnosti, da si s svojim delom zaslužijo vsakdanji kruh; skrb za koristno uporabo prostega časa in s tem preprečevanje, da bi se mladi izgubili v brezdelju in v slabih navadah; skrb za sirote, otroke brez staršev in najbolj zapuščene, katerim je zagotovil sredstva za vsakodnevno življenje in pridobitev osnovne izobrazbe. Vse to je bilo mogoče najti v prvem poročilu, ki ga je objavila *Zgodnja danica* in je pomenilo začetek vstopanja informacij o novi redovni ustanovi v slovenski prostor. Sprotno spremljanje italijanskega tiska je L. Jeranu in drugim prinašalo zadosti snovi za redno poročanje o delu, ki ga je razvijal Janez Bosko, in o širjenju ustanov, ki jim je bil pobudnik. Pri tem so novice izbirali in objavljali v skladu z uredniškimi načeli in z osebnimi poudarki, ki so jih oblikovali uredniki posameznih publikacij. L. Jeran, ki je s svojim »pisateljskim delovanjem, predvsem z nabožnimi spisi, spodbujal k odgovornemu verskemu in nravnemu življenju« (Zupančič 1993, 5), je ob prebiranju poročil iz italijanskega prostora našel številne izzive, s katerimi je obogatil verske in širše družbene razmere na Slovenskem.

2. Častilec Marije Pomočnice

Pobožnost do Marije Pomočnice kristjanov so uredniki slovenskega cerkvenega tiska zelo zgodaj opazili kot pomembno sestavino življenja in delovanja Janeza Boska. »Katolišk cerkven list« *Zgodnja danica* je tako ali tako namenjal posebno pozornost pobožnosti do Matere božje in seznanjanju slovenskih bralcev z dogajanjem, povezanim z marijansko pobožnostjo. Leta 1852 je *Zgodnja danica* obja-

vila pesem Andreja Praprotnika Marija pomočnica, ki je uglasbena postala ena najbolj poznanih marijanskih pesmi (ZD, 30. 9. 1852, 157). Pet let pozneje je v *Zgodnji danici* izšla vesela novica, da bo od tedaj dalje v ljubljanski škofiji v liturgičnem koledarju nov praznik: 24. maja bodo obhajali praznik »v čast Marije Device imenovane ›Marija pomagaj‹ ali ›Pomoč kristjanov‹ (Auxilium christianorum)« (ZD, 12. 2. 1857, 27). Praznik je bil predstavljen kot spominski dan, ker se je papež Pij VII. tega dne leta 1814 vrnil iz petletnega Napoleonovega ujetništva v Rim.

Janez Bosko je na celotno svoje delo in na svoj poklic gledal kot na poseben dar, ki mu ga je izprosila Marija Pomočnica. Zato je v središču svoje največje ustanove v Valdoccu želel postaviti cerkev, ki bi bila znamenje njegove hvaležnosti Mariji za vse njene milosti. K temu ga je posebej spodbudila razglasitev verske resnice o Marijinem brezmadežnem spočetju, kakor je leta 1854 oznanil papež Pij IX. Praznovanje tega praznika decembra 1862 ga je spodbudilo, da je začel javno govoriti o nameravani cerkvi, ki bi bila na voljo večjemu številu prebivalcev v zavodu in ljudem iz okolice. Prvotno vlogo za gradbeno dovoljenje in utemeljitev, da bo cerkev imela za zavetnico Marijo Pomočnico, so mestne oblasti zavrnille, saj naj bi bil takšen naslov v nasprotju z duhom časa in preveč »jezuitski«. Zato je od tedaj dalje govoril samo o cerkvi, ne da bi navajal, komu bo posvečena (Lenti 2009, 106–108). Temeljni kamen novega svetišča je dne 27. aprila 1865 blagoslovil škof Giovanni Antonio Odone iz Suse. *Zgodnja danica* je nekaj dni pozneje poročala: »V Torinu je te dni podlaga postavljena novi cerkvi z imenom ›Pomoč kristjanov‹. Vidi se, kako v sredi lahunskega pertanja in pehanja, da bi vero zaterli, gre Cerkev svojo pot naprej, kakor tudi vozá hudobne muhe in brenceljni ustaviti ne morejo.« (ZD, 10. 5. 1865, 112) Ob velikih težavah zaradi pomanjkanja sredstev se je gradnja lahko nadaljevala, vendar le postopoma. Novo svetišče je posvetil novi turinski nadškof Alessandro Riccardi di Netro dne 9. junija 1868 (Lenti 2009, 116–117). Ob tej priložnosti je Janez Bosko objavil poročilo o slovesnosti in o Marijini vlogi v salezijanskih ustanovah. Knjižica z naslovom *Spomin slovesnosti v čast Mariji Pomočnici* (Rimembranza di una solennità in onore di Maria Ausiliatrice) je prišla tudi na Slovensko in L. Jeran jo je uporabil pri objavljanju prispevkov na to temo v *Zgodnji danici*.

Ko je bila leta 1870 ustanovljena v Turinu še bratovščina Marije Pomočnice, je novica prinesla novih spodbud uredniku L. Jeranu za njeno širjenje. »Bratje in sestre si med drugim posebno prizadevajo odvrčati bogokletstvo in vsako hudo govorjenje zoper vero, razširjajo dobre bukve, priporočajo vdeleževati se procesij v čast najsvetejš. Zakramenta in Matere Božje, hoditi k sv. maši, sv. Reš. telo k bolnikom spremljati itd.« (ZD, 27. 5. 1870, 164) Za osebno in skupno pobožnost je Janez Bosko istega leta objavil knjižico s predstavitev devetdnevne pobožnosti v čast Mariji Pomočnici.² Jeran je v njej našel nov izraz zaupanja v priprošnjo Marije Pomočnice in je to pobožnost priporočal Slovincem. V pobožnosti do Marije Pomočnice je L. Jeran videl pomembno sredstvo prenavljanje družbe in zavračanja napadalnih zapisov o Cerkvi in o papežu, ki so bili stalna sestavina italijanskega

² To je molitvenik *Nove giorni: consagrati all'augusta Madre del Salvatore sotto il titolo Maria Ausiliatrice*, pel sac. Giovanni Bosco (Torino 1870) (ZD, 27. 5. 1870, 164).

tiska med ukinjanjem Cerkve države in nastajanjem enotnega italijanskega kraljestva. Objavljanje poročil o molitvah, uslišanih na priprošnjo Marije Pomočnice, je bilo sestavni del Jeranovega lista, kadarkoli je pripravil kako poročilo o Janezu Bosku in o njegovi ustanovi. Enako je mogoče reči o zapisih, ki so poročali o vsakoletnem prazniku Marije Pomočnice v maju (ZD, 3. 6. 1870, 177).

Da so imeli takšni poudarki močne Marijine vloge v življenju Cerkve, papeža in vsakega katoličana tudi politično konotacijo, ni mogoče spregledati. To je bil čas, ko se je papež zavzemal za ohranitev svojega vpliva v italijanskem prostoru, ob dejstvu, da so se vrstila zadnja dejanja, ki so nazadnje privedla do zasedbe Rima in do razglasitve glavnega mesta italijanskega kraljestva sredi septembra 1870. Konec leta 1869 in v prvih mesecih leta 1870 je v Vatikanu potekal koncil, ki se je srečeval z zunanjim nasprotovanjem in z notranjimi napetostmi. Kot dosleden podpiratelj papeževih pravic in njegovega mesta v družbi je Janez Bosko videl v Marijini priprošnji zagotovilo podpore preizkušnemu papežu in Cerkvi. V slovenskem prostoru se je to kazalo kot zbiranje podpisov in prostovoljnih prispevkov v podporo papežu, v raznih manifestativnih oblikah in končno v delegaciji, ki je konec februarja 1871 odšla v Rim, da bi papežu izročila zbrane podpise in darove in mu izrazila solidarnost katoliške skupnosti na Slovenskem (ZD, 3. 3. 1871, 72). V skupini je bil poleg drugih duhovnikov tudi L. Jeran; ob vrnitvi v Avstrijo se je del skupine ustavil v Turinu in obiskal don Boskovo ustanovo.

S podporo salezijanskega tiska je od leta 1877 dalje izhajalo mesečno glasilo *Salezijanski vestnik (Bollettino Salesiano)*, tako je imel L. Jeran na voljo dodaten vir informacij poleg že omenjenega *Katoliškega beriva*, po katerem je redno poročal o širjenju pobožnosti do Marije Pomočnice in o posebnih milostih, ki so si jih ljudje izprosili ob obisku bazilike v Valdoccu ali ob opravljanju devetdnevne njej v čast. Dogodke je objavjal pod preprostim naslovom *Milosti Marije Pomočnice* in v njih slovenskim bralcem posredoval izkušnje iz italijanskega ali drugega okolja. Zlasti so mu bile dragocene milosti, ki so posameznikom pomagale v izjemni življenjski stiski ali v pripravi na srečno smrt. »Med lepe milosti pa, ki se na priprošnjo Marije Pomočnice zadobijo od Boga, se šteje tudi ta, da človek zamore ob koncu življenja za dušo poskrbeti.« (ZD, 21. 6. 1878, 198)

Že od vsega začetka poročanja o don Bosku je slovenski tisk zaznal, da marijanska razsežnost ni bila le njegova osebna značilnost in da zaupanje v njeno priprošnjo ni spremljalo samo njegovih osebnih odločitev, temveč je želel, da bi tako ravnali tudi njegovi gojenci. L. Jeran, sam vnet častilec božje Matere in avtor več letnikov šmarnic (Zupančič 1993, 61), je bil posebno pozoren na Marijino mesto v don Boskovem življenju in v delovanju njegovih ustanov. Ko je leta 1868 v več nadaljevanjih objavil priredbo življenjepisa don Boskovega gojenca Mihaela Magoneja (1845–1859), je njegovemu odnosu do Marije namenil posebno poglavje. »Ti-le pa so glavni stroki njegove sinovske vdanosti do Marije, katero je z zmiraj večji gorečnostjo spolnoval. Vsako nedeljo je šel k sv. Obhajilu in ga je daroval za tisto dušo v vicah, ki je na zemlji imela naj večji češenje do preblašene Marije Device.« (ZD, 9. 10. 1868, 328) Ob tem je L. Jeran dodal: »Tega ali kaj enacega, ti mladeneč, ti deklica slovenska, ne moreš morebiti opravljati vsak teden, prav lah-

ko pa ne mara saj na mesec ali o večih praznikih.« Podobni poudarki so bili prikazani v življenjepisu Dominika Savia (1842–1857), ki je v slovenskem prevodu izšel kot samostojna publikacija leta 1870. D. Savio je doživel razglasitev verske resnice o Marijinem brezmadežnem spočetju, ko je bil gojenec valdoške ustanove in sam pomagal pri pripravi gojencev na ta praznik. S skupino tovarišev je ustanovil združenje Brezmadežnega spočetja in zanjo pripravil program (Bosko 2004, 74–75). V zavodu v Valdoccu je imel poleg praznika Marije Pomočnice v maju zato posebno mesto še praznik Marije Brezmadežne v decembru, drugače pa je bil mesec maj obdobje, v katerem so mladi lahko pokazali vso svojo resnost na šolskem in na vzgojnem področju; bližal se je konec šolskega leta, bili so izpiti ob koncu letnika ali obdobja vajeništva in čas pred odhodom na počitnice. Iskrena in osebna pobožnost do Matere božje je bila tako vključena v vse vzgojno delo in je vzgojiteljem pomagala, da so pri gojencih dosegali cilje, ki jih je imela ustanova.

Orisu don Boskovega življenja, ki je izhajal v *Zgodnji danici* leta 1888, je L. Jeran naslednje leto dodal še več poudarkov o odnosu J. Boska do Marije Pomočnice in o njeni vlogi v salezijanskih ustanovah. Pod varstvo božje Matere je J. Bosko postavil vse velike dogodke življenja, pa tudi ustanove, ki jih je priklical v življenje, da bi mu pomagale pri uresničevanju njegovega življenjskega poslanstva. »Cerkev Marije Pomočnice je bila začetek, konec, srede, s čimur je Don-Bosko zamogel do konca dognati, kar je bilo v njegovi duši. In ne le zanj samega, ampak zlasti za blagor kerščanstva je hotla presv. Devica odpreti kerščanstvu na zemlji bogat nov studenec obilnih milosti,« je maja 1889 ugotavljal L. Jeran v članku Don-Boskova Madona, to je, Don-Boskova Marija Devica (ZD, 17. 5. 1889, 153–154). Objava novice o praznovanju Marijinega praznika ali o kakem drugem dogodku, povezanem s cerkvijo v Valdoccu, pa je bila za L. Jerana nova priložnost, da je k takšni pobožnosti spodbujal tudi svoje rojake: »Bodi tedaj tudi Slovencem priporočeno, naj bi se v mnogoterih britkostih priporočevali v prošnjo Marii Devici, ki je »Pomoč kristjanov.« (ZD, 27. 5. 1870, 164)

3. Podpiratelj dela za misijone

Iz zgodnjega obdobja življenja J. Boska je znano, da se je zelo zanimal za misijone in je imel željo, da bi v misijone odšel tudi sam. Po letu 1875, ko je v Južno Ameriko odposlal prvo skupino misijonarjev (v salezijanski govorici »misijonsko odpravo«), je skrb za to razsežnost življenja Cerkve postala zanj še pomembnejša. Salezijanski tisk je prinašal številne prispevke s področja misijonov, predvsem pa so pozornost pritegovala pisma misijonarjev in njihova poročila o posameznih misijonskih poteh. V mnogih okoljih, tudi na Slovenskem, je postal ta vidik salezijanskega dela tako pomemben, da so skupnost začeli preprosto imenovati »misijonska salezijanska družba«; delo v misijonih in za misijone pa so videli kot bistveno značilnost nove redovne skupnosti.

Kanonik L. Jeran, ki je tudi sam želel postati misijonar in je kar dvakrat (leta 1853 in leta 1854) odpotoval proti Afriki (Kogoj 2015), da bi se pridružil Ignaciju Kno-

bleharju, a se je zaradi bolezni moral obakrat vrniti že iz Egipta, je seznanjanju bralcev z misijonskimi ustanovami in z delom v posameznih deželah namenjal veliko pozornosti (Zupančič 1993, 36–37). Tako je že takoj na začetku odkril, da je ta oblika delovanja v Cerkvi pomembna tudi v skupnosti J. Boska. Bralci *Zgodnje danice* so bili dobro obveščeni o novih misijonskih pobudah, ki so prihajale iz Turina, in so jih velikodušno podpirali. Objavljanje imen podpirateljev salezijanskega misijonskega dela iz slovenskega prostora pokaže, da so se še bolj izkazali po vsaki objavi kake misijonske novice, ko so svoje darove pošiljali za pokritje stroškov poti, za nakup opreme ali za posameznega misijonarja, ki je deloval v posebno težkih razmerah (Kolar 2015, 199). Darovi so bili objavljeni pod skupnim naslovom »Za Don-Boskove misijone« ali »Za Boskov misijon«; ko se je nabrala neka določena vsota, je L. Jeran poskrbel, da je bila odposlana v Turin. *Zgodnja danica* je zbiranje sredstev za misijonarje nadaljevala tudi po smrti J. Boska, pri tem se ji je pridružilo še glasilo *Venec cerkvenih bratovščin*, ki je začelo izhajati v Ljubljani leta 1897.

Po letu 1875 je osrednja pozornost veljala misijonskemu delu v Južni Ameriki, kamor je odšlo največ salezijancev, ki so na južnem delu celine utirali povsem nove poti. Zato so bili tudi darovi slovenskih dobrotnikov namenjeni misijonarjem v teh deželah. Hkrati so se s salezijanskimi misijonarji srečali tudi posamezni Slovenci, ki so že delovali v tamkajšnjem okolju. Misijonar p. Maks Celejski³ je oktobra 1885 v enem svojih pisem, poslal ga je iz Montevidea v Paragvaju, zapisal: »Neko prav zelo prijetno naznanilo Vam smem poročiti. Red Salezijanski, ki ima tukaj veliko udov, je prevzel misijon v Patagoniji in na Ognjenih otocih. Čverstost teh očetov in njihova moč daje dobrega se nadjati. Da se misijon še bolj povzdigne, je čast. P. Kagliero kot misijonski predstojnik (prefekt) posvečen za škofa in tje doli poslan. Kakor sem slišal od Malinkrotovih sester, je svoj sedež prestavil v Punta Arenas ob Magellanski cesti. Nadjam se tudi, da ga bom mogel na popotvanji obiskati. Ker ga štejem med svoje osebne znance, bi se ne spodobilo kar tako memo peljati, ako se na tistem kraju kaj pomudimo.« (ZD, 4. 12. 1885, 388)

Vsakoletno poročilo o odhodu nove skupine misijonarjev v Južno Ameriko so spremljale besede začudenja in občudovanja nad velikim številom prostovoljcev, ki so želeli postati misijonarji in oditi v neznano. V tem so slovenske bralce potrjevali statistični podatki, ki so jih objavljali ob misijonskih novicah. S tolikšnim podarkom na misijonskem delu so salezijanci vstopili v vrsto velikih misijonskih redovnih skupnosti, ki so bile v prejšnjih stoletjih temelj misijonskega delovanja katoliške Cerkve; vse to poleg dela, ki so ga opravljali v Evropi. Tako na podlagi poročil iz misijonskih okolij, ki so jih pošiljali sami misijonarji, kakor ob novicah iz italijanskih zavodov, kjer je imela misijonska usmerjenost pomembno mesto, se je na Slovenskem izoblikovalo prepričanje, da je don Boskova redovna skupnost

³ Frančiškan P. Maksimilijan Senica (1831, Celje – 1896, Brežice), rojen v Celju (zato se je podpisoval kot Celejski), je resda leta 1848 postal frančiškan, a se je nato leta 1866 pridružil kapucinom v Škofji Loki, da bi lahko odšel v enega od misijonov, ki so jih v Južni Ameriki vodili kapucini. Sprva je bil določen za Brazilijo, a je zaradi neugodnega vpliva brazilskih klimatskih razmer na njegovo zdravje odšel leta 1874 v Čile, od koder je občasno odhajal v Paragvaj. Po vrnitvi v Slovenijo je odšel v svojo prvotno skupnost in postal predstojnik frančiškanskega samostana v Brežicah (Kolar 1998, 103–104).

po svojem bistvu misijonska – to pa jo je še bolj povezal z urednikom *Zgodnje danice* L. Jeranom, ki je svojo naklonjenost do misijonskega delovanja kazal na različne načine. V ta okvir sodi dopisovanje med L. Jeranom in J. Boskom. Ohranila so se resda le tri pisma, ki jih je pisal L. Jeran in so zdaj v osrednjem arhivu salezijanske skupnosti, medtem ko v Jeranovi zapuščini ni nobenega don Boskovega pisma; nekatera so bila v prevodu objavljena v *Zgodnji danici* (Zupančič 1993, 44–46). Navsezadnje smo imeli v drugi polovici 19. stoletja na Slovenskem že drugo generacijo misijonarjev, ki so nadaljevali delo F. I. Baraga v Severni Ameriki, posamezniki so odhajali v Južno Ameriko, medtem ko je vsaj za nekaj desetletij po smrti I. Knobleharja leta 1858 misijonsko delo v Afriki stopilo v ozadje.

J. Bosko je v misijonsko delo enakovredno vključil tudi hčere Marije Pomočnice, skupnost, ki jo je ustanovil skupaj z Marijo Dominiko Mazzarello (1837–1881), in laike. Želel je, da so sestavni del misijonskih ekip, ki so prevzemale vodenje posameznih misijonskih postaj, tudi sestre, »ktere ondi napravljajo šole in zanemarjeno ljudstvo pridobivajo za korist človeštva za sedanje in prihodnje življenje« (ZD, 4. 7. 1879, 214). Zdi pa se, da urednik L. Jeran ni bil najbolj naklonjen ženskam v misijonih. Izkušnja na Slovenskem mu ni dala priložnosti, da bi se srečal z misijonarkami, saj so do takrat to delo obravnavali predvsem kot moško opravilo. Kot pomoč misijonarju je do tedaj na Slovenskem še najbolj poznana Baragova sestra Antonija.⁴ Zato je L. Jeran v povabilu, ki ga je pripisal na koncu vesti z naslovom *Ženski misijoni, slovenska dekleta in žene pozval, naj misijonsko delujejo, kjerkoli so, naj bodo torej misijonarke v smislu splošnega poklica pričevanja*. »In ako boš v tem svojem misijonu zvesta, porok sem ti, da tvoje plačilo bode podobno plači unih, ki so v Aziji in Ameriki v misijonih.« (prav tam)

Poročila o salezijanski misijonski dejavnosti so se v *Zgodnji danici* nadaljevala tudi po smrti J. Boska. Ustaljeni način priprave kandidatov za misijonarje, njihove izbire, organiziranja slovesa v baziliki Marije Pomočnice in skrbi za ohranjanje stikov z njimi je nadaljeval naslednik J. Boska v vodstvu salezijanske skupnosti, Michael Rua (1837–1910). Pripravi novih misijonarjev je bil namenjen zavod Valsalice v predmestju Turina, ki ga je J. Bosko na prigovarjanje turinskega nadškofa Lorenza Gastaldija (1815–1883)⁵ prevzel od bratov krščanskih šol, potem ko so ga oblasti zaprle leta 1863. Zavod je postal pomemben tudi za salezijansko ustanovo na Slovenskem, kajti po letu 1894 so vanj začeli odhajati prvi kandidati salezijanske skupnosti iz slovenskega prostora (Kolar 2015, 142–143).

Misijonsko delo kot ena prednostnih oblik uresničevanja salezijanskega poklica in šole, ki jo je začel J. Bosko, je bilo privlačna razsežnost predstavitve, ki se je na Slovenskem oblikovala o turinskem duhovniku J. Bosku in o njegovi ustanovi. Pritegnila je pozornost slovenskih ljudi in jih vključila v široko gibanje podpirateljev dela za evangelizacijo med nekrščanskimi ljudstvi (čeprav je bilo v tisku mogoče

⁴ Baragova sestra Antonija, poročena Höffern (1803–1871), je odšla v Ameriko leta 1837 in pri bratu ostala dve leti. Leta 1839 je v Philadelphii ustanovila dekliški izobraževalni inštitut (SBL, vol. I, 327).

⁵ Kot mlad duhovnik turinske nadškofije je bil L. Gastaldi sodelavec J. Boska v začetkih organiziranja oratorija v Valdoccu in pri izdajanju *Katoliškega beriva*. Po prevzemu službe nadškofa konec leta 1871 pa so med njima začele nastajati vedno večje napetosti.

najti širši pomen tega izraza in naslovnikov misijonskega delovanja). Iz takšne predstavitve, iz vplivov, ki so jih bili deležni v redovnih vzgojnih ustanovah, in iz izkušnje dela za misijone, ki so jo prinesli iz domačega okolja, so izšli prvi salezijanski misijonarji slovenske narodnosti (Kolar 2015, 206). Ko so začele delovati salezijanske ustanove na Slovenskem, so iz njih v vseh obdobjih izhajali tudi misijonski poklici.

4. Skrb za mlade v stiski

V cerkvenem tisku na Slovenskem je bil J. Bosko predstavljen kot izreden vzgojitelj, ki je vse svoje sposobnosti in moči namenil mladim brez možnosti, da bi se pripravili na odgovorno življenje. Izkušnja iz otroških let, ko je ostal brez očeta in s starejšim bratom, ki mu ni bil najbolj naklonjen, ga je naredila občutljivega za mlade, za mlade v stiski, brez staršev in brez upanja, da razvijejo svoje osebne sposobnosti in se odgovorno vključijo v družbo. Svojo ustanovo je namenil mladim ljudem. Njeno poslanstvo je bilo delo na vzgojno-izobraževalnem področju, pa tudi skrb za resno uvajanje v življenjske dolžnosti in za pripravo na poklic, skrb za ohranjanje njihove vere in povezanosti z Bogom. Da bi jim vsaj nekoliko nadomestil domače okolje in zagotovil osnovne možnosti za pridobitev izobrazbe, je ustanavljal konvikte in nato šole raznih smeri. Ta vidik poklica J. Boska je predstavila že prva novica o njem, objavljena leta 1857. L. Jeran je to poudarjal tudi v nadaljnjem objavljanju novic o salezijanski ustanovi. Maja 1878 je pod skupnim naslovom Listek za raznoterosti objavil: »V Torinu je pred nekterimi leti duhoven Janez Bosko pričel zbirati ubožno in zapušeno mladino moškega spola. In zdaj ima velikansko poslopje, katero, ako se nam prav dozdeva, so njegovi gojenci, saj obilno, sami zidali in stavili. V tem poslopju, ki se imenuje ›Salesianum‹, so vsakteri rokodelci, tudi umetniki, ki izdelujejo do čudenja lepe reči, kakor je lastno Italijanom.« (ZD, 24. 5. 1878, 167) Ko je nekoliko pozneje ponovno poudaril osrednji namen salezijanskih ustanov, je v članku Don-Bosko in salezijanci dodal: »Dan danes je izmed prvih nalog: poskerbeti za mlado ljudstvo, da bi bilo ljudoljubno in keršansko odgodelo. To zadeva mladino vseh stanov, še posebej pa ubožno, zapušeno ali celo zaverženo mladino. Rešite otroke, rešite mladino! to je tehtna, silo tehtna naloga. To tudi res tu in tam poskušajo po raznih potih.« (ZD, 16. 7. 1886, 226)

Pri tem je bil govor v prvi vrsti o mladih, ki so ostali brez družine ali brez materialnih možnosti, da bi se vključili v redne oblike poklicnega izobraževanja. Niso pa bili to predvsem moralno pokvarjeni ali drugače izprijeni otroci in mladi. Iz poročil in ocen, ki jih je občasno objavljala L. Jeran, je mogoče razbrati, da je J. Bosko vzgojne ustanove namenjal predvsem tem. Ko je leta 1888 *Zgodnja danica* sporočila, da je v Južno Ameriko odšlo še šest novih misijonarjev, je povzetku novice iz italijanskega *Salezijanskega vestnika* dodala: »To so namreč mašniki iz zapuščenih in potepinskih dečkov, ki jih je rajnki Bosko, djal bi, po ulicah pobral. Ta odprava je zadnja, ki jo je priredil še pokojni Bosko in zveršenje je bil izročil mons. Caglierru.« (ZD, 16. 3. 1888, 87) Skoraj enake besede je večkrat ponovil še po smrti J. Boska, ko je misijonske skupine pošiljal na pot njegov naslednik M. Rua. Novembra

1892 je poročilu o odhodu novih misijonarjev v Južno Ameriko urednik L. Jeran pripisal: »Don Bosko je razumel umetnost, iz naj bolj zapuščenih in zaverženih dečkov odgajati najboljši može v duhovstvu in v vsih oddelkih človeške družbe.« (ZD, 18. 11. 1892, 268) Po Jeranovem razumevanju je bil J. Bosko duhovnik, ki se je posvečal predvsem delu z zanemarjeno, zapuščeno in sprieno mladino. Reševal naj bi jih iz propada, iz obupa, potem ko drugim ustanovam z njimi ni več uspelo delati. To so bili tisti mladi, ki so postali žrtve izkoriščanja in postavljeni na rob družbe, nemalokdaj tudi zunaj zakonov. Iz njih naj bi potem J. Bosko delal najboljše ljudi, jih popolnoma prevzgojil in jim s tem odprl novo pot v življenje. »V Torinu je nova in sloveča naprava č. g. Jan. Bosco-ta, ki se imenuje Salezijaniše. Le-ta pobira vse revno in zapušeno človeštvo v svoje razne naprave v Torinu in po drugih krajih, in iz tacih skoraj zaverženih in zgubljenih ljudi on odgojuje naj boljše človeštvo, poštene posle, rokodelce in celo imenitne umetnike, pridne zakonske, pa tudi pobožne duhovne in celo imenitne misijonarje, ki jih pošilja v daljne misijone olikovat zanemarjene ljudi, in še tudi čisto divje narode,« pa je L. Jeran poudaril v zapisu leta 1879 (ZD, 4. 7. 1879, 213–4).

Takšnemu razumevanju vzgojnega dela J. Boska je L. Jeran namenil posebno predavanje z naslovom Don Bosko in zanemarjeni mladenči, ki ga je imel spomladi 1881 v ljubljanski Katoliški družbi in ga je nato objavil v svoji *Danici*. Nanizal je vrsto pohvalnih besed, ki jih je J. Bosko dobil z najvišjega mesta v Cerkvi. Poudaril je izredno delo, ki ga opravlja: »In vendar v teku komaj petnajst let je ta človek vstanovil dobrih sto naprav, vstavov za pribežališče ubožne, zapušene, tako rekoč zaveržene mladine. /.../ To so bili zapušeni dečki, ki so sicer ves ljubi dan po cestah, ulicah in kotih prebili brez varstva, brez opravila, pa tudi velikrat brez kake jedi. Pa tudi taki, ki so ob delavnikih delali, pa so bili brez poduka v keršanskem nauku in toraj tudi ob nedeljah in praznikih brez božje službe in so odrašali kakor neumne živali in bili so toraj v naj večji nevarnosti pogrezniti se v vsaktere pregrehe.« V svojem nastopu je L. Jeran posebej spregovoril o vzgoji na verskem področju in za prejemanje zakramentov: »Lejte! Ravno v otenje tacih je Bog Don Boskota poklical, da jih zbira, rešuje, da iz tacih odveržencev napravlja novo družino, in taki, ki bi bili drugač tatovi, roparji, vsled vsakterih pregreh zreli za temnice ali celo za vislice – taki se v novo družino zbrani učijo Boga moliti, častiti in hvaliti, pa ljudem v vsakterih okolišinah pomagati, streči, služiti, postanejo sami naj večji dobrotniki človeštva.« (ZD, 13. 5. 1881, 149) To je bilo obsežno predavanje, ki ga je L. Jeran objavil v treh nadaljevanjih v *Zgodnji danici*, informacije zanj pa je črpal iz italijanskega salezijanskega tiska in iz spominov, ko je deset let predtem obiskal salezijansko ustanovo v Turinu.

Na posebno skrb, ki jo je mladim v stiski namenjal J. Bosko, je v novici o njegovi smrti opozoril tudi dnevnik *Slovenec*, ko jo je sporočil »sodelavcem salezijanskim v Ljubljani«. Zapisal je, da je bil J. Bosko »po vsem katoliškem svetu slavno znani prijatelj zapuščeni mladini, ustanovitelj mnogih sirotišnic«. »Tudi naši slovenski listi so že večkrat pisali o tem največjem vzgojitelji sedanjega časa in njegovih velikih zaslugah za izboljšanje zanemarnjenih otrok. Delo njegovo je velikansko. Bog stotero povračaj temu pobožnemu duhovniku, kar je storil človeštvu v prid!« (S, 6. 2. 1888)

Iz novic, ki jih je objavljala L. Jeran in nato nadaljeval katehet Janez Smrekar (1853–1920),⁶ so slovenski bralci lahko ugotovili, da je J. Bosko namenjal največ pozornosti prav mladim, ki so se znašli v težavah različnega izvora in so bili na robu družbenega dogajanja, zato pa v veliki nevarnosti, da versko in moralno propadejo. Vendar je tudi iz tistih, ki so že prišli v takšen položaj, znal delati čudeže. Zato so bila pričakovanja slovenske javnosti ob prihodu prve skupine salezijancev v Ljubljano novembra 1901 prav v tem smislu, da bodo postavili »vstav in šolo za take sprijene dečke, ki ne smejo hoditi v javne šole, da drugih otrok ne pohujšajo. Te dečke bodo učili in odgajali, da postanejo kdaj pošteni ljudje, ki bodo sami sebi mogli kruh služiti.« (Dm, 18. 7. 1901, 220) Zato mestne in deželne šolske oblasti v Ljubljani, ki so spremljale priprave na prihod prvih salezijancev na Slovensko, niso bile pripravljene pod nobenim pogojem pristati na to, da bi se prvi salezijanski zavod na Rakovniku uporabil za kakršnokoli drugo dejavnost kakor izključno za dečke, ki so bili izključeni iz javnih šol. Napetosti, ki so se pokazale kmalu po odprtju zavoda tako s šolskimi sveti kakor s škofom dr. Antonom Bonaventuro Jegličem, so izvirale prav iz takšnega razumevanja salezijanskega mesta v Cerkvi in v družbi.

5. Sklep

Tri desetletja spremljanja življenja J. Boska ter štiri desetletja in pol poročanja o njegovih ustanovah je v slovenskem prostoru oblikovalo neke vrste izvorno podobo njega osebno in njegovega poslanstva v Cerkvi. Mogoče je reči, da so bili bralci *Zgodnje danice* in drugega cerkvenega tiska o njem obilno informirani. Celovito je bil predstavljen njegov življenjepis, najprej posamezni dogodki in ustanove, po njegovi smrti pa v celoti. Na široko so bile orisane vzgojne in misijske ustanove tako salezijancev kakor skupnosti hčera Marije Pomočnice in vloga salezijanskih laičnih sodelavcev. Le nekaj dni po smrti J. Boska je L. Jeran začel pod skupnim naslovom Don Bosko: Oris njegovega življenja in delovanja objavljati njegov življenjepis in v uvodu ponovno predstavil razloge za to: »Njegova ljubezen do revnih otročičev, njegova želja, da bi pomagal v pregrešnem življenju in v slabih tovarišijah utapljaajoči se mladini, mu je dala moči, poguma in stanovitnosti, da je doveršil delo, pred katerim moramo stermeti. Kar je bil sv. Vincencij Pavljanski ali sv. Francišek Saleški svojemu času, kar so bili vstanovniki velicnih redov, sv. Ignacij, sv. Benedikt – to je Don Bosko v 19. Stoletju.« (ZD, 7. 2. 1888, 49) Kljub pomislekom posameznikov, da je bilo o njem napisanega že preveč, je bil L. Jeran prepričan: don Boskovo življenje in delo sta najboljši odgovor na vprašanja časa, to je, na tista vprašanja, ki so vznemirjala ljudi in posebno člane Cerkve v drugi polovici 19. stoletja. Zato se mu je zdelo primerno, da je o njem večkrat spregovoril in življenjepis v nadaljevanjih objavil v celotnem letniku *Danice*.

⁶ Janez Smrekar se je v salezijansko zgodovino zapisal kot prvi organizator dejavnosti za to, da bi salezijanci prišli na Slovensko in odprli vzgojni zavod za zanemarjeno mladino. Po letu 1894 je v Italijo redno pošiljal slovenske kandidate za salezijansko skupnost (Kolar 2015, 70–74; SBL, vol. III., 399).

Hkrati ga je v luči krščanskega oznanila zaradi njegove predanosti Cerкви, papežu in mladim in zaradi izrednega zaupanja v Marijo Pomočnico predstavil kot svetega moža. Takšno prepričanje je bilo najti že pred letom 1888, še pogosteje pa po njegovi smrti, ko se je začel postopek za njegovo prišetetje med blažene.

Kratice

- Dm** – *Domoljub*. 1888–1944. Glasilo Jugoslovanske kmetijske zveze. Ljubljana: M. Kolar.
- S** – *Slovenec*. 1873–1945 Političen list za slovenski narod. Ljubljana: Ljudska tiskarna.
- SBL** – *Slovenski biografski leksikon*. 1925–1991. 4 zv. Ljubljana: Zadružna gospodarska banka.
- ZD** – *Zgodnja Danica*. 1849–1902. Katoliški cerkveni list. Ljubljana: Janez Križostom Pogačar.

Reference

Viri

Bosco, Giovanni. 1992. *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al 1855*. Rim: LAS.

---. 2004. *Trilogija zlatih fantov: Dominik Savio, Mihec Magone, Franček Besucco*. Ljubljana: Salve.

Domoljub. 18. 7. 1901, 220. Salezijancem v pomoč!

Slovenec. 6. 2. 1888, 4.

Zgodnja danica.

– 30. 9. 1852, 157. Marija Pomočnica.

– 12. 2. 1857, 27. Iz Ljubljane.

– 2. 7. 1857, 110. Razgled po kerškanskim svetu.

– 10. 5. 1865, 112. Méd in pelin.

– 9. 10. 1868, 328. Mihec Magone.

– 27. 5. 1870, 163–164. Praznik Marije Pomočnice.

– 3. 6. 1870, 177. V Torinu.

– 3. 3. 1871, 72; 78. Iz Ljubljane.

– 24. 5. 1878, 167. Listek za raznoterosti.

– 21. 6. 1878, 198. Milost Marije Pomočnice.

– 4. 7. 1879, 214. Katoliški misijonarji v Patagoniji.

– 13. 5. 1881, 149. Don Bosko in zanemarjeni mladenčji.

– 4. 12. 1885, 388. Iz Južne Amerike.

– 16. 7. 1886, 226. Don-Bosko in Salezijanci.

– 7. 2. 1888, 49. Don Bosko: Oris njegovega življenja in delovanja.

– 16. 3. 1888, 87. Odhod misijonarjev v Ameriko.

– 17. 5. 1889, 153–154. Don-Boskova Madona.

– 18. 11. 1892, 268. Torin.

Druge reference

Kogoj, Marija Jasna. 2015. Slovenska Bakhita: Uršulinka s. Nikolaja je bila sužnja Zainebe, ki so jo rešili redovniki. *Družina*, št. 11 (15. 3.), 19.

Kolar, Bogdan. 1998. *Na misijskih brazdah Cerkev: Oris zgodovine slovenskega misijonstva*. Celje: Mohorjeva družba.

---. 2003. Misijonska akcija Nikolaja Olivierija in njeni odmevi na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 63:67–88.

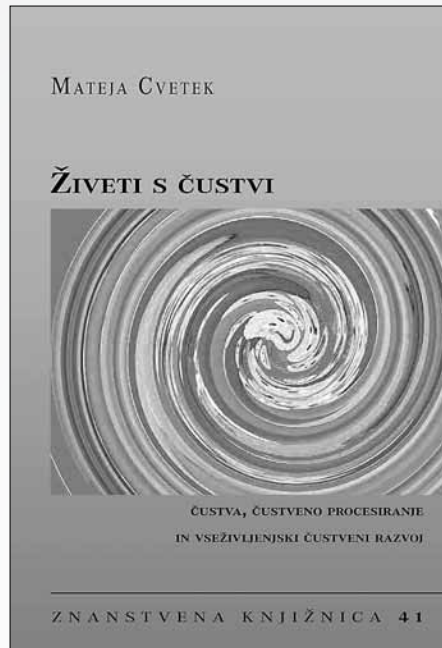
---. 2015. *O don Bosku in salezijancih na Slovenskem do 1901*. Ljubljana: Salve.

Lenti, Arthur J. 2007. *Don Bosco: History and Spirit. Zv. 2, Birth and Early Development of Don Bosco's Oratory*. Rim: LAS.

---. 2008. *Don Bosco: History and Spirit. Zv. 3, Don Bosco Educator, Spiritual Master, Writer and Founder of the Salesian Society*. Rim: LAS.

---. 2009. *Don Bosco: History and Spirit. Zv. 5, Institutional Expansion*. Rim: LAS.

Zupančič, Vlado. 1993. Božja ljubezen kot središče na teološka misel pri Luku Jeranu. Inavguralna disertacija. Dramlje: Župnijski urad.



Mateja Cvetek
Živeti s čustvi

Čustva, čustveno procesiranje in vseživljenjski čustveni razvoj

Raziskovanje čustev in čustvenega procesiranja je bilo dolga leta potisnjeno na rob znanstvenega raziskovanja. Pojavi so se zdeli preveč subjektivni, da bi lahko postali predmet resne in objektivne znanstvene presoje. V zadnjih štiridesetih letih pa se je na tem področju zgodil velik preobrat. Po mnenju sodobnih raziskovalcev človekovega razvoja igrajo čustva ključno vlogo v človekovem razvoju in so pomembno vključena v raznolike izkušnje vsakdanjega življenja. Pričujoča knjiga poskuša predstaviti temeljna znanja s področja čustev, čustvenega procesiranja in vseživljenjskega čustvenega razvoja. Tako besedilo podrobno oriše pojmovanje čustev in čustveno procesiranje skozi zgodovino ter opredeli posamezne komponente čustvenih procesov. S pomočjo Greenspanove vseživljenjske teorije funkcionalnega čustvenega razvoja, drugih pomembnih teorij in nevropsihologije izpostavi ključne mejnike v razvoju čustvenega procesiranja v vseživljenjski perspektivi.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2014. 200 str. ISBN 978-961-6844-36-9. 14 €.

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

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

Izvorni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 75 (2015) 4,627—648
 UDK: 378.6:27-789.5"17"
 Besedilo prejeto: 03/2015; sprejeto: 12/2015

Stanislav Južnič

Učitelji teologije med ljubljanskimi jezuiti 18. stoletja: ob 310-letnici ustanovitve katedre za kanonsko pravo

Povzetek: Opisujemo zadnjih sedem desetletij jezuitskih teoloških študijev v Ljubljani, od ustanovitve filozofskih študijev in katedre za kanonsko pravo (1704/1705) do prepovedi jezuitskega reda (1773). Povzemamo razvoj ljubljanskih stolic za kazuistiko in za kanonsko pravo. Obenem obravnavamo kratkotrajnejša predavanja o Svetem pismu in o dogmatski teologiji. Razvoj teološke fakultete primerjamo s sočasnim razvojem fakultete za filozofijo in z delovanjem jezuitskih nižjih študijev v Ljubljani. Strokovno usposobljenost ljubljanskih jezuitskih predavateljev na fakulteti za teologijo ocenjujemo na podlagi njihovega študija filozofije in teologije v povezavi z njihovimi službami pred prihodom v Ljubljano. Predvsem se osredotočamo na njihova ohranjena dela. Izkaže se, da so zvečine študirali v Gradcu in na Dunaju, nekaj je bilo trnavskih študentov; nihče od prihodnjih profesorjev na ljubljanski fakulteti za teologijo se svoje vede ni naučil na ljubljanskem ali katerem drugem od manjših učilišč v avstrijski jezuitski provinci. To dejstvo potrjuje domnevo, da ljubljanska jezuitska teološka fakulteta ni veljala za popolno in ni podeljevala ustreznih doktorskih nazivov. Ljubljanska jezuitska filozofska fakulteta pa se je do neke mere enakovredno kosala z drugimi v provinci, saj so njeni absolventi vsaj v nekaterih obdobjih poučevali kot magistri, podobno kakor absolventi drugih filozofskih fakultet, denimo graške ali dunajske. Čeprav je končana ljubljanska teološka fakulteta lahko zadostovala za (lokalno) pastoralno delo, je bil za pridobitev profesure in doktorata očitno potreben še študij na enem od treh glavnih univerzitetnih središč avstrijske province v Trnavi, v Gradcu ali na Dunaju, v dveh ljubljanskih primerih tudi v Milanu in v Münchnu. Po drugi strani pa je v Ljubljani delalo vsaj pet jezuitskih patrov, ki so teološke študije končali v Ljubljani, med njimi Joseph Grattiwol, Jožef Lovrenc Pogačnik (Pogatschnig), Kamničan Andreas Mally ali umirajoči Braslovčan Bartolome Hamerschegg (Hamersšek). Vendar so v Ljubljani predvsem pridigali, spovedovali in svetovali, nihče med njimi pa ni predaval na ljubljanskih višjih študijih.

Ključne besede: jezuitsko šolstvo, zgodovina ljubljanskih teoloških študijev v 18. stoletju, kanonsko pravo, kazuistika, zgodovina tehniško-matematičnih ved v 18. stoletju

Abstract: **Jesuit Professors of Theology in Ljubljana of 18th Century: The 310th anniversary of the establishment of the Department of Canon Law in Ljubljana**

The last seven decades of Jesuit theological studies in Ljubljana since the foundation of philosophical studies and the establishment of Department of Canon Law (1704/05) to the prohibition of the Jesuit Order (1773) is described. The development of chairs for casuistry, canon law, and also the short time lectures on the Bible and dogmatic theology are summarized. The development of the Ljubljana Faculty of Theology is compared with the development of the Ljubljana Faculty of Philosophy and with the Jesuit lower courses in Ljubljana. The professional qualification of Jesuit teachers of Ljubljana Faculty of Theology on the basis of their studies of philosophy and theology, and their jobs prior to their teachings in Ljubljana is estimated. Most important are their preserved works. It turns out that most of them studied in Graz and Vienna with rare Trnava students included. None of future professors of Ljubljana Faculty of Theology studied theology in Ljubljana, or in any other of the smaller centers of learning in the Austrian Jesuit Province. This fact confirms that the Ljubljana Jesuit theological faculty did endorse the full status of University and did not give adequate doctoral titles. The Ljubljana Jesuit faculty of arts was to some extent comparable to others similar faculties in the province and its graduate students at least during certain periods taught as masters in lower studies, similarly as the graduates of other philosophical faculties including Graz or Vienna. The completed Ljubljana Faculty of Theology was eventually sufficient only for the (local) pastoral work. To obtain a professorship and Ph.D. in theology obviously required further studies in one of the three main centers of the Austrian province in Trnava, Graz, or Vienna. Two professors of Ljubljana Theological Faculty studied theology in Milan and Munich. On the other hand, in Ljubljana at least five Jesuit fathers worked after they completed their theological studies in Ljubljana. Among them were Joseph Grattiwol, Joseph Laurentius Pogatschnig, Andreas Mally from Kamnik, and the dying Bartolome Hamerschegg (Hameršek) from Braslovče. In Ljubljana they preached, heard confessions, and counseled, but none of them taught at the Ljubljana higher studies.

Key words: Ljubljana, jesuits' pedagogy, history of Ljubljana theological studies in 18th century, canon law, casuistry, history of technical-mathematical sciences in 18th century

1. Uvod

Jezuiti so v prvem stoletju svojega delovanja v Ljubljani predavali kazuistiko, ki je od tridentinskega koncila do polovice 20. stoletja obsegala večino moralne teologije. Občasno so vzdrževali celo po dva predavatelja, enega za polemično teologijo in enega za dialektiko. Dne 29. 2. 1704 se je nabralo dovolj denarja iz prispevkov kranjskih deželnih stanov in pomembnih domorodcev, da so študij razširili in dodali profesorja filozofije, Furlana Petra Buzzija, in profesorja kanonskega prava, Dunajčana Gabrijela Frölichja. Buzzi je filozofskega trojčka z logiko, fiziko in metafizi-

ziko predaval v Gorici in v Celovcu med letoma 1700 in 1702, nato pa je pred prihodom v Ljubljano še dve leti predaval matematiko v Celovcu. V Ljubljani je znova odpredaval celotni filozofski triletni kurz, začel pa je z logiko, ki ji je sledil pouk fizike in nato metafizike. Prihodnji ljubljanski dekan profesorjev kazuistike, profesor kanonskega prava in rektor Buzzi, je ob tem zapisal svoja goriška in ljubljanska fizikalna predavanja, povzeta po Aristotelu, ki pa niso nikoli šla skozi tiskarske preše.

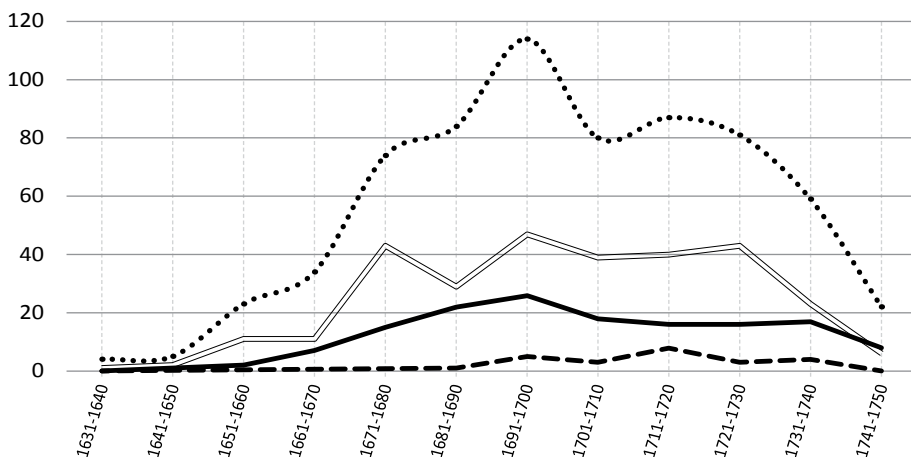
2. Kje so študirali ljubljanski profesorji teologije?

V Ljubljani je od akademskega leta 1704/1705 do akademskega leta 1772/1773 službovalo 660 jezuitov, med njimi 497 patrov in magistrrov. Med njimi znamo 478 jezuitom določiti kraje študija teologije. Štirinajst jih je izstopilo iz reda ali umrlo, preden so začeli študirati teologijo, Bavarec Philipp Hassfurter (Haasfarter) je študiral zunaj avstrijske province, devet pa jih je vstopilo k jezuitom po doktoratu iz teologije in zato jezuitski popisi ne navajajo njihovega kraja študija. Med njimi so bili Melchior Omersa, Ernestus Engl, Caspar Igl, Bartholomeaus Bassar, Jakob Terpin, Sylvester Kerniz (Kherniz), Matthias Paradisciz (Paradižič), Joannes Baptista Praescheren (Prešeren) in ljubljanski profesor kazuistike, prefekt šole in spovednik od leta 1728/1729 do leta 1729/1730, Tirolec Joseph Tallman. Kraja teološkega študija prvih štirih (še) ne poznamo (Kovačič 2013; Andritsch 1988, 57; 84; 109, 136; 195; 271; Mairold 2002, 18; 19; 57; 84; 109; Mühlberger 2011).

Ljubljanski jezuiti so bili v 18. stoletju navezani predvsem na študij teologije v Gradcu, kjer so usposobili veliko večino ljubljanskega kadra. Pol manj jih je študiralo teologijo na Dunaju (31 %), le 5 % v Trnavi in komaj nekaj več od odstotka v Ljubljani; vsi trnavski in ljubljanski študentje so študij končali v 18. stoletju.

Prihodnji profesorji ljubljanske teološke fakultete niso študirali bogoslovja na ljubljanskem ali katerem drugem od manjših kolegijev avstrijske jezuitske province. Ljubljanska jezuitska teološka fakulteta namreč ni bila popolna in ni podeljevala doktorskih nazivov. Ljubljanska jezuitska filozofska fakulteta se je vsaj do neke mere enakovredno kosala z drugimi filozofskimi šolami v provinci, saj so njeni študentje občasno poučevali kot magistri, podobno kakor študentje drugih filozofskih fakultet, denimo graške ali dunajske. Čeprav je končana ljubljanska teološka fakulteta zadostovala za pastoralno delo na Kranjskem, je bil za pridobitev profesure in doktorata nujen še študij na enem od treh glavnih univerzitetnih središč avstrijske province: v Trnavi, v Gradcu ali na Dunaju. Dva ljubljanska profesorja sta teologijo študirala tudi v Milanu in v Münchnu. To sta bila ljubljanski profesor kanonskega prava (1710–1711), Andrej Franzell, in ljubljanski profesor kazuistike (1692, 1696–1699) in minister (1710), Ljubljančan Karel Haas; oba sta zunaj avstrijske province začete študije končala na teološki fakulteti v Gradcu. Haas je resda v Ljubljani predaval kazuistiko pred obdobjem, ki ga zajema ta razprava (1692 in 1696–1699), leta 1710 pa je postal minister ljubljanskega kolegija. Njegov starejši sodelavec, mehiški misijonar Marko Kappus iz Kamne Gorice, je prehodil nasprotno študijsko pot in je v Gradcu začete teološke študije končal v Milanu.

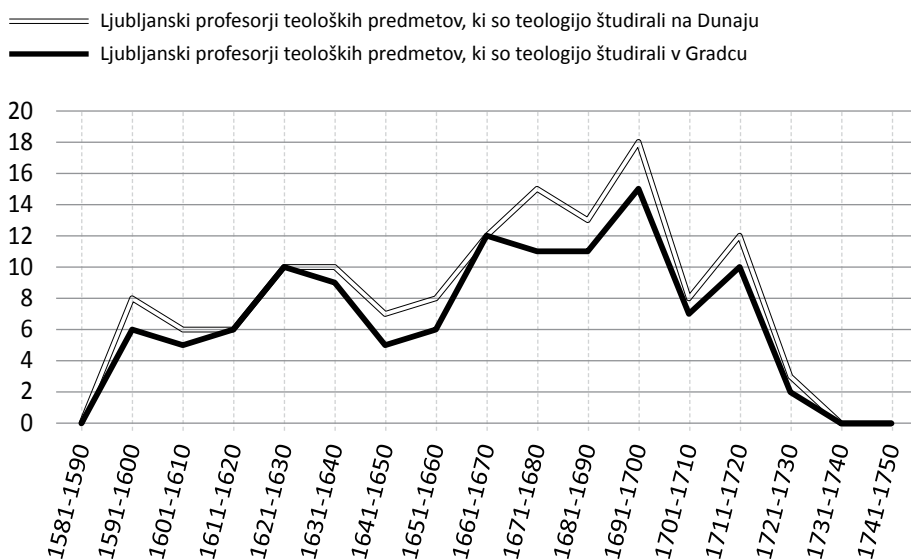
- Začetek študija teologije v Gradcu ljubljanskih jezuitov, rojenih sredi intervala na vodoravni osi
- ==== Začetek študija teologije na Dunaju
- Začetek študija teologije v Trnavi
- - - Vseh 1704/1705–1772/1773



Graf 1: Ljubljanski jezuiti razporejeni glede na to, katera univerza je bila njihova alma mater.

Dva ljubljanska jezuita sta študij teologije, začet v Gradcu oziroma na Dunaju, končala na *Collegio Romano*, ki je bil slej ko prej najbolj ugledna jezuitska šola. To sta bila ljubljanski profesor kazuistike med letoma 1725 in 1726, Dunajčan Franciscus Ruck (Ruckh), in Vajkard baron Hallerstein, mlajši brat slovitega kitajskega misijonarja Avgušтина. Vajkard je bil jezuitski novic na Dunaju oziroma v Ljubljani kot ljubljanski absolvent filozofije (Lukács 1987, 501; *Catalogus* 1724, 32; *Catalogus* 1725, 32). Rim so seveda obiskovali tudi drugi, ljubljanski profesor filozofije (1737–1739), Franc Saleški Domazetič iz Senja, pa je v Rimu celo dočkal svoje poslednje dni. Italija je privlačila še druge ljubljanske jezuite. Ljubljanski spiritual (1709) Henrik Scholdau iz severozahodne okolice Dunaja je v Gradcu začeti in končani teološki študij vmes obiskoval v Parmi, kjer je desetletje pozneje Ljubljančan Vajkard baron Lewenberg opravil noviciat, da je lahko v Ljubljani predaval kazuistiko leta 1712/1713 in leta 1713/1714. Zunaj glavnih univerz avstrijske jezuitske province v Trnavi, v Gradcu in na Dunaju sta študirala teologijo še ljubljanski profesor gramatike (1743/1735), Korošec Matija Schwendtner, ki je v Trnavi začeti študij teologije končal v sosednjih Košicah, in vodja ljubljanskega semenišča (1715), Kamničan Majetich, ki je graški študij teologije končal v Linzu.

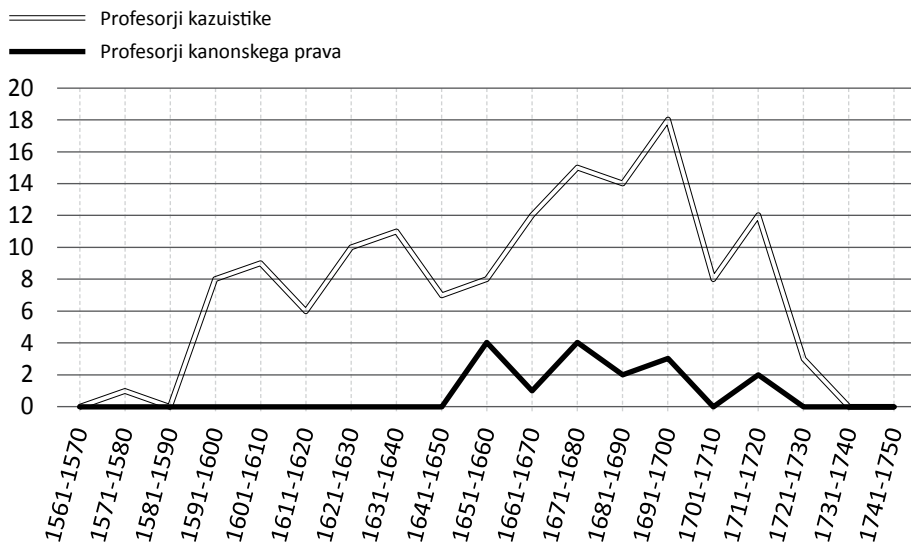
V Ljubljani je delovalo vsaj pet jezuitskih patrov, ki so teološke študije končali v Ljubljani, med njimi Gradčan Joseph Grattiwol, in to po začetnem študiju v Gradcu, Kranjčan Jožef Lovrenc Pogačnik (Pogatschnig), Kamničan Andreas Mally in bolni Braslovčan, Bartolome Hamerschegg (Hameršek). Vendar so v Ljubljani predvsem pridigali, spovedovali in svetovali; nihče med njimi ni predaval na ljubljanskih višjih študijih.



Graf 2: *Ljubljanski jezuitski, profesorji kazuistike in kanonskega prava, razporejeni glede na rojstno leto in glede na kraj začetega študija teologije.*

Med letoma 1704/1705 in 1772/1773 je na ljubljanski teološki fakulteti predavalo devetinosemdeset profesorjev. Med njimi jih je štiriinosemdeset poučevalo kazuistiko ali pa so bili dekani profesorjev kazuistike. Petindvajset patrov je poučevalo kanonsko pravo, eden Sveto pismo, trije pa (dogmatično) teologijo. Med njimi sta dva prej predavala kazuistiko. Dvanajst profesorjev kanonskega prava je prej ali sočasno predavalo kazuistiko ali pa so bili dekani profesorjev kazuistike v Ljubljani. V Ljubljani je službovalo šest dekanov profesorjev kazuistike: Buzzi (1717 in 1723), Ljubljančan Filip Hoffstetter (1718–1720), Gabrijel Wimerl (1734–1735), Karel Tosch (1737), Karl Dillherr (1754–1759) in Anton Werntl (1760). Funkcija je bila očitno v veljavi zgolj v treh večletnih obdobjih. Buzzi in Wimerl sta prej predavala fiziko v Ljubljani, Buzzi in Dillherr pa sta pozneje postala ljubljanska rektorja. Katedra kanonskega prava je bila najuglednejša med ljubljanskimi predavateljskimi položaji, tako da so se na njej zvrstili pripadniki najpomembnejših družin, med njimi kranjski baroni Erbergi, pl. Kappusi in Jožef iz štajerske veje plemenitih Lambergov. Med tu raziskane profesorje ljubljanske teološke fakultete nismo šteli Vipavca Simona Karchnerja in Haasa, ki sta kazuistiko predavala v Ljubljani konec 17. stoletja, v tu obravnavanem obdobju pa je bil prvi ljubljanski rektor, drugi pa minister.

Domala polovica ljubljanskih profesorjev kazuistike iz obdobja 1704/1705–1772/1773 je začela študirati teologijo na Dunaju, eden manj v Gradcu, le trije pa v Trnavi. Med vsemi profesorji ljubljanske teološke fakultete iz obdobja 1704/1705–1772/1773 je le Dunajčan Andrej Osminka ves teološki študij opravil v Trnavi; Franc Ksaver Obermayr in Franc Ksaver Schickmayr sta začete graške študije končala v Trnavi, Janez Krstnik Cortivo je trnavski študij končal v Gradcu, Frančišek Hofer pa na Dunaju.

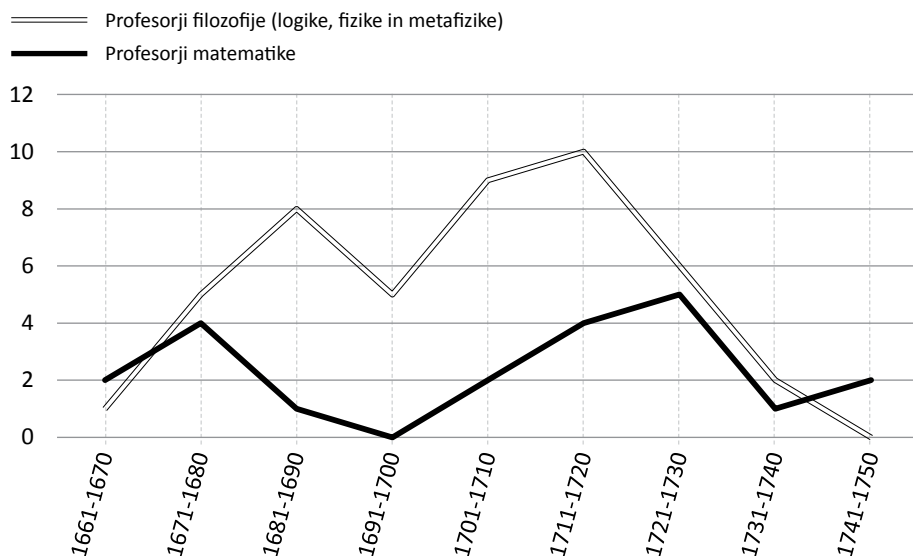


Graf 3: Primerjava med ljubljanskimi jezuitskimi profesorji teologije, razporejenimi po desetletjih, v katerih so bili rojeni.

Vsi ljubljanski profesorji kanonskega prava so začeli študirati teologijo v Gradcu ali na Dunaju, razen Hoferja. Podobno kakor Schickmayr je Celovčan Jožef Thais (Thais, Theiss, Teiss) graške teološke študije nadaljeval v Trnavi, vendar pa je doktoriral na Dunaju. Leopold Rackensperger je na Dunaju začeti študij kronal s trnavskim doktoratom. Dunajski študij teologije bil zelo privlačen za prihodnje ljubljanske profesorje kazuistike in kanonskega prava, saj so ga obiskovali mnogo pogosteje od preostalih ljubljanskih jezuitov. Po drugi strani so edini ljubljanski profesor Svetega pisma in vsi trije ljubljanski profesorji dogmatične teologije študirali bogoslovje samo v Gradcu.

3. Ljubljanski staž in strokovna usposobljenost profesorjev ljubljanske teološke fakultete

Številni profesorji kanonskega prava (Dunajčan Mihael Hoffman, Thais, Buzzi, Videmčan Daniel Sarmeda, Avstrijec Ferdinand Fillnbaum (Fillenbaum), Ljublančan Sigismund Prembsl) in profesorji kazuistike so v Ljubljani predavali le dva semestra. Drugi so ljubljanske teološke katedre obdržali cela desetletja. Tako je ljubljanski rektor, domačin Karel Enders, predaval kanonsko pravo v Ljubljani od leta 1712/1713 malodane do smrti 8. 11. 1727. Jurij baron Erberg je kazuistiko predaval leta 1710/1711 in leta 1711/1712, ob Franzellovi usodni bolezni pa ga je nadomeščal tudi kot profesor kanonskega prava. Vnuk Jurijevega brata, poznejši apostolski notar Janez Jožef Lucius baron Erberg, je v Ljubljani predaval obenem kazuistiko in kanonsko pravo od leta 1754/1755 do prepovedi jezuitskega reda.



Graf 4: Profesorji na jezuitski filozofski fakulteti.

Lamberg je po uvodnem predavanju kazuistike leta 1733/1734 obdržal katedro za kanonsko pravo od leta 1739/1740 do leta 1746/1747. Mlajši brat graškega matematika Josepha Maistra (*6. 11. 1714, Gradec; SJ 1729, Gradec; † 1777) Anton Maister je v Ljubljani predaval kazuistiko od leta 1748/1749 do leta 1761/1762, Dunajčan Franc Ksaver Schickmayr od leta 1750/1751 do leta 1759/1760, Inocenc baron Taufferer pa od leta 1758/1760 do leta 1766/1767. Nekateri so se na ljubljansko katedro za kazuistiko vrnili, potem ko so si predavateljskih izkušenj pridobili na drugih fakultetah, med njimi Buzzi, Janez (Andrej) pl. Kappus, Gradčan Jožef Warnhaus in Janez Nepomuk Untersinger iz Velesovega.

Prav vsi ljubljanski profesorji kanonskega prava so imeli predavateljske izkušnje na katedrah za filozofijo. Tako je Adam Fenzl, ljubljanski profesor kazuistike leta 1737, predaval fiziko študentom drugega letnika filozofije v Budi leta 1734/1735. Med ljubljanskimi profesorji kazuistike poprej profesure iz filozofije niso imeli le Ljubljančan Filip Hoffstetter, avstrijski provincial Paul Zetlacher (Zeitlacher), Joseph baron Hainzman, Ignac Kern in Dunajčan Janez Hiedl. Hoffsteter je resda v Celovcu leta 1700/1701 predaval etiko pred prihodom v Ljubljano, filozofije pa ni poučeval.

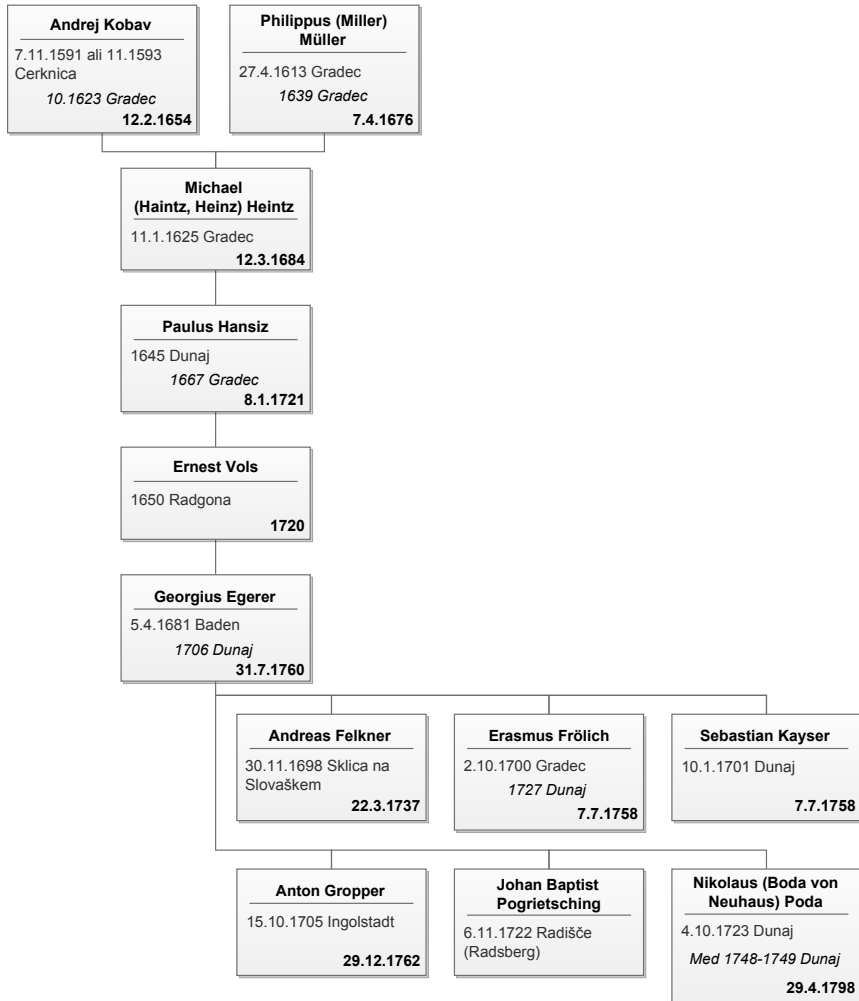
Številni profesorji z ljubljanske teološke fakultete so prej v Ljubljani in drugje predavali matematiko, med njimi profesorji kazuistike Janez Andrej pl. Kappus (1711–1731) v Zagrebu (1704–1706), Janez Thullner na Dunaju, Novomeščan Karel Tosch v Gradcu, v Celovcu in v Trnavi, Albert Socher in Buzzi v Celovcu, Anton Meak (Meack, 1743) in Ignac pl. Rosenberger (Rosenbergen, 1767) ter profesor kanonskega prava Franzell. Meak je v Celovcu objavil knjižico o sv. Janezu Nepomuku, nato pa je prav tam predaval fiziko (1732/1733) in matematiko (1734/1735–

1736/1737). Rosenberger je predaval matematiko v Ljubljani (1762–1763) in v Celovcu (1764); po Schöttlovi smrti je nadaljeval njegova predavanja iz fizike v Ljubljani od začetka novembra 1777 do konca februarja 1778. Nekdanja pomožna predavatelj (repetitorja) matematike na Dunaju leta 1706 oziroma 1722–1723, Jurij Egerer in Albert Socher, sta med profesorji na ljubljanski jezuitski teološki fakulteti matematiko predavala najdlje. Ljubljanski profesor kazuistike (1744) Jurij Egerer je med letoma 1713 in 1723 poučeval v Celovcu, Ljubljani, Gradcu in v Linzu, Socher pa v Linzu od leta 1732 do leta 1743, s presledkom, med katerim je predaval fiziko in filozofijo v Ljubljani. Zanimivo je, da prav profesorja matematike in fizike z najdaljšim stažem med profesorji na ljubljanski teološki fakulteti, Egerer in Rosenberger, nista zapustila danes ohranjenih del. Socher je pisal o svetnikih Kozmu in Damjanu, ne pa o matematičnih vedah. Podobno nima literarne zapuščine nekdanji Socherjev sošolec dunajski repetitor matematike (1723), Anton Kappler, ki je predaval matematiko v Gradcu v letih 1733 in 1734, fiziko pa v Linzu leta 1736. Kappus je poučeval matematiko v Zagrebu leta 1706, v Ljubljani pa je zapisal eno redkih ohranjenih predavanj kazuistike leta 1745. Ljubljanski profesor kazuistike (1719 in 1720), Ignac Dinzl pl. Angerburg, je bil profesor matematike v Gradcu (1711); svoja goriška predavanja iz filozofije je kronal z objavo izpitnih tez. Kappusovih in Dinzlovih objav Stoeger in Sommervogel ne navajata (Kappus, 1710; Dinzl 1713; Pascoletti 1992, 107; 109). Dinzl je bil bratranec Antona Erberga, Anton pa ga je nasledil kot ljubljanski rektor.

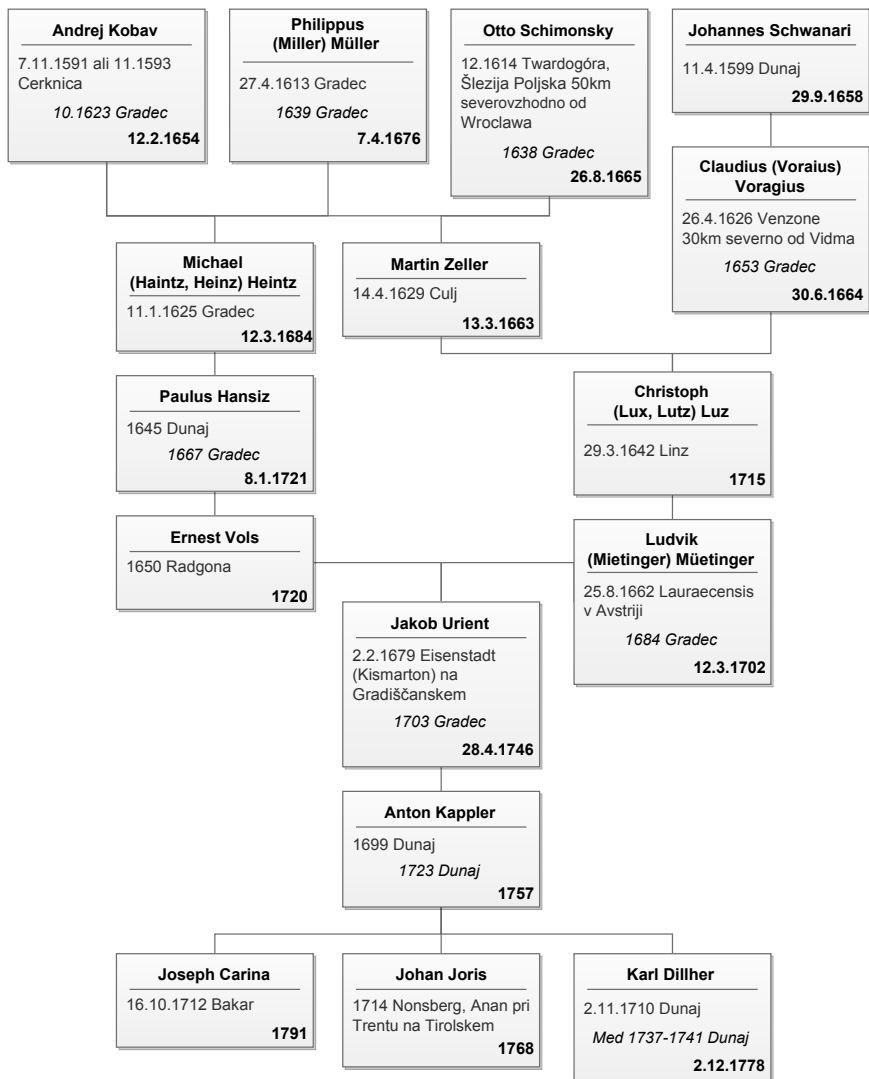
Posebno znameniti so bili nekdanji profesorji in repetitorji matematike, saj jih je kar štirinajst predavalo na ljubljanski teološki fakulteti, med njimi trije (nekdanji) ljubljanski profesorji matematike, Thullner, Georg Egerer in Ignac Rosenberger. Štiriinosemdeset nekdanjih profesorjev fizike je predavalo na ljubljanski teološki fakulteti, to je bilo 94 % vseh ljubljanskih profesorjev teološke fakultete. Med njimi je bilo devetnajst nekdanjih ljubljanskih profesorjev fizike. To so bili ljubljanski profesorji kazuistike, Sigmund pl. Jenčič, Anton Jankovič, Janez Barbolan, Gabriel Wimerl (Wimmerl), Janez Krstnik Mayr (*1686), Anton Stancker, ljubljanski rektor Peter Buzzi, provincial Paul Zetlacher, ljubljanski rektor Ernest baron Apfaltrer, Albert Socher, Janez Nepomuk Bottoni, Anton Maister, Ignac grof Rasp in Ignac baron Taufferer, ljubljanska profesorja kazuistike in kanonskega prava, Ferdinand pl. Rain in rektor Jožef de Giorgio, ljubljanska profesorja kanonskega prava, ki nista prej predavala kazuistike, Sigismundus Prembsl in Jožef Thaiss (Thais, Theiss, Teiss), in ljubljanski profesor dogmatične teologije Pogrietschnig.

Ljubljanski profesor Svetega pisma, Andrej Mägerl, in vsi ljubljanski profesorji (dogmatične) teologije, Pogrietschnig, Wanggo in Rosenberger, so prej predavali filozofijo. Wanggo in Rosenberger sta najprej v Ljubljani predavala kazuistiko (1766/1767), nato pa dogmatično teologijo do leta 1773.

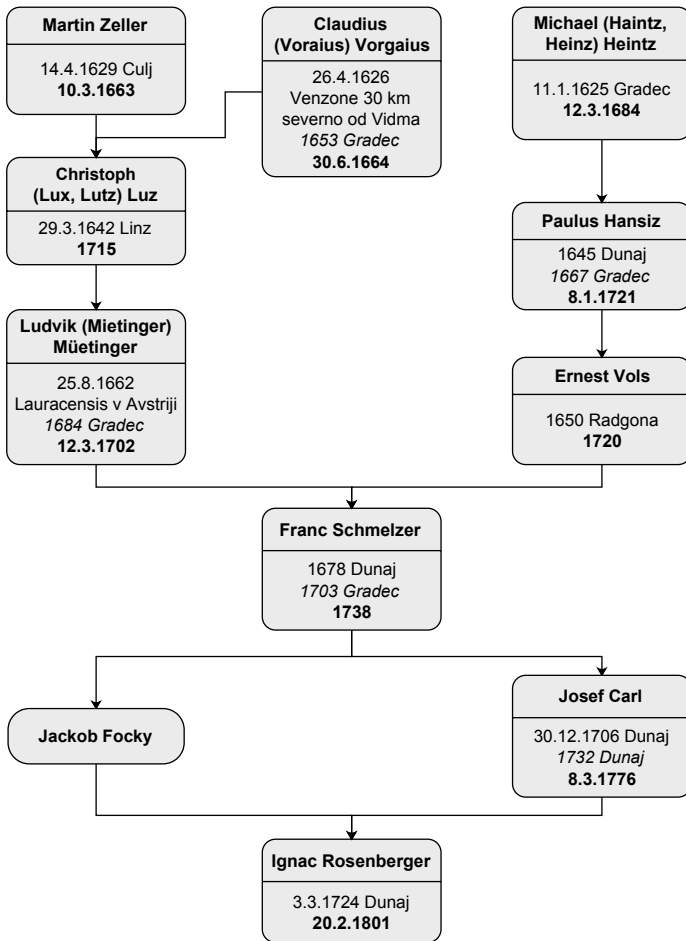
Po smrti Jurija Haidta je njegovo celovško matematično katedro leta 1699 prevzel njegov koroški rojak Andrej Franzell (* 1658 Beljak; SJ 1673 Celovec; † 1712 Ljubljana), poznejši ljubljanski profesor kanonskega prava. Franzell na drugih kolegijih ni poučeval matematike, a je skupaj sedem let predaval filozofijo s fiziko v Linzu, v Gradcu in v Celovcu. V devetdesetih letih 17. stoletja je objavil matematično delo



Slika 2: Akademski predniki in potomci ljubljanskega profesorja kazuistike Egererja, med njimi Cerkničan Kobav, Radgončan Vols in Pogrietschnig iz koroških Radiš.



Slika 3: Akademični predniki in potomci ljubljanskega profesorja kazuistike Kapplerja. Med potomci sta bila Jožef Carina iz Bakra in ljubljanski rektor, fizik Karl Dillherr.



Slika 4: Akademska predniki ljubljanskega profesorja kazuistike in dogmatične teologije Rosenbergerja.

ob številnih teoloških spisih. Dve leti pred smrtjo je bil profesor kanonskega prava in knjižničar kolegija v Ljubljani, vendar za zdaj ni znana nobena knjiga z njegovim lastniškim vpisom. Po Franzellovem odhodu za profesorja bogoslovja in knjižničarja v Passau kar celo leto niso mogli najti novega celovškega profesorja matematike (Lukács 1987, 364; Franzell 169?).

4. Objavljena dela ljubljanskih profesorjev teologije

Med ljubljanskimi jezuitskimi patri in magistri iz obdobja od leta 1704/1705 do leta 1772/1773 jih je tretjina (170) svoja dela zapisala v danes znanih knjigah, čeprav so nekatere med njimi ostale v rokopisih. Največ so pisali ljubljanski jezuiti, ki so v red vstopili na prelomu iz 17. v 18. stoletje. Med devetinosemdesetimi profesorji teološke fakultete v obdobju od leta 1704/1705 do leta 1772/1773 jih je kar enainpetdeset spisalo danes ohranjene knjige (57 %); popis danes znanih Sommervoglovih in Stoegerjevih tiskanih ali rokopisnih del je dopolnjen z ljubljanskimi viri. Med petindvajsetimi ljubljanskimi profesorji kanonske prava jih je šestnajst zapustilo pisana dela (64 %), to je bilo domala dvakrat več od povprečja pri ljubljanskih jezuitih. Med pisci je bil edini ljubljanski profesor Svetega pisma, prav tako pa dva od treh profesorjev teologije; morebitna dela dolgoletnega profesorja Rosenberga namreč niso v evidenci. Številni profesorji ljubljanske teološke fakultete so objavljali matematična dela, med njimi Avstrijca Frölich in Thullner, Korošec Franzell, Dolenjca Taufferer in Tosch. Nedvomno so bili profesorji ljubljanske teološke fakultete najbolj izobraženi med ljubljanskimi jezuiti; zato so seveda tudi največ pisali. Štirinajst od vseh ljubljanskih jezuitskih dvainštiridesetih piscev o teologiji je predavalo na teološki fakulteti od leta 1704/1705 do leta 1772/1773, prav tako pa štirinajst od vseh osemtridesetih piscev o fiziki in pet od dvajsetih piscev o matematiki.

Prvi ljubljanski profesor kanonskega prava Gabrijel Frölich (* 1657 Dunaj; SJ 1673; † 1725) je bil starejši sorodnik Erasmusa Frölicha (Fröhloch, * 1700 Gradec; SJ; † 1758), enega najznamenitejših profesorjev matematike v avstrijski jezuitski provinci. Tudi Gabrijel Frölich seveda ni bil od muh, saj je predaval triletno filozofijo s fiziko v Gradcu (1686–1689) in na Dunaju (1690–1693), tik pred prihodom v Ljubljano pa je bil med letoma 1698 in 1704 dekan dunajske filozofske fakultete. Čeprav je bil ljubljanski profesor kanonskega prava, prefekt dijakov (šole) in spovednik zgolj dve leti, je bil njegov ugled tolikšen, da je bila prihodnost katedre zagotovljena tudi njegovim manj znamenitim naslednikom. Objavil je tri knjige, med njimi morda najbolj odmevno vojaško arhitekturo na temeljih uporabne matematike; v njej je povzel svoja dunajska predavanja fizike iz leta 1690/1691. Ilustrirano izdajo na enaindevetdesetih straneh so omogočili bogati študentje, med njimi trije grofje in dva barona. Frölich je svoja izvajanja utemeljil na delih glavnega antverpenskega jezuitskega matematika, Adréasa Tacqueta (* 1612; SJ 1629; † 1660), in na vojaški arhitekturi marsejskega raziskovalca gibanja voda v rekah in kanalih, Clauda François Milleta Dechalesa (* 1621 Chambéry, 100 km vzhodno od Lyona; SJ 1636; † 1678 Torino). Ljubljanski jezuiti so Dechalesovo delo resda

že poznali, saj so si ga štiri leta po natisu priskrbeli goriški jezuiti in ga nato podarili Ljubljčanom. Knjigo danes hrani NUK kot najstarejše matematično delo z datiranim lastniškim vpisom v ohranjenem delu nekdanje jezuitske knjižnice.

Frölichova izjemna učenost je v Ljubljani utrla pot briljantnemu Gruberjevemu raziskovanju voda, ki je strlo marsikateri oreh na Kranjskem šest desetletij po Frölichovem odhodu. Seveda pa se prvi ljubljanski profesor kanonskega prava G. Frölich ni držal zgolj jezuitskih piscev, temveč je upošteval tudi načrtovanja gradov vojaškega inženirja in maršala v armadi Ludvika XIV., Sébastiena le Prestre de Vubana (* 1633; † 1707). Frölich je svojim predavanjem dodal še logaritemske tabele (Frölich 1691, 30; 79; Dechales 1674; Sommervogel 3: 1027–1028; Stoeger 1855, 92), ki jih je bržkone med prvimi predstavil ljubljanskim kolegom.

Najpomembnejša pisca matematičnih del med profesorji ljubljanske teološke fakultete sta bila provincial Thullner in Novomeščan Tosch. Aleš Žiga Dolničar (* 1685; † 1708) je leta 1703 in 16. 3. 1704 v Gorici zapisal fizikalna predavanja svojega profesorja Thullnerja. Po odhodu iz Gorice je Thullner še tri leta poučeval filozofijo in matematiko v Linzu. Ob poučevanju matematike na Dunaju med letoma 1708 in 1713 je vmes leta 1709 predaval matematiko in kazuistiko na ljubljanskem kolegiju. Med njegovimi ljubljanskimi študenti matematike in fizike so bili starejši brat ljubljanskega rektorja Antona, ljubljanski kanonik Janez Ernest Erberg, Lovrenc Daniel pl. Wolbiz (Wolwitz (Wollwitz)-Wallerbach, † 5. 6. 1746 Cerklje na Gorenjskem) in Ivan Dizma Florjančič. Ob svojem končnem izpitu pri Thullnerju sta prva dva izdala matematične vaje o katoptriki in o vzrokih za odboj žarkov od gladkih zrcal, ki so najstarejše ohranjene (fizikalno-matematične) izpitne teze z ljubljanskega kolegija. Po poučevanju v Ljubljani se je Thullner vrnil na Dunaj in tam leta 1711 objavil *Poskuse v geometriji*. Med opisom triangulacije in geodetskih meritev se je skliceval tudi na kitajsko tradicijo po poročilih jezuitskega misijonarja Johana Schrecka Terrentiusa, poslanih Keplerju. Dne 18. 3. 1728 je provincial Thullner skupaj s pomočnikom Frančiškom Molindesom iz Mainza obiskal ljubljanski kolegij (Thullner 1703; Thullner 1709; Thullner 1711, 6; Diarium 1296r). Nečak Janeza Ernesta Erberga, Avguštin Hallerstein, je tisti čas, leta 1727/1728, predaval retoriko v Ljubljani, pozneje pa je iz Portugalske in iz Kitajske večkrat pošiljal Thullnerju okrasne risbe in mu poročal kot avstrijskemu provincialu.

Thullnerjevo delo v geometriji je nadaljeval Novomeščan Karel Tosch, ljubljanski profesor začetnih razredov (1710–1712), ki je na ljubljanskem kolegiju umrl kot dekan profesorjev kazuistike. Tosch je uporabljal Kopernikove prijeme pri pojasnjevanju Evklidovih in Arhimedovih idej četrto stoletja, preden je bilo to formalno dovoljeno. Geometrijo in algebro je predstavil v dialogu med Luciliosom in Mariusom ob štiriinšestdesetih ilustracijah, objavljal pa je tudi dela o geometriji in o kronologiji (Tosch 1730, 1; Tosch 1725; Lukács 1988 3: 1723; Sommervogel, 8: 158; Stoeger 1855, 1167–1168).

Karl Enders je svoja fizikalna predavanja zapisal ob koncu svojega poučevanja v Trnavi, Buzzi v Celovcu, Anton Stancker v Ljubljani, Dinzl in Sarmeda v Gorici, Ignac Jagerhueber (Jägerhueber) pa v Gradcu.

Preglednica 1:

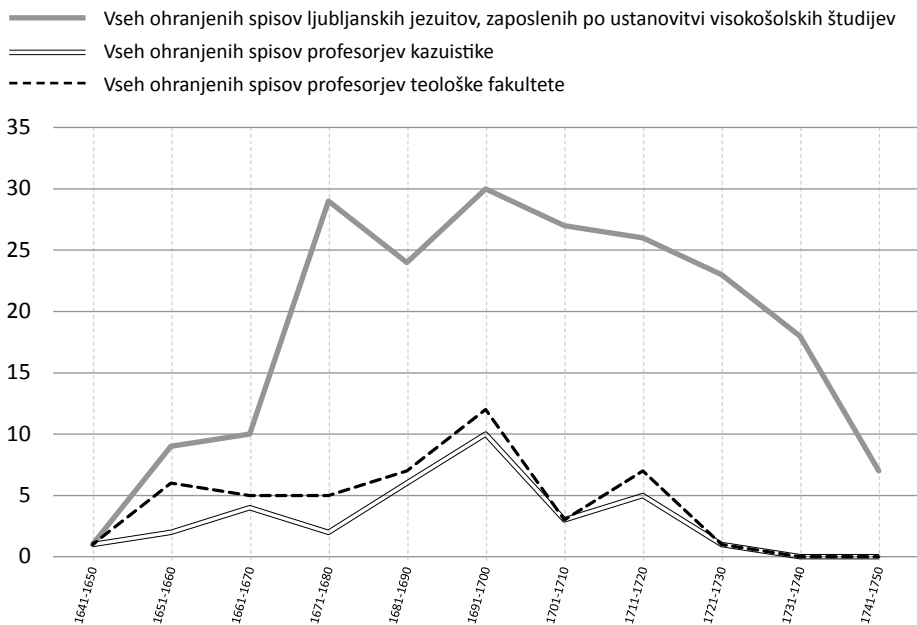
- * V krepkem tisku profesorji ljubljanske teološke fakultete, podčrtani tisti, ki so predavali le kanonsko pravo, ležeče pisani ljubljanski profesorji fiziki, profesorji matematike z velikimi črkami.

Ime*	Prevladujoča tema pisanja (fizika, matematika, teologija)
Gabriel Frölich	M: arhitektura
Franc Breckerfeld	M: sončne ure
Andrej Franzell	M: astronomija
THULLNER	M: geometrija
Janez Dizma Florjančič de Grienfeld	M: astronomija
FRANZ SCHMELZER	M: učbenik matematika-sončne ure
Frančišek Dolfin	M: matematika, fizika
<i>Janez Mayr (* 1693)</i>	M: kronologija
Avguštin Hallerstein	M: astronomija, statistika kitajskega prebivalstva
Janez Krstnik Praescheren	M: astrologija
rektor Frančišek Staindl	M: kronologija
Karel Tosch	M: geografija kronologija
Primož Laurenziz	M: kronologija
<i>Jernej Muligh</i>	M: učbenik računstva
JANEZ SCHÖTTL	M: astronomija
Karel Taupe	M: izpitne teze
Leopold Apfaltrer	M: meroslovje, agronomija
Jožef Lussner	M: učbenik aritmetike
Inocenc Taufferer	M: učbenik računanja
MIHAEL SCHMIDT	M: izpitne teze
Skupaj pisci o matematiki med ljubljanskimi jezuiti od leta 1703/1704 do leta 1772/1773: 20	5 ljubljanskih profesorjev na teološki fakulteti, od njih dva, ki sta predavala le kanonsko pravo. Trije profesorji fizike, med njimi eden profesor kazuistike. Štirje profesorji matematike, med njimi eden profesor kazuistike.
Gerardus Hilleprandl (Hilleprandt)	F: Gerardus Hilleprandl (Hilleprandt) proti Descartesu
<i>Gabriel Kereskényi</i>	F: Aristotelova fizika
FRANC KSAVER BENICZKI (BENISSKI, BENITSSKI)	F: izpitne teze, Franc Ksaver Beniczki (Benisski, Benitsski)
<i>SEBASTIAN STAINER</i>	F: astronomija, sončne ure
Karl Enders	F: filozofska fizika
Anton Erberg	F: učbenik
Janez Erberg	F: njegov študentski sklepni izpit iz optike
Dinzl	F: izpitne teze
<i>Janez Kaugg</i>	F: rokopis predavanj
Janez Barbolan	F: promocija Fabrijevega dela
Janez Mayr (*1686) , služboval v Ljubljani v letih 1721–1723, 1730	F: Aristotelova fizika
Anton Stancker (*1682) , služboval v Ljubljani v letih 1722–1725, 1728	F: rokopisi predavanj
<i>Frančišek Pasperg</i> , služboval v Ljubljani v letih 1723–1725	F: rokopisi predavanj
Peter Buzzi	F: rokopisi predavanj
<i>Jurij Schniderschiz</i>	F: izpitne teze
Jožef Reichenau	F: atmosfera

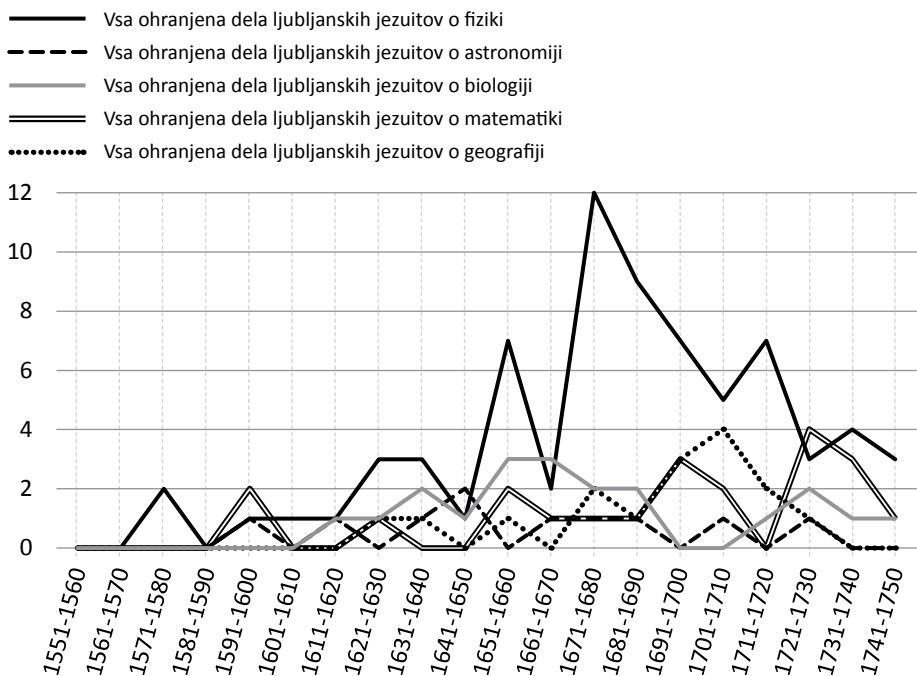
Ime*	Prevladujoča tema pisanja (fizika, matematika, teologija)
Jožef Thais	F: predavanja
Leopold Prandtner	F: filozofija znanosti
Jakob Vogl	F: izpitne teze o geologiji in o kozmologiji
Jožef Ravina	F: izpitne teze
Franc Ksaver Socher	F: urednik zbirke pisem jezuitskih misijonarjev
Daniel Sarmeda	F: izpitne teze
Frančišek Ginthör	F: promotor natisov Boškovičevih del
<i>BERNARDIN ERBERG</i>	F: magneti
<i>Janez Gallyuff (Galjuf)</i>	F: izpitne teze
Ignac Jagerhueber	F: promotor ponatisa Casatijeve knjige o ognju
Anton Purgstall	F: elektrika
<i>Franc Tricarico</i>	F: promotor izdaje Regnaultove fizike
Leopold Biwald	F: učbeniki
<i>Matija Rieberer</i>	F: izpitne teze
<i>Jožef Engstler</i>	F: filozofija znanja
Pogrietschnig	F: izpitne teze
Karl Dillherr	F: promotor barometra
<i>Gabrijel Gruber</i>	F: magneti
Gregor Schöttl	F: izpitne teze, urednikovanje
Ignac Rasp	F: izpitne teze
<i>Maksimilijan Moravčer</i>	F: predavanja v rokopisu
Rektor Kristjan Rieger	F: elektrika, arhitektura, astronomija
Skupaj pisci o fiziki med ljubljanskimi jezuiti od leta 1703/1704 do leta 1772/1773: 38	14 ljubljanskih profesorjev teološke fakultete, od katerih so štiri predavali samo kanonsko pravo. 20 profesorjev fizike ali in mehanike, med njimi osem profesorjev kazuistike in fizike, trije profesorji matematike, med njimi eden profesor fizike.
Simon Karchne	T: juridična, moralna
Rektor Maksimilijan Galler	T: polemika
Mihael Hoffmann	T: Seneka, kristjan
Karel Pfeiffersberg	T: svetniki, puščavniki kot srebrni Cerkve
Karel Haas	T: koroški duhovniki
Janez Andrej Kappus	T: kazuistika
Filip Hoffstetter	T: zakrament poroke
<i>Wolfgang Valvasor</i>	T: mentor doktorata v Trnavi
Bernard Khabes	T: evharistija proti Turkom
Sebastijan Kayser	T: sv. Marija (študentske teze)
Leopold Fischer	T: svetniki, hvalnice cesarjem in nadškofom (25 knjig)
Leopold pl. Herberstein	T: slavnostni govor o srcu Jezusovem
Anton pl. Hallerstein	T: sv. Katarina
Wolfgang Mordax	T: prevod Alvarezove etike
Anton Maurisberg (Mavrišič)	T: Marija, sv. Stanislav Kostka
Sigismund Liechtenberg	T: elegija Mariji
Anton Werntl	T: spor zahod : vzhod
Joannes Baptist Vintler	T: sveto leto
Jožef Lamberg	T: devica Marija
Matija Schwendtner	T: transilvanski vodilni duhovniki (študentske teze)

Ime*	Prevladujoča tema pisanja (fizika, matematika, teologija)
Jurij Roman	T: pravo, zakramenti
<i>Anton Schinerer</i>	T: žalostna Mati
Ignatius Ferner	T: govori
Adam Fenzl	T: kanonske teze
Albert Socher	T: sv. Kozma in Damjan
Anton Meak (Meack)	T: sv. Janez Nepomuk
Frančišek Szdellar	T: filozofija, Japonska in Kitajska
Anton Maister	T: proslave
Hieronim Rechpach	T: urednik knjige o reformaciji
Caetanush Rechbach (Rechenpach, Rechpach)	T: statistika piscev dunajske univerze, govor ob vstopu plemkinje v samostan
Andreas Heckl	T: večne resnice
Georg Döller	T: sv. Janez Nepomuk
Franc Ksaver Schickmayr	T: Marija
Franciscus Parxl (Präxl)	T: sv. Frančišek Ksaverij
<i>Ignatius Redlhamer (Redelhamer, Redlhammer)</i>	T: Biblija
Ignatius (Georgius) Traunpauer	T: Biblija
dunajski nadškof Sigismundus (Anton) Hohenwart (Hohenwart)	T: pastirska pisma
Ferdinand Fillnbaum (Fillenbaum)	T: ljubezen sveta in profana
<i>Johan Batist Obermayr</i>	T: dunajske izpitne teze
Joseph Prechler	T: strpnost in poklicanost svetnikov
Andrej Osminka	T: govori
Josef Häsl	T: Josef Häsl, slovenska
Michael Werdnig (Werdnigg, Brdnik)	T: polemika proti Eybelsu
Ljubljanski škof Anton Kautschitsch (Kavčič)	T: sv. Ciril in Metod, Frančišek Ksaverij
Skupaj pisci o teologiji med ljubljanskimi jezuiti od leta 1703/1704 do leta 1772/1773: 44	15 ljubljanskih profesorjev na teološki fakulteti, od katerih sta dva predavala samo kanonsko pravo, pet profesorjev fizike, med njimi eden profesor kazuistike in fizike

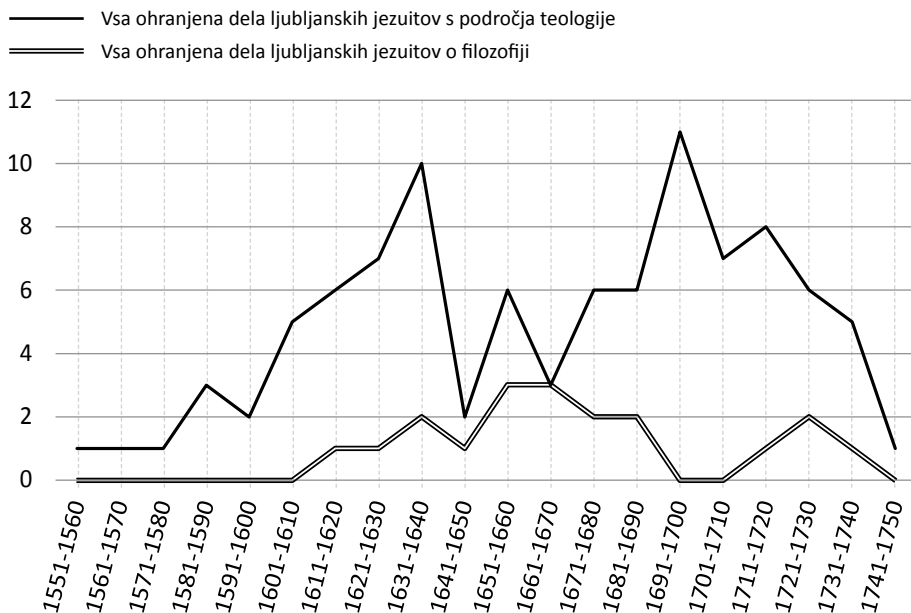
Tabela 4: Ohranjena dela ljubljanskih jezuitskih profesorjev, ki so predavali med letoma 1704/1705 in 1772/1773.



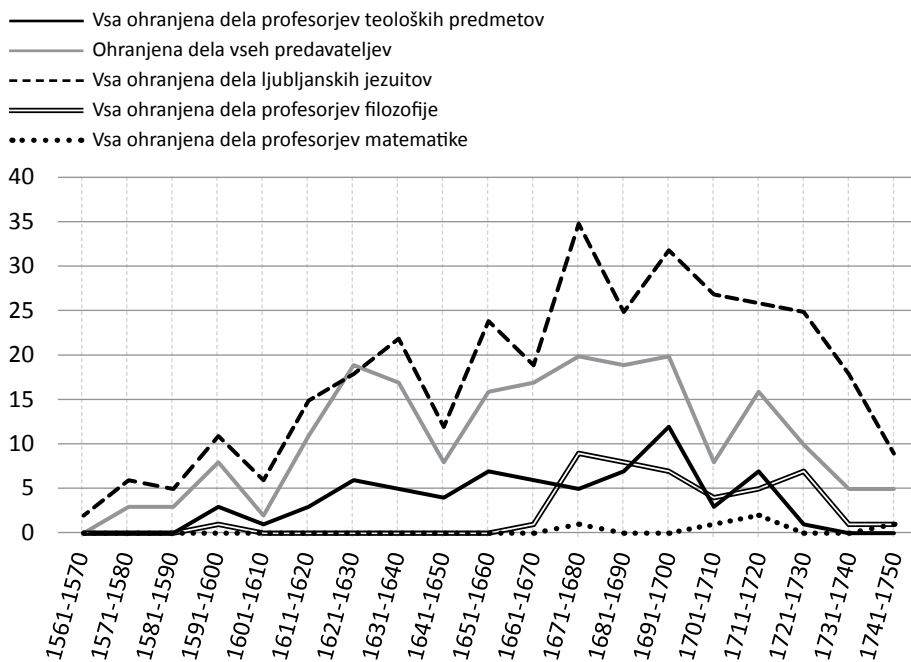
Graf 5: Ohranjena dela profesorjev ljubljanske teološke fakultete.



Graf 6: Naravoslovna področja pisanja ljubljanskih jezuitov.



Graf 7: Teološka in filozofska področja pisanja ljubljanskih jezuitov, razporejena po dekadah njihovih rojstev.



Graf 8: Ohranjena dela ljubljanskih profesorjev, razporejena po desetletjih, v katerih so bili pisci rojeni.

5. Modra kri profesorjev ljubljanske teološke fakultete

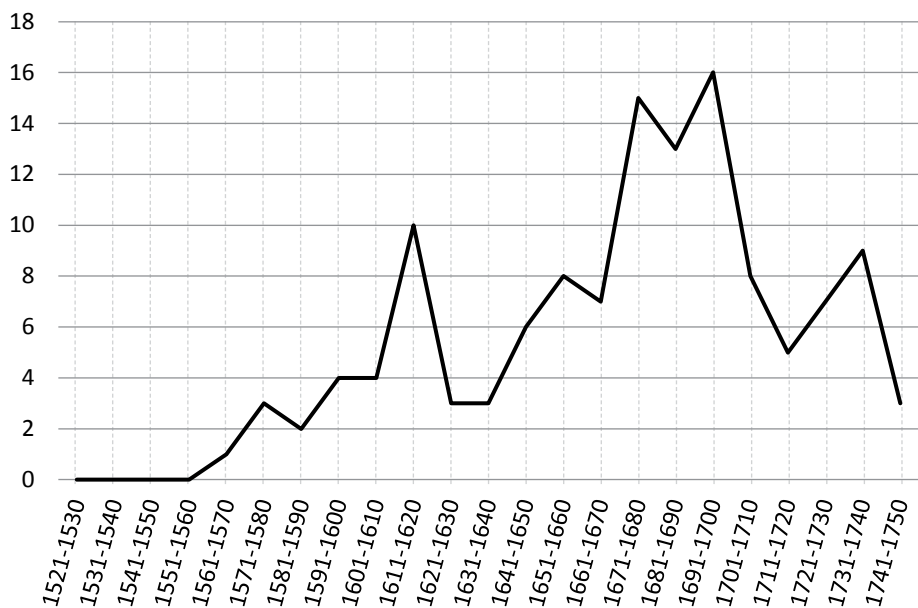
Uradni jezuitski popisi niso navajali plemiških nazivov članov reda. Zato je morebitno »modro kri« posamezni jezuitov včasih težko določiti, še posebno za jezuite zunaj Kranjske. Seveda pa jezuitski dnevniki in letopisi redno navajajo plemiške nazive »zunanjih« obiskovalcev, saj so se jezuiti nedvomno dobro zavedali prestižnosti plemiških naslovov v tedanji Evropi.

Med 660 ljubljanskimi jezuiti iz obdobja od leta 1703/1704 do leta 1772/1773 jih je bilo vsaj triindevetdeset plemiškega rodu, med njimi dobri dve tretjini (64) Kranjcev; enainštirideset jih je bilo Ljubljančanov. Knezi v glavnem niso vstopali med jezuite. Grofov je bilo le osem, med njimi Ljubljančan Rasp, trije Hohenwarti s Kolovca, Sigismund Liechtenberg z Ortneka, Lamberg, Heribert Auersperg s Šrajbarskega Turna in Videmčan Sarmeda. Baronov je bilo trikrat več kakor grofov, še poltrikrat toliko pa je bilo ljubljanskih jezuitov iz nižjega plemstva. Sedem baronov je bilo Erbergov, ob njih pa še štirje sinovi baronic Erbergovih: pl. Dinzl, bratranec ljubljanskega rektorja Adama Erberga, Sigmund pl. Jenčič, in dva barona Hallersteina. Ljubljanski jezuit je bil tudi njun mrzli bratranec, Anton Hallerstein iz celovške veje. Trije matematično dobro podkovani jezuiti so bili baroni Apfaltrerji z Grmač v Zavrstniku.

Dunajčan de Rosenberger (Rosenbergen) je v domačem mestu študiral sintakso (30. 11. 1735) kot navaden plemič, čeprav mu je Schiviz pripisal naslov »Ignac grof Rosenberg« ob smrti v Ljubljani, ki jo je datiral deset dni prezgodaj, dne 10. 2. 1801; pokojniku je prisodil le 62 let in ga s tem pomladil za poldrugo desetletje (Mühlberger 2011, 173, 428; Schiviz 1905, 228). Mešanje priimkov Rosenberg in Rosenberger je bilo značilno tudi za dunajske krstne zapise onih dni. Rosenbergerjev krstni zapis ni razviden v prvih dvajsetih dunajskih okrajih; za tedanje plemstvo krsti v zasebnih cerkvicah niso bili nič nenavadnega, kakor je nedavno pojasnil dr. Boris Golec ob raziskavah krstov otrok Janeza Vajkarda Valvasorja. Rosenbergerjeve službe po prepovedi jezuitov niso ciljale tako visoko kakor zaposlitve njegovih donedavnih jezuitskih sobratov, grofa Heriberta Auersperga in barona Ignaca Tauffererja; to pa prav tako potrjuje, da ni sodil k najvišjemu plemstvu.

Devetintrideset ljubljanskih jezuitov modre krvi je svoja dela zapisalo, to pa ni veliko pogosteje od njihovih sodelavcev meščansko-kmečkega rodu. Kljub izredno dobri izobrazbi visoki plemiči niso radi tiskali svojih del; raje so imeli neposredne komunikacije s sebi enakimi velikaši, saj je bil njihov svet vrednot povsem nepriemerljiv z vodilom sodobnih znanstvenikov »*Publish or perish*«. Tako so, denimo, najpomembnejši kranjski plemiči Auerspergi objavili le malo tiskanih knjig; morebitna dela njihovega edinega jezuita grofa Heriberta danes niso v evidenci. Po prepovedi jezuitov je Heribert postal ljubljanski kanonik in mestni župnik.

Devetindvajset plemičev je predavalo na ljubljanski teološki fakulteti; med njimi jih je devetnajst v Ljubljani predavalo fiziko, le štirje pa matematiko. Matematično-tehnične vede tedanjih dni so bile očitno bolj pisane na kožo napredujočemu meščanstvu in kvečjemu morda še novemu plemstvu.



Graf 9: Plemiči med ljubljanskimi profesorji.

6. Sklep

Na ljubljanski teološki fakulteti so predavali visoko kvalificirani strokovnjaki, čeprav sam študij ni bil namenjen podeljevanju doktorskih naslovov. Večina profesorjev ljubljanske teološke fakultete je prej predavala filozofske in matematične vede v Ljubljani in na številnih drugih fakultetah. Posebno znameniti so bili nekdanji profesorji in repetitorji matematike, saj jih je kar štirinajst predavalo na ljubljanski teološki fakulteti, med njimi trije nekdanji ljubljanski profesorji matematike. Štiriinosemdeset nekdanjih profesorjev fizike je predavalo na ljubljanski teološki fakulteti, med njimi jih je devetnajst prej poučevalo fiziko v Ljubljani.

Navezanost na tehniške vede bi bila danes nenavadna za profesorje teološke fakultete. Njega dni pa ni bilo tako, saj je v hierarhiji jezuitskih služb položaj profesorja fizike ali matematike na filozofski fakulteti kotiral niže od profesorjev teološke fakultete. Profesorji teološke fakultete so poučevali magistre s končano filozofsko fakulteto. Zato je bilo običajno, da je prihodnji profesor teološke fakultete prej predaval fiziko znotraj filozofije ali celo veliko bolj tehniško specializirano matematiko; mnogi so svoja predavateljska dognanja o fizikalno-matematičnih vedah tudi zapisali, najbolj obetavna dela pa natisnili. Današnje stroge delitve med matematično-naravoslovnimi in filozofsko-teološkimi strokami na višjih šolah stare Družbe Jezusove nedvomno še ni bilo. Tedanja vzgoja si je prizadevala za celovito osebnost, ki bi bila doma tako v tehniških kakor v humanističnih vedah.

Reference

Rokopisni viri

- Kappus, Janez Andrej.** 1710. De actibus humanis, conscientia, virtutibus theologicis et primis tribus praeceptis decalogi. Ljubljana, NUK, Ms 327.
- Diarium p. ministri.** S. a. Arhiv Republike Slovenije – AS 1073, Zbirka rokopisov, I/38r (1. 1. 1722–31. 10. 1736).
- Thullner, Janez Krstnik SJ.** 1704. Tractatus praeleminares ad horographiam ... Conscripta a Thalnitscher (Aleš Žiga Dolničar). Goritiae, Semeniška Knjižnica, rkp 74 in 75.

Druge reference

- Andritsch, Johann, ur.** 1988. *Die Matrikeln der Universität Graz*. Zv. 3, 1663–1710. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Franzell, Andrej SJ.** 169?. *Theoremata mathematica ...* [nedatirano, tiskano v Linzu ali v Gradcu].
- . 1697. *Ephemerides Sacrae seu Divi per annum coelites sacro epigrammate celebrati ...* Graecii: s. n.
- Dechales, Claude François Millet SJ.** 1674. R. P. Claudii Francisci Milliet Dechales Camberiensis e Societate Jesu *Cursus seu mundus mathematicus*. Lugduni: Anissonios.
- Dinzl, Ignac SJ.** 1713. *Assertiones ex Universa Philosophia Quas sub Auspiciis Illustrissimus et Excellentissimi Domini Dni Leopoldi Adami S.R.I. Comitiss a Strasoldo* (*1670 Ljubljana; † 1733 Gorica) ... publice propugnandas suscepti in Caesareo Soc. Iesu Lyceo Goritiae Eruditus Dominus Ignatius Beuziz († 1757 Sveta gora) Italus Goritiensis. Gorizia: s. n.
- Frölich, Gabrijel SJ.** 1691. *Collectiones Mathematicae de Architectura militari ...* Viennae: Cosme-rovii.
- Kovačič, Lojze.** 2013. Jezuiti in ljubljansko višje šolstvo 1597–1773. Ljubljana. Dokument v Wordu. https://www.uni-lj.si/univerzitetni_arhiv/arhivska_in_muzejska_dejavnost/izbrana_bibliografija/ (pridobljeno 10. 1. 2015).
- Lukács, Ladislaus SJ, ur.** 1987–1988. *Catalogus generalis seu Nomenclator biographicus personarum Provinciae Austriae Societatis Jesu (1555–1773)*. zv 3. Romae: Institutum historicum S. I.
- Mairold, Maria, ur.** 2013. *Promotionen an der Universität Graz: 1682–1773*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Mühlberger, Kurt, ur.** 2011. *Die Matrikel der Universität Wien: 1715/16–1745/46*. Dunaj: Böhlau; München; Odenbourg.
- Pascoletti, Maddalena Malni.** 1992. *Ex universa philosophia: Stampe barocche con le Tesi del Gesuiti di Gorizia*. Gorizia: Laguna.
- Societas Jesu.** 1724; 1725. *Catalogus Personarum & Officiorum Provinciae Austriae Societatis Jesu: Pro Anno ...* Dunaj: s. n.
- Sommervogel, Carlos SJ.** 1890–1900. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Zv. 1–9. Bruselj-Pariz: Province de Belgique.
- Stoeger, Joannes Nepomuk SJ, ur.** 1855. *Scriptores Provinciae Austriacae Societatis Jesu ab ejus origine ad nostra usque tempora*. 3. zv. Dunaj: Congregationis Mechitharisicae.
- Thullner, Janez Krstnik SJ.** 1704. *Memorabilia orbis et urbis Goritiensis...* Labaci: Barbara Mayr.
- . 1709. *Exercitium Mathematicum ...* Labaci: Georg Mayr.
- . 1711. *Geometria extemporanea*. Viennae: And. Heyinger.
- Toš (Tosch), Karel SJ.** 1725. *Geographia nova veterum locorum regnorumque nominibus et historica synopsis aucta*. Turnaviae: s. n.
- . 1730. *Synopsis Euclidis applicati ...* Graecii: Widmanstadi. Privez: *Rudimenta mathematicae ac geometriae ...*
- . 1730. *Calendarium in usum anni 1731, ad urbis Graecensis et Austriae inferioris meridia-nos aptatum*. Graecii: s. n.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 75 (2015) 4, 649—657
 UDK: 94(100)“1939/1945“:272-9(497.4)
 Besedilo prejeto: 11/2015; sprejeto: 12/2015

Damjan Hančič

Katoliški tabor v Ljubljani v primežu revolucionarnega nasilja leta 1942¹

Povzetek: Katoliška Cerkev in katoliški tabor sta bila za komunistično partijo iz več razlogov med največjimi nasprotniki; želela si ju je podrediti ali povsem uničiti. To se je izrazilo zlasti med drugo svetovno vojno in takoj po njej, ko so idejna nasprotstva prerasla tudi v fizično obračunavanje. Prve žrtve iz kataloškega tabora, med njimi tudi duhovniki, so padle pod streli komunistične varstnoobveščevalne službe OF (VOS) prav v Ljubljani, ki je bila izhodišče komunistične revolucije na Slovenskem. Politično motivirano revolucionarno nasilje je najprej (že konec leta 1941) nastopilo nad pripadniki liberalnega in socialnodemokratskega tabora, od sredine marca 1942 dalje pa tudi nad predstavniki katoliškega tabora; to je bil potem tudi segment najštevilnejših politično motiviranih žrtev medvojnega revolucionarnega nasilja. Prvi duhovniški žrtvi vosovskega nasilja v letu 1942 sta bila duhovnika Hubert Leiler in dr. Lambert Ehrlich. Leiler je bil ubit marca po pomoti, Ehrlich pa je konec maja postal žrtev načrtnega atentata.

Ključne besede: druga svetovna vojna, revolucionarno nasilje, varstnoobveščevalna služba, Ljubljana, katoliški tabor, Hubert Leiler, Lambert Ehrlich, smrtne žrtve, umor

Abstract: **Catholic Community in Ljubljana in the Grip of Revolutionary Violence of 1942**

For the Communist Party, the Catholic Church and the Catholic community were among its greatest adversaries for a number of reasons; the Party wanted to subjugate them or destroy them in their entirety. This became particularly manifest during the World War II and in the immediate post-war period when ideological antagonisms grew into physical retaliation as well. The first victims on the Catholic side, among them also priests, were actually shot dead by the Communist Security Intelligence Service of the Liberation Front in Ljubljana that served as a starting point of the Communist revolution in Slovenia. Politically motivated revolutionary violence first (as early as at the end of 1941) occurred against the supporters of the liberal and social-democratic side, while from the middle of March 1942 on, the representatives of the Catholic community were likewise included as targets of such violence and continued to be

¹ Prispevek je rezultat izvajanja raziskovalnega programa Nasilje komunističnega totalitarizma v Sloveniji 1941–1990 (št. pogodbe 1000-16-2721), ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

the segment of the most numerous politically motivated victims of wartime revolutionary violence. The first two clerics who fell victims to violence by the Security Intelligence Service were the priests Hubert Leiler and Dr. Lambert Ehrlich. Leiler was killed in March by mistake, and at the end of May, Ehrlich became a fatal victim of a carefully planned assassination.

Key words: World War II, Revolutionary Violence, Security Intelligence Service, Ljubljana, Catholic Community, Hubert Leiler, Lambert Ehrlich, Fatal Victims, Murder

V zvezi s preučevanjem nasilja med drugo svetovno vojno tako na Slovenskem kakor tudi v Ljubljani je treba izpostaviti, da so potekali hkrati okupacija, kolaboracija (prisilna in prostovoljna), upor proti okupatorju, revolucija in protirevolucija in da se je v posameznih konkretnih primerih lahko prepletalo več prej omenjenih vidikov.

Prispevek prikazuje nasilje revolucionarne strani² na samem začetku medvojnega bratomornega spopada, to je: od poletja 1941 do jeseni 1942, ko je bila intenzivnost revolucionarnega nasilja v Ljubljani največja in so bili žrtve večinoma neoboroženi civilisti, saj v tem obdobju še ni bilo oboroženih oddelkov protirevolucionarne strani.³ Ljubljana je bila tedaj okupirana, okupacijska oblast Kraljevine Italije pa ni mogla zagotoviti zaščite civilnega prebivalstva pred terorističnimi dejanji revolucionarne strani.

1. Revolucionarno nasilje v Ljubljani v letih 1941 in 1942

Čeprav so se ideološki vzroki za znotrajslovenski spopad zarisovali že vsaj deset let pred izbruhom druge svetovne vojne, pomenijo neposredni povod za izbruh državljanske vojne na Slovenskem in za spopad revolucionarnega tabora s predvojnimi meščanskimi zlasti nekateri odloki, sprejeti jeseni 1941. Komunistična partija Slovenije je namreč, potem ko je poleti 1941 po nemškem napadu na Sovjetsko zvezo začela oborožen odpor proti okupatorju, in to sočasno z izvedbo komunistične revolucije, jeseni 1941 prepovedala vsak odpor proti okupatorju zunaj – pod njenim vplivom zasnovane – Osvobodilne fronte (OF) in kot kazen za kršitev tega sklepa vsakomur zagrozila s smrtjo. To je »uzakonila« dne 16. septembra 1941 s sprejetjem tako imenovanega Zaščitnega zakona OF; izvršilni organ sklepov tega zakona naj bi bila varnostnoobveščevalna služba (VOS), ki jo je Centralni komite KPS ustanovil že avgusta 1941 (Griesser Pečar 2007, 143). Revolucionarnega nasilja (fizični napadi, atentati, umori, ugrabitve) na območju Ljubljane v tem obdo-

² V tej študiji izraz »revolucionarno nasilje« pomeni nasilje, ki so ga med drugo svetovno vojno izvajale (para)vojaške oziroma oborožene skupine in odporniške enote pod odločujočim vplivom komunistične partije. Te enote so v okviru svojega delovanja poleg napadov na okupatorja pogosto zakrivile nasilje nad civilnim prebivalstvom tudi iz političnih razlogov.

³ Mišljene so vaške straže v tedanjih ljubljanskih predmestjih in ljubljanska varnostna straža v samem mestu.

bju niso povzročali samo pripadniki VOS, tako imenovani varnostniki, ampak tudi redne partizanske enote, ki so imele smrtno žrtve v tedanjih ljubljanskih predmestjih ali neposredni ljubljanski okolici.

Napadi na predstavnike katoliškega tabora sodijo v skupino politično motiviranih napadov v ožjem pomenu besede in pomenijo le eno od več kategorij žrtev revolucionarne strani v obravnavanem obdobju (Hančič 2015, 101).

Če analiziramo smrtno žrtve v tem obdobju, ki so jih v Ljubljani povzročili oboženi pripadniki revolucionarne strani, ugotovimo, da se delijo na žrtve revolucionarnega nasilja iz njegovih lastnih vrst (partizanski dezertjerji, »nezanesljivi« partizani ter člani OF in disciplinsko kaznovani partizani) in na žrtve revolucionarnega nasilja nerevolucionarne strani. Te druge žrtve bi dalje uvrstili v več podskupin: 1. predvojni policisti, stražniki, orožniki, mestni in državni uradniki; 2. častniki, vojniki in uradniki nekdanje kraljeve jugoslovanske vojske; 3. železničarji, vlakovodje, železniški delavci; 4. predstavniki politično-strankarskega in sindikalnega življenja Ljubljane; 5. predvojni emigranti s Primorske; 6. dekleta, ki so jim očitali druženje z italijanskimi vojaki; 7. obrtniki in delavci, ki so opravljali delo na terenu ali imeli veliko stikov z ljudmi; 8. interniranci, zajeti na vlaku pri Verdu, ki se niso želeli pridružiti partizanom (102–110).

Revolucionarna stran je v Ljubljani od julija 1941 do sredine oktobra 1942 izvedla napade, atentate in ugrabitve prek 200 oseb (Slovencev), od tega je bilo kar 171 oseb tudi ubitih. Med njimi je bilo 160 nevojaških oseb (civilistov) in 11 (nezanesljivih) partizanov in partizanskih dezertjerjev. Revolucionarno nasilje na obravnavanem območju je doseglo vrhunec poleti 1942, točneje v juniju, v juliju in v avgustu, temu pa je botrovalo zlasti povečanje nasilja, ki so ga v tistem času povzročale partizanske enote v neposredni okolici Ljubljane, medtem ko je bilo nasilje VOS v mestnem središču (znotraj običenega predela mesta) največje v obdobju od marca do junija 1942. Od 171 smrtnih žrtev je bilo 40 žensk, to znaša 23 %. Glede na povzročitelja smrti žrtev revolucionarnega nasilja lahko ugotovimo, da imajo približno polovico žrtev na vesti pripadniki VOS, približno polovico pripadniki partizanskih enot, tri žrtve pa so povzročili člani ali simpatizerji KPS v času, ko še ni deloval niti VOS niti partizanske enote (101).

2. Pregled nasilja nad predstavniki katoliškega tabora v Ljubljani pred nastankom oborožene protirevolucije

Nasilje nad predstavniki meščanskega tabora, ki ga je zagrešila revolucionarna stran pred nastankom oborožene protirevolucije, je bilo posledica bodisi njihovega nasprotovanja komunizmu bodisi poskusov organiziranja upora proti okupatorju zunaj prokomunistične OF.

Politično motivirani umori se začnejo v začetku decembra 1941 z umorom mladega liberalca Franca (Faunuša) Emmerja⁴ (AS 1931, šk. 727, 302 – 9/ZA; ZAL, LJU

⁴ Ubili so ga zato, ker je začel organizirati upor proti okupatorju zunaj komunistične OF.

630, šk. 226, p. e 924, št. 44), nadaljujejo se sredi decembra z umorom socialdemokrata in sindikalista Vinka Vrankarja⁵ (ZAL, LJU 630, šk. 226, p. e 924, št. 58) in se stopnjujejo sredi februarja z umorom vodilnega slovenskega liberalca in industrialca Avgusta Praprotnika (ZAL, LJU 630, šk. 227, p. e. 925, št. 319; *V znamenju OF* 1942, 30).

Čeprav so bili katoličani, še zlasti katoliški duhovniki, za Komunistično partijo med vojno in takoj po njej iz več razlogov eden največjih nasprotnikov (Griesser Pečar 2015, 570), začnejo smrtne žrtve iz ljubljanskega katoliškega tabora padati pod vosovskimi streli relativno pozno – sredi marca 1942. Prva smrtna žrtev je bil duhovnik Hubert Leiler, ki velja tudi za prvo duhovniško žrtev revolucionarnega nasilja na Slovenskem. Vendar pa ni bil ubit namenoma, ampak – kakor kažejo arhivski viri – po pomoti (ZAL, LJU 630, šk. 227, p. e. 925, AS 1931, šk. 727, 302 – 9/ZA). Prvi načrtni umori predstavnikov katoliškega tabora so znani iz sredine marca 1942: to sta umora študentov Franca Župca in Jaroslava Kiklja (AS 1931, šk. 727, 302 – 9/ZA), ker nista hotela upoštevati priporočil OF na ljubljanski univerzi. Sredi maja 1942 sledijo tako imenovane »dubrunjske žrtve«: France Jakoš iz Bizovika ter France Jakoš st. in Franc Jakoš ml., Milko Cankar in Ivan Pavčič iz Dobrunj, ki so jih pripadniki revolucionarne strani odvedli v gozd in umorili (*Slovenec*, 25. 3. 1943). Konec maja 1942 umori VOS univerzitetnega profesorja in voditelja strážarjev dr. Lamberta Ehrlicha⁶ (AS 1931, šk. 727, 302 – 10/ZA) in tesnega predvojnega Koroščevega sodelavca Iva Peršuha (AS 1931, šk. 727, 302 – 10/ZA; ZAL, LJU 630, šk. 227, p. e. 925, št. 702), konec junija 1942 pa krščanskega socialista in časnika Franca Straha z Ježice (Svetina 2004, 66); to povzroči veliko nelagodje in kritike celo znotraj samega revolucionarnega tabora (AS 1931, šk. 702, 300 – 7/ZA). Po dvomesečni prekinitvi se tovrstni politično motivirani umori predstavnikov katoliškega tabora nadaljujejo; konec avgusta 1942 umori VOS v rokodelskem domu v Ljubljani sindikalista (krščanskega socialista, člana predvojnega SLS) Fortunata Majdiča (AS 1931, šk. 727, 302 – 9/ZA), v ljubljanski okolici pa avgusta 1942 sprožijo velik odmev partizanske ugrabitve in umori telovadnega učitelja Cirila Lipovca in njegove (noseče) žene Hedvike (Kos 1984, 193; ZAL, LJU 468, šk. 66) ter podžupana iz vrst krščanskih socialistov Feliksa Pogačnika in njegove (noseče) žene Marije iz Zg. Kašlja pri Polju (Kos 1984, 193; ZAL, LJU 468, šk. 76). Sredi oktobra 1942 umori VOS še nekdanjega bana dr. Marka Natlačena, ki je bil osrednja osebnost medvojnega SLS v domovini (Kos 1984, 175–178).

V kategorijo tovrstnega nasilja bi lahko šteli tudi fizični napad z ranitvijo sodnega oficijala in profesorja na ljubljanski teološki fakulteti Josipa Turka,⁷ ki se je zgodil že 16. avgusta 1941 v Gregorčičevi ulici v Ljubljani (AS 1931, šk. 727, 302 – 9/ZA), in ponesrečeni atentat na člana slovenske legije Toneta Martinjaka v začetku januarja 1942 (Kos 1984, 176).

⁵ VOS ga je ubila zato, ker je kot socialni demokrat odklanjal OF.

⁶ Ob tem so ubili tudi študenta Viktorja Rojica, ki ga je ob atentatu po naključju spremljal na ulici.

⁷ Josip Turk (1895–1951) je bil slovenski duhovnik, filozof, filolog in teolog; med letoma 1926 in 1945 je na teološki fakulteti v Ljubljani predaval zgodovino Cerkve, od 1938 dalje kot redni profesor. Leta 1945 je emigriral v ZDA.

Kakor lahko razberemo iz predstavljenih podatkov, so bile žrtve revolucionarnega nasilja iz katoliškega tabora predstavniki različnih struj znotraj tega tabora, tako tisti, ki so bili v svojem predvojnem delovanju nagnjeni izrazito desno oziroma protikomunistično, kakor tudi tisti, ki so bili levo oziroma krščanskosocialno usmerjeni; za vse je bilo usodno, da niso hoteli delovati v okviru OF oziroma znotraj revolucionarnega odporiškega tabora.

3. Hubert Leiler, prva duhovniška žrtev revolucionarnega nasilja

Za prvo duhovniško žrtev revolucionarnega nasilja v Ljubljani in tudi na splošno v Ljubljanski pokrajini in na Slovenskem velja župnik Hubert Leiler, ki je umrl za posledicami strelnih ran dne 21. marca 1942 v ljubljanski bolnišnici.

Leiler se je rodil 28. junija 1894 v Ribnici na Dolenjskem. Po končani gimnaziji v Ljubljani je vstopil v bogoslovje in bil leta 1917 v Trstu posvečen v mašnika. Do leta 1932, ko se je zaradi fašizma umaknil v Slovenijo in bil sprejet med duhovnike ljubljanske škofije, je bil kaplan in župnik na Tržaškem. Ob začetku druge svetovne vojne je bil bolniški duhovnik v zdravilišču na Golniku, vendar se je po nemškem napadu umaknil v Ljubljano. Tu sta ga, po navedbah članka v časniku *Slovenec* (*Slovenec*, 25. 3. 1942), ki je osnovni vir poznejšim zapisom o tem napadu, februarja 1942 napadla vosovca in za posledicami ran je dne 21. marca 1942 umrl v ljubljanski bolnišnici (*Palme mučeništva* 1944, 71; *Kri mučencev* 1944, 7–8).

V pregledanih vosovskih virih ne zasledimo nobenega zapisa, ki bi neposredno pričal o pripravi ali izvedbi atentata, imamo pa dva posredna vira, ki kažeta na to, da je bil Leiler ubit po pomoti, ker so ga vosovski atentatorji zamenjali z nekom drugim.

Prvi vir je vosovsko pregledno poročilo, ki kljub verjetno napačnemu datumu atentata z neko določeno stopnjo zanesljivosti nakazuje, da je bil to ta napad: »22. 5. 1942. Ob 17.45 so pred gostilno Tišler v Kolodvorski ulici hoteli Italijani legitimirati Potnik Srečka, ki pa je italijanskega vojaka udaril in zbežal. Ranjen na begu je enkrat ali dvakrat streljal s pištolo, nakar je bil ubit. Na mesto je prišlo okoli 100 vojakov in prišlo je do streljanja proti gostilniškim oknom, pri čemer je bil ubit mimoidoči duhovnik.« (AS 1931, šk. 727, 302 – 9/ZA) V tem viru je torej atentat na duhovnika Leilerja datumsko datiran dobra dva meseca prepozno. Ker pa v maju – razen Ehrlicha v Ljubljani – niti VOS niti Italijani niso ubili nobenega duhovnika in ker se v dokumentu govori o gostilni Tišler (tudi Leiler je bil ubit v gostilni) in ker piše, »da gre za duhovnika, ki je prišel mimo«, je možno, da zadeva zapis v *Palmah mučeništva*, »da se je govorilo, da je bil Leiler ubit, ker so ga zamenjali z nekom drugim«, prav ta zapis. Ker so bili sezname ubitih v dokumentu iz arhiva VOS izdelani pozneje po spominu in to ni dokument, ki bi nastal v dneh atentata, je možno, da je avtor seznama zamenjal mesec maj za marec.

Da je bil atentat na duhovnika Leilerja izpeljan po pomoti, je priznal tri leta pozneje na zaslišanju pred domobransko policijo tudi eden vodilnih v ljubljanskem

VOS, Vito Kraigher. Povedal je, da je v začetku delovanja VOS imel nad neposrednimi akcijami VOS glavno besedo Franc Rauber - Podgana in da tudi tako on (Vito Kraigher) kakor Zdenka Kidrič nista imela nad temi akcijami prav nobenega vpliva in da je tudi te akcije Rauber usmerjal sam, brez njunega sodelovanja, »kar bi bilo tudi brezpredmetno, ker tudi varnostnikov in njihovih sposobnosti nisva poznala«. In nadaljuje: »Šele, ko so se izvršile take ponesrečene stvari, kot je zamenjava duhovnika Leilerja Huberta, sva zahtevala s Kidričevo podrobnejši vpogled v načrte oboroženih akcij, da se take stvari ne bi ponavljale, ker odgovarjala sva zanje tudi midva ...« (AS 1546, Vito Kraigher)

Torej je nesporno dejstvo pri streljanju na Leilerja, da je bil ta atentat storjen pomotoma, ker so zamenjali njegovo identiteto. Vsekakor pa je svojevrsten dokaz, da VOS duhovnika Leilerja ni ubil namerno, v tem, da ga kot svoje žrtve ne omenja prav na nobenem svojem seznamu akcij ali likvidacij in tudi ne v svojih spominih. Tu pa nastopi vprašanje: katerega duhovnika so želeli ubiti v resnici? Ker tega podatka v dokumentih ni, je mogoče domnevati, da so ga morda zamenjali za Ehrlicha! O tem lahko sklepamo na podlagi dejstva, da sta bila ime in priimek Hubert Leiler prav tako nemško zveneča kakor Lambert Ehrlich in sta morda atentatorja zasledovala napačnega človeka.

4. Umor profesorja Lamberta Ehrlicha

Zjutraj 26. maja 1942 ob 8. uri, ko se je vračal od jutranje maše v Cirilovem domu v ljudski kuhinji proti teološki fakulteti, je bil v Streliški ulici skupaj s študentom Viktorjem Rojicem ustreljen vodja stražarjev, prof. Lambert Ehrlich.⁸ Streljala sta vosovska varnostnika Franc Štadler - Pepe, ki je verjetno s kroglo zadel Ehrlicha, in Kamilo Kratochwill - Mile (Griesser Pečar 2007, 387). Revolucionarna stran je Ehrlicha obtoževala mnogih stvari, med drugim tudi, da je skupaj s stražarji izvedel več kriminalnih dejanj, celo vdiral v stanovanja simpatizerjev OF in jih zasliševal ter izdajal Italijanom Slovence. V resnici pa so mu najbolj zamerili spomenico, ki jo je na začetku aprila 1942 izročil italijanskim oblastem in v kateri je pred vse večjim vosovskim nasiljem predlagal formiranje samozaščitnih slovenskih oboroženih enot; v njem so komunisti videli enega od možnih voditeljev boja proti okupatorju zunaj vpliva komunističnega OF (Griesser Pečar 2002; Mlakar 2002).

Kakor se je nekaj let po vojni spominjal eden od obeh atentatorjev, Mile Kratochwill, mu je nekaj dni zatem, ko je izvedel o načrtu za atentat na Ehrlicha, obve-

⁸ Lambert Ehrlich (1878–1942), slovenski teolog, etnolog in politik. Kot izvedenec za razmere na Koroškem je bil leta 1919 imenovan v jugoslovansko delegacijo na mirovni konferenci v Parizu po prvi svetovni vojni. V letih 1920–1921 je v Parizu in v Oxfordu nadaljeval etnološke in verstvene primerjalne študije. Leta 1922 je postal redni profesor primerjalnega veroslovja na ljubljanski teološki fakulteti, to je ostal do smrti. Napisal je več knjig in razprav, posvečenih običajem avstralskih domorodcev ter drugim etnološkim in teološkim vprašanjem. Deloval je v raznih cerkvenih organizacijah. Postal je ideolog akademskega kluba Straža. Kot protikomunist je med okupacijo odločno nasprotoval komunistični revoluciji, zato je aprila 1942 izročil italijanskim vojaškim oblastem spomenico z analizo položaja in s predlogi za uničenje komunističnih skupin, ki so izvajale terorizem.

ščevalka Liza (Lidija Dermastia) pokazala Ehrlicha v Streliški ulici in mu povedala, da tja hodi vsako jutro, ker mašuje stražarjem, ki se tam zbirajo, in »jih vzgaja v protiosvobodilnem duhu« (AS 1931, šk. 727, 302 – 10/ZA).

Dne 26. maja zjutraj sta odšla h Kratochwillu na dom Stadler in njegova zaupnica Sabina. Stadler si je nadel umetne brke in tudi Kratochwill se je zamaskiral. Okoli pol 8. zjutraj so napadalci prispeli do ljudske kuhinje, kjer so izbrali primeren prostor za izpeljavo atentata. »Bil sem precej vznemirjen, čeprav tega nisem hotel pokazati, in občudoval sem Pepeta, ki je bil veder in nasmejan, kot bi šel na svoje običajno vsakdanje službeno mesto ...,« se spominja Kratochwill. Pred ljudsko kuhinjo sta se Stadler in Kratochwill ločila od Sabine, ki je odšla proti otroški kliniki (jezuiti pri sv. Jožefu), da bi tam stražila. Na vogalu Strossmayerjeve ulice je v avtomobilu čakal Džuro (Džuro Frelih - Džordže). Postavila sta se na kraj, od koder je bil pogled na ljudsko kuhinjo. Ko je ura na stolnici odbila 8, so iz hiše začeli prihajati ljudje in čez nekaj minut sta iz hiše stopila dva moška. Pepe in Mile sta se spogledala, pospešila korake in nekaj metrov pred omenjenima je Stadler mirno rekel: »Zdaj.« Obrnila sta se in streljala: Ehrlich je takoj padel, drugi, za katerega so bili prepričani, da je Ciril Žebot, v resnici pa je bil študent Viktor Rojic, se je pognal proti Kratochwillu, ki je odskočil nazaj in sprožil še drugi strel. Stadler in Kratochwill sta pohitela do taksija, v katerem sta sedela Džuro in prestrašeni taksist. Peljali so se mimo otroške bolnišnice, kjer so videli, kako odhaja Sabina. Na Šentjakobskem trgu je Stadler izstopil in odšel v službo – v pisarno poštne hranilnice, kakor da se ne bi nič zgodilo (AS 1931, šk. 727, 302 – 10/ZA).

Dne 27. maja 1942 ob 5. uri popoldne sta bili trupli umorjenih Ehrlicha in Rojica prepeljani iz bolnišnice, kjer sta bili balzamirani, v Akademski dom na Miklošičevi cesti 5. Tam ju je sprejela mladina, ki je takoj prevzela častno stražo in jo obdržala nepretrgoma do pogreba v nedeljo, 31. maja 1942, popoldne ob 4. uri na Žalah. Namesto odsotnega škofa Rožmana, ki je bil tedaj v Rimu, je na pogrebu govoril generalni vikar Ignacij Nadrah; Med nagovorom je poudaril: »Krščanstvo in komunizem sta dva nespravljiva sovražnika. Če zmaga krščanstvo, mora zginiti komunizem; če zmaga komunizem, bo njegova zmaga konec krščanstva. Tega se je profesor Ehrlich živo zavedal, zato je napovedal komunizmu neizprosni boj, ki ga je bojeval z občudovanja vrednim pogumom. To je bilo hudodelstvo in zato je moral umreti.« (Čuješ 1992, 302) Pogreba naj bi se udeležilo izredno veliko ljudi, od tega več tisoč dijakov, pa tudi najvišji predstavniki okupatorskih oblasti.

Nekaj dni po Ehrlichovem umoru, dne 2. junija 1942, je izšel tudi komuniké IO OF. Če strnemo to pisanje, dobimo vtis, da se je Ehrlich komunistom najbolj zameril s svojo aprilsko spomenico italijanskim oblastem, v kateri je zahteval odločno ukrepanje pred terorističnimi akcijami VOS in partizanov ter predlagal v samobrambne namene pred vosovskimi atentatorji v Ljubljani in pred partizanskimi umori na podeželju tudi oborožene slovenske oddelke, to pa je seveda po mnenju revolucionarne strani »rušilo enotnost slovenskega naroda«, zato sklenejo: »Za služena kazen Ehrlichova pa je opomin vsem tem podžigalcem državljanske vojne, da slovensko ljudstvo ne bo trpelo izdajalcev v svoji sredi. Kdor v času vojne na življenje in smrt, kakršno danes bije slovenski narod, ruši enotnost naroda, zlasti

pa še njegove narodne vojske, ta je izdajalec interesov naroda in ga bo ljudstvo kot takega tudi obsodilo. V svojem naporu, da ohrani enotnost svojih vrst, bo slovensko ljudstvo, združeno v vrstah OF, odločno in brez popuščanja izvršilo vse tisto, kar je v interesu zmage osvobodilnega boja. /.../ Sovražnik, ki se ne vda, mora biti uničen.«⁹ (*Dokumenti ljudske revolucije* 1964). Tudi Franček Saje v knjigi *Belogardizem*, ki je izšla deset let po Ehrlichovem umoru, Ehrlichu najbolj zameri spomenico, v kateri naj bi »formuliral širokopotezno zaroto proti slovenskemu ljudstvu, ki jo je slovenska buržoazija kovala v ljubljanskem škofijskem dvorcu, in zahteval njeno legalizacijo. Italijanskim fašistom je v imenu izdajalske buržoazije predlagal, naj ji italijanske oblasti omogočijo avtonomno varnostno službo v obliki akademske formacije, meščanske straže in splošne narodne po vaseh ...« (Saje 1952, 140) Tudi po Ehrlichovi smrti so bili stražarji med največjimi nasprotniki komunistov. Eden vodilnih med njimi je ostal Ciril Žebot, ki ga je VOS poskušal umoriti, zato je kmalu emigriral v Rim in je v tujini ostal vse do smrti leta 1989.

5. Sklep

Spomladi in poleti 1942 se je tudi na drugih območjih Ljubljanske pokrajine razmahnila revolucija, z njo pa so bile povezane številne žrtve tako med duhovniki kakor tudi med katoliškimi laiki, ki so zdaleč presegle ljubljanski obseg, in pot v krvavo državljansko vojno je bila na stežaj odprta. Protikomunistično usmerjeni meščanski strani, v kateri je glavino pomenil prav katoliški tabor, sta zato za fizično preživetje preostali samo dve možnosti: ali se pustijo internirati (izseliti) v Italijo (nekateri izobraženci in politiki so se odločili za to možnost, najbolj znan je predvojni ljubljanski župan dr. Juro Adlešič) ali pa se z orožjem uprejo nasilnim akcijam revolucionarne strani. Sredi oktobra 1942 se tudi katoliška politična stran, ki je še marca istega leta ob vosovskem umoru študenta Župca menila, »da je maščevanje pripuščeno božjim rokam in Njegovi previdnosti« (*Slovenec*, 21. 3. 1942), ni več obotavljala, »z vsemi sredstvi nastopiti proti komunizmu, tudi za ceno krvoprolitja« (*Slovenec* 1942/236). Zato se je v okviru predvojnih slovenskih meščanskih strank začel protirevolucionarni odpor, ki je ob hkratnem nadaljevanju revolucionarnega nasilja v Ljubljanski pokrajini in zaradi njegove razširitve tudi v druge slovenske pokrajine v naslednjih mesecih in letih prerasel v državljansko vojno in prinesel dodatne žrtve.

Kratice

ARS, AS – Arhiv Republike Slovenije

ZAL – Zgodovinski arhiv Ljubljana

VOS – varnostnoobveščevalna služba

⁹ Po Čuješu je bil letak »Kerenskijade« eden zadnjih povodov, da se je KP odločil Ehrlicha »obsoditi na smrt«. Ta letak je primerjal situacijo leta 1917 v Rusiji s slovensko situacijo leta 1941.

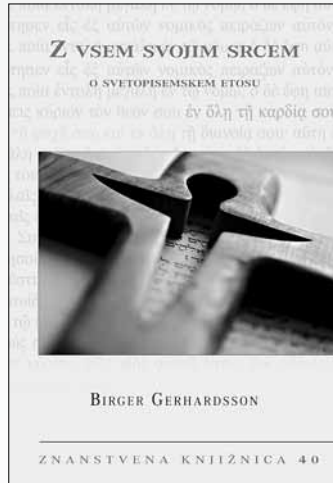
Reference

Arhivski viri

- AS 1546**, življenjepisi, šk. 26. (Kra–Kram), fasc. Vito Kraigher, 1. mapa, Zapisnik s policijskega zaslišanja z dne 24. 4. 1945.
- AS 1931**, šk. 702, 300 – 7/ZA, Poročila o uničenju bega v Ježici, Poročilo člana OF Ježica Albina Bregarja IO OF z dne 30. 7. 1942, str. 6715–6717.
- AS 1931**, šk. 727, 302 – 9/ZA, Akcije VOS-a v Ljubljani, Pregled akcij VOS-a v Ljubljani 1941–1943; 302 – 10/ZA, Akcije VOS-a v Ljubljani – justifikacije.
- ZAL, LJU 630**, Komunalno podjetje Žale (KPŽ), šk. 226, 227, 228, 234.
- ZAL, LJU 468**, Mestni ljudski odbor (MLO), Ljubljana, Zaplembni spisi, šk. 36–87.

Druge reference

- Čuješ, Rudolf, ur.** 1992. *Dr. Lambert Ehrlich: strážar naših svetinj*. Antigonish: Research Centre for Slovenian Culture.
- Dokumenti ljudske revolucije.** 1964. Zv. 2, 120–121 [Poziv IO OF z dne 27. maja 1942 slovenskemu narodu ob justifikaciji dr. Lamberta Ehrlicha; dok. št. 54]. Ljubljana: Inštitut za zgodovino delavskega gibanja (IZDG).
- Griesser Pečar, Tamara.** 2002. Umor prof. Lamberta Ehrlicha. V: *Ehrlichov simpozij v Rimu*, 309–319. Edo Škulj, ur. Celje: Mohorjeva založba.
- — —. 2007. *Razdvojeni narod: Slovenija 1941–1945; okupacija, kolaboracija, državljanska vojna, revolucija*, Ljubljana: Mladinska knjiga.
- — —. 2015. Anton Strle na zatožni klopi. *Bogoslovni vestnik* 75:569–579.
- Hančič, Damjan.** 2015. *Revolucionarno nasilje v Ljubljani: 1941–1945*. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.
- Kos, Stane [Nikolaj Jeločnik].** 1984. *Stalinistična revolucija na Slovenskem: 1941–1945*. Zv. 1. Rim: samozaložba.
- Kri mučencev.** 1944. Ljubljana: s. n.
- Mlakar, Boris.** 2002. Delovanje stražarjev med drugo svetovno vojno: Dodatek v Ehrlichovi spomenici; Razvoj situacije v ljubljanski provinci. V: *Ehrlichov simpozij v Rimu*, 268–278. Celje: Mohorjeva družba Celju.
- Palme mučeništva: ubiti in pomorjeni slovenski duhovniki, redovniki in bogoslovci in nekateri verni laiki.** 1994. Anton Pust, Zdravko Reven in Božidar Slapšak, ur. Celje: Mohorjeva družba Celje.
- Saje, Franček.** 1952. *Belogardizem*. 2., dop. izd. Ljubljana: Slovenski knjižni zavod.
- Slovenec.** 1873–1945 Političen list za slovenski narod. Ljubljana: Ljudska tiskarna (21. 3. 1942; 25. 3. 1942; 14. 10. 1942; 25. 3. 1943).
- Svetina, Albert - Erno.** 2004. *Od osvobodilnega boja do banditizma*. Ljubljana: Nova obzorja.
- V znamenju Osvobodilne fronte.** 1943. *Dokazila o grozodejstvih komunizma v ljubljanski pokrajini*. Ljubljana: samozaložba.



Birger Gerhardsson
Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu

Švedski protestantski ekseget Birger Gerhardsson (1926–2013) je večino svojega življenja posvetil raziskovanju življenja prvih krščanskih skupnosti. Zanimal se je predvsem za razvoj ustnega izročila v judovskih in krščanskih občestvih ter za njegovo prehajanje v razne zapisane oblike. Njegova glavna dela so prevedena v več svetovnih jezikov.

Ni veliko del, ki bi se ukvarjala z biblično etiko na sintetični ravni, zato je tem bolj dragoceno Gerhardssonovo delo »Z vsem svojim srcem«, O svetopisemskem etosu, ki želi na strnjen način predstaviti glavne vidike življenja in delovanja po svetopisemskih načelih. 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), ki ima osrednje mesto tudi v Jezusovem evangeljskem oznanilu (Mt 22,37 vzp.). Avtor gradi svoje raziskave na diahroni metodi ob upoštevanju celovitosti posameznega bibličnega avtorja. V zaključku ustvari sintezo, kjer pokaže na rdečo nit biblične etične tradicije, ki se je izgrajevala od Mojzesa in prerokov, po Jezusu in njegovih učencih do apostola Pavla in Janezove šole.

Gerhardssonovo delo o bibličnem etosu pomeni pomembno obogatitev slovenskega duhovnega prostora tako na strokovno-biblični kot na etični ravni.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2014. 152 str. ISBN 978-961-6844-34-5. 14 €.

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 75 (2015) 4,659—680
 UDK: 2-53:17Girard
 Besedilo prejeto: 10/2015; sprejeto: 11/2015

Robert Petkovšek

Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči evangeljskega klica »Glej, človek!«

Povzetek: Prispevek v luči teorije govornih dejanj in mimetične teorije analizira moralno-zgodovinski imperativ »Nikoli več zla nasilja!« in ga postavi v okvir evangeljskega pogleda na človeka, kakor se kaže v klicu »Glej, človek!«. Teorija govornih dejanj prikaže povezanost med jezikovno semantiko in pragmatiko. Vsak izrečen stavek je govorno dejanje, ki predpostavlja vključenost govorca. V nekaterih govornih dejanjih govorec jezika ne uporablja le kot sredstvo, ampak jezik sam deluje kot eksistencialni induktor, ki spreminja govoročevo eksistencialno držo. Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« deluje kot eksistencialni induktor; nesmiselno bi ga bilo izgovarjati, če eksistenca ne bi bila oblikovana v skladu z imperativom. V drugem delu analizira prispevek vsebinski del imperativa »zlo nasilja« z vidika mimetične teorije. Vsako nasilje nosi v sebi težnjo k zaostrovanju nasilja do skrajnosti. V arhaičnih kulturah to težnjo zadržuje mehanizem grešnega kozla; v moderni kulturi omejevalni mehanizem kot posledica demitologizacije, ki jo je sprožil dogodek križa, ne deluje več, zato je moderna kultura v nevarnosti, da se nasilje razvije do skrajnih demoničnih in apokaliptičnih razsežnosti. Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« pomeni upor proti težnji nasilja k skrajnim oblikam, možen pa je le na podlagi treh eksistencialnih drž, ki so resnicoljubnost, ponižnost in odpuščanje. Te tri drže omogočajo evangeljski pogled na človeka, kakor se kaže v klicu »Glej, človek!« in ki zaobjame človeka v njegovi antropološki in teološki razsežnosti.

Ključne besede: teorija govornih dejanj, mimetična teorija, zlo, nasilje, imperativ, René Girard, nova etika, odpuščanje, resnicoljubnost, demonično, apokaliptično, *Ecce homo*

Abstract: **Imperative “Evil of violence never again!” in the Light of Gospel Call “Ecce Homo”**

In the present paper, the moral historic imperative “Evil of violence never again!” is analyzed in the light of theory of speech acts and in the light of mimetic theory, and placed within the framework of gospel attitude towards man, as evident from the call “Ecce Homo”. The theory of speech acts shows connection between linguistic semantics and pragmatics. Each sentence spoken is a speech act which presupposes involvement of an utterer. In certain speech acts, the utterer does not make use of the language merely as a tool, but the language itself acts as an existential inductor that changes the existential stance of

the utterer. The imperative "Evil of violence never again!" acts as an existential inductor; it would be pointless to pronounce it unless the existence is shaped in accordance with the imperative. In the second part of the paper, the thematic part of the imperative "evil of violence" is analyzed from the aspect of mimetic theory. Any violence contains within itself the tendency towards escalation of violence to the extreme. In the archaic cultures, this tendency is restrained by the scapegoat mechanism; in the modern culture, however, as a consequence of demythologization triggered by the event of the cross, this restraining mechanism is no longer viable, therefore the modern culture is in danger of violence escalating to extreme demonic and apocalyptic dimensions. The imperative "Evil of violence never again!" represents a rebellion against the tendency of violence to develop into its extreme forms; this is nevertheless possible only in the presence of the following three existential stances: veracity, humility and forgiveness. These three stances enable development of the gospel attitude towards man, which is evident from the call "Ecce Homo" and which encompasses man in his anthropological and theological dimension.

Key words: Theory of Speech Acts, Mimetic Theory, Evil, Violence, Imperative, René Girard, New Ethics, Forgiveness, Veracity, Demonic, Apocalyptic, "Ecce Homo"

Starogrški pregovor »Nasilje rojeva nasilje« razodeva bistvo nasilja: vsako, tudi najmanjše nasilje skriva v sebi težnjo k več nasilja, k nasilju brez meja, končno k absolutnemu, totalnemu nasilju. Zato nasilje nikoli in v nobeni obliki ni nekaj dobrega, tudi takrat ne, ko je v funkciji dobrega, ko, na primer, poskušamo z manjšim zlom preprečiti večje zlo. Dobrost nasilja je le lažni zunanji videz – samo v sebi pa je vsako, tudi najmanjše nasilje potencial absolutnega zla.

Ta potencial absolutnega nasilja ni nekaj »pritičnega«, nekaj, kar bi bilo človeku »od zunaj dodano«. Nasprotno, ta potencial sodi k bistvu človeka in človeške kulture. Zgodovina človeka je obenem zgodovina razvoja in zgodovina nasilja, njun skupni izvor pa je po prepričanju Renéja Girarda, h kateremu se bomo vrnili, v medsebojnem posnemanju in v tekmovalnosti.¹ Posnemanje omogoča obenem razvoj in odpira vrata medsebojnemu izključevanju in sovraštvu.

Od samih začetkov človeške kulture pa nasilju stoji nasproti imperativ »Ne ubijaj!«, katerega namen je: zajezi val nasilja in obvarovati človeka pred samouničenjem. Eden najstarejših dokumentov človeštva, zgodba o Kajnu in Abelu (1 Mz 4,1–24), ki govori o bratomoru, nastalem iz tekmovalnosti in zavisti, se konča z zapovedjo Boga: »Ne ubijaj!« (Girard 1987, 146; Girard, Antonello in de Castro Rocha 2004, 84) Ker je skozi zgodovino človeštva nasilje vedno bolj kazalo svojo

¹ Mimetična teorija Renéja Girarda je le ena od teorij o izvoru in o naravi nasilja, ki pa je danes zelo odmevna. Martin Heidegger je glavni izvor nasilja v zahodnem izročilu videl v metafizičnem razumevanju resnice, ki resnico enači z idejo (Klun 2014), Jan Assmann pa nasilje povezuje z religijskim fundamentalizmom (Osredkar 2014). Našo razpravo postavljamo v kontekst mimetične teorije, ki vidi izvor nasilja v mimetični želji.

pravo, resnično podobo, ki je absolutno nasilje, se je tudi človek vedno bolj zavedal, da ne bo preživel, če imperativa ne bo vzel v brezpogojni, absolutni obliki, ki se glasi: »Nikoli več zla nasilja!«

Moralno-zgodovinski imperativ »Nikoli več zla nasilja!« deluje kot navodilo človeku, kakšno *obliko* naj dá svojemu življenju in kakšno eksistencialno *držo* naj zavzame, da zlo nasilja ne bi moglo zavladati nad njim. Imperativ je odgovor na skrajne oblike demoničnega in skorajda apokaliptičnega zla, ki jih je prineslo 20. stoletje. Imperativ je govorno dejanje; navodilo, ki se v njem izraža, na človeka deluje, ga opominja, usmerja in določa. V naši razpravi nas bo zanimala predvsem moč in zmožnost jezika, da človeka določa in oblikuje. Jezik ni samo sredstvo, po katerem se človek izraža – nasprotno, je tudi moč, ki človeka oblikuje. V tem smislu govorimo o različnih življenjskih likih: lik krepostnega človeka, lik svetnika, lik znanstvenika, lik vsakdanjega človeka in podobno. V moči lika, ki ga vzame za svojega, razumeva človek življenje in ga živi. »Lik« (lat. *forma*) je sinonim za duha, za kulturo, za »kako«, ki določa način človekovega življenja. Tisto, kar človeka v njegovem bistvu določa, je način oziroma slog njegovega življenja, njegove *biti* – beseda »eksistenca« označuje prav način, kako človek, ki sam o sebi svobodno odloča, svojo *bit* oblikuje. »Slog je človek sam!« je zapisal grof Buffon (1707–1788) v svojem *Govoru o slogu* ob sprejetju v francosko akademijo.

Isto življenje (= vsebina; lat. *materia*) lahko torej človek živi na mnogotere načine; isti vsebini lahko dá različne oblike; svoje življenje lahko živi kot heroj ali strahopetnež, kot svetnik ali zlikovec, kot znanstvenik ali nevednež. Lik, ki ga človek privzame in živi, govori o vrednotah, ki jih je ta človek izbral za svoje smernice in cilje. Lik, ki opredeljuje način zajemanja življenja, pa se kaže v jeziku, v načinu, kako nekdo govori, to je: v govornih dejanjih ali govornih igrah, ki jih človek uporablja. Zato bomo poskušali najprej analizirati imperativ kot »govorno dejanje«, kot lik, ki določa način ali slog nekega življenja, nato pa bomo imperativ obravnavali tudi z njegovega vsebinskega, materialnega vidika. Vsebina moralno-zgodovinskega imperativa »Nikoli več zla nasilja!« je »zlo nasilja«. Do »zla nasilja« se človek opredeli v besedah »Nikoli več!« in v skladu z njima oblikuje svoje življenje oziroma svojo bivanjsko, eksistencialno držo.

Pri analizi formalnega vidika imperativa bomo sledili *teoriji govornih dejanj*. Ta teorija jezika ne obravnava samo z vidika *semantičnih*, idealnih pomenskih vsebin, ampak tudi s *pragmatičnega* vidika, kot dejanje oziroma govor, v katerem govorec (angl. *utterer*) pomenskim vsebinam daje različne smisle. Teorija torej poudarja, da idealnim pomenskim vsebinam šele govorceva raba določi smisel: smisel, ki ga ima pomen besede »moč«, je različen v religijskem, znanstvenem ali vsakdanjem govoru; govori pa človek v skladu s svojo življenjsko obliko, ki jo živi kot znanstvenik v laboratoriju, kot vsakdanji človek na ulici ali kot vernik v bogoslužju. Z Wittgensteinom lahko rečemo: »Pomen besede je njena raba v jeziku.« (Wittgenstein 2001, § 43)

Vsebinski vidik imperativa »Zlo nasilja« pa bomo analizirali v luči mimetične teorije Renéja Girarda. Mimetična teorija, ki velja za eno najbolj odmevnih sodobnih razlag o nasilju, obravnava nasilje z antropološkega vidika. Izvir nasilja vidi v

dejstvu, da je človek mimetično bitje, to je: bitje, ki nezavedno, mehansko posnema (gr. *mimesis*) druga človeška bitja. Posnemanje je izvorni medčloveški odnos. Mimetična teorija pojasnjuje, da lahko s pojmom mimetične želje razložimo fenomen človeka in njegove kulture v celotnem razponu od začetkov človeške kulture do apokaliptičnih vizij, ki spremljajo človeštvo, pa tudi nasilje v njegovih najbolj različnih oblikah in na različnih ravneh življenja, od konfliktov na mikroravni medčloveških odnosov do vojn med supersilami na globalni ravni. Velika prednost teorije je, da – kakor pravi Girard – le artikulira védenje, ki ga je iz tisočletne izkušnje izluščila in uredila svetopisemska interpretacija (Girard 1999; 1987, 141–280).

1. Imperativ »Nikoli več zla nasilja« v luči teorije govornih dejanj

1.1 Ilokucijska sila imperativa

Teorija govornih dejanj, katere glavni predstavniki so John Langshaw Austin, Paul Grice, John Searle, Jean Ladrière in Donald Evans, uči, da je jezik po svojem bistvu govor – to je: dejanje – in ne trpna, mrtva slika stvari ali stvarnih stanj. Jezikovni pomen zato ni odvisen samo od idealne vsebine besed in stavkov, ki jih opredeljujeta slovar in slovnica, ampak tudi od načina, kako govorec besede in stavke uporablja in udejanja. Teorija zato razlikuje med *lokucijo* in *ilokucijo*: z oznako »lokucija« označujemo jezik, kolikor je nosilec idealne pomenske vsebine, z »ilokucijo« pa jezik kot dejanje, v katerem se kaže govorceva raba jezika. Lokucija sodi na področje *semantike*, ilokucija pa na področje *pragmatike*; semantiko zanimajo pomenske vsebine v njihovi idealni obliki (npr. vojna kot vojna), pragmatiko pa raba pomenskih vsebin (npr. vojna kot ugotovitev, vojna kot obljuba, vojna v smislu obžalovanja ipd.). Isto idealno stavčno vsebino je torej mogoče uporabiti na različne načine, z različnimi nameni in v različnih funkcijah. Pomen stavčne vsebine »Vojna je« je jasno določen in razumljiv, a dokončno ji pomen določi šele način njene rabe, ki ji dodeli neki smisel. Vsebino »Vojna je« lahko, na primer, govorec uporabi v različnih smislih, kot:

- nekdo, ki *ve*, da je vojna;
- nekdo, ki *obljublja*, da bo vojna;
- nekdo, ki *ukazuje*, naj bo vojna;
- nekdo, ki *obžaluje*, da je vojna;
- nekdo, ki *razglasi*, da je vojna.

V načinu rabe se kaže odnos, ki ga ima govorec do vsebine izrečenega; teorija govornih dejanj označi odnos, ki jezik oživlja in ga dela dejanje, »ilokucijsko silo«. V ilokucijski sili se kaže, da govorec z rabo jezika bistveno sooblikuje pomen pojma ali stavka s tem, ko ga uporabi v nekem določenem kontekstu in mu določi smisel. Pomen besede ali pojma dobi smisel, ko ga govorec dejavno vključi v svoje življenje in v njegove situacije; odtlej pomen ni več zgolj »mrtva slika« stvari ali stanja

stvari, ampak postane operativen: v tej operativni funkciji pomen nekaj opisuje, nekaj trdi, nekaj zapoveduje, nekaj razglašča in podobno. Pomen začne dejavno graditi življenjski lik govorca in njegov eksistencialni način. Po drugi strani pa je tudi pomen besede in stavka odvisen od življenjskega lika govorca: pomen vprašanja »Biti ali ne biti?« ima povsem drugačen smisel v ustih igralca na odru kakor v ustih obupanega osamljenega človeka. Ilokucijske sile torej določajo eksistencialno držo človeka: po njih človek dosega in uresničuje svoje namene, po drugi strani pa ilokucija tudi sama oblikuje človeka. Eksistenca se torej artikulira v govornih dejanjih; govorna dejanja pa eksistenco (= način, slog biti) soustvarjajo.

Ilokucijska dejanja delimo v več kategorij. Stavke, s katerimi nekaj trdimo ali opisujemo, imenujemo »asertive« ali »representative«; stavke, s katerimi se nečemu zavezujemo, »komisive«; stavke, s katerimi nekaj zapovedujemo, »direktive«; stavke, s katerimi izražamo svoja razpoloženja in čustva, »ekspresive«; stavke, s katerimi nekaj razglašamo, »deklarative«. Besede, ki ilokucijo določajo, so »ilokucijski operatorji« (npr. vem, obljubim, ukazujem, obžalujem, razglašam idr.). Končno – smo rekli – se v ilokucijskih silah oziroma ilokucijskih operatorjih kažejo eksistencialne drže: v trditvah resnicoljubnost, v obljubah iskrenost, v zapovedovanju odločenost, v razglašanju avtoriteta. Razpredelnica prikazuje različne ilokucijske kategorije in razmerja med ilokucijo, lokucijo in eksistencialno držo govorca:

Kategorija	Ilokucija – sila (operator)	Lokucija – vsebina	Eksistencialna drža
Reprezentativ, asertiv	Vem	Vojna je	Resnicoljubnost
Komisiv	Obljubljam	Vojna bo	Iskrenost
Direktiv	Ukazujem	Vojna mora biti	Odločenost
Ekspresiv	Obžalujem	Vojna je	Iskrenost
Deklarativ	Razglašam	Vojna je	Avtoriteta

Ilokucijskih sil ni mogoče ločiti od življenjskih oblik oziroma eksistencialnih drž. Stavki brez ustrezne podpore v neki določeni eksistencialni drži so nesmiselni: nesmiselno je reči »vem, da ...«, če govorec ni resnicoljuben, ampak laže; nesmiselno je reči »obljubljam«, če govorec ni iskren, ampak vara; nesmiselno je reči »ukazujem«, če je govorec neodločen in brez avtoritete. Stavki, ki jih uporabimo v nasprotju z namenom, ki ga kažejo, so nesmiselni; takšni stavki so laži, prevare, zavajanja in podobno.

V luči povedanega bomo analizirali imperativ »Nikoli več zla nasilja!« Zanima nas, kakšno eksistencialno držo imperativ predpostavlja.

1.2 Samo-vključenost govorca v izrečeno

Različnim kategorijam ilokucijskih dejanj ustrezajo različne eksistencialne drže. To pomeni, da je govorec eksistencialno in življenjsko vključen v stavke, ki jih izreka. Že Platon je trdil, da je – drugače od pisane besede – govor »živ in ima dušo« (*Faj-*

dros, 276 A 8). To velja celo za znanstvene stavke, katerih bistvo je objektivnost, izključenost subjektivnega vpliva torej. Teorija govornih dejanj uči, da so tudi objektivni stavki dejanja, ki jih ustvarja govorec; tudi objektivni znanstveni stavki so govorčevu delo; bistvo izrekanja znanstvenih stavkov je, da se govorec v izrekanju odpove subjektivnosti, da govorec stavke izreka v duhu resnicoljubnosti, verodostojnosti in odpovedi svojim subjektivnim interesom. Ta odločitev in zavzetost sta lahko samo osebna, subjektivna odločitev. V tem smislu je subjektivnost pogoj objektivnosti; v svoji najgloblji subjektivnosti se človek odloči za objektivno, ne-subjektivno sprejemanje resničnosti. Zato ima Kierkegaard prav, ko pravi: »Subjektivnost je resnica.« (Kierkegaard 1957, 194; Torrance 1990, 22) Resnica je *skladnost* spoznanja s predmetom spoznanja – še globlje od te usklajenosti pa je resnica *privolitev*, pripravljenost, priznati bivajočemu, da je, to je: reči »da« temu, kar je. Globlje od reči, *kaj* neki predmet je, je priznanje, *da* je. Po Aristotelu je resnica reči »za bivajoče, da je, in za nebivajoče, da ni« (Met. IV, 7, 1011 b 25–28; prim. Platon, Soph. 240 E 10). Ta privolitev je subjektivne narave; ta privolitev je odločenost subjekta, da sredi svoje individualnosti in subjektivnosti odstopi prostor objektivnosti, po kateri se resnica razkriva.

Govorec – subjekt – se v izgovorjeno vključuje na različne eksistencialne načine (npr. iskrenost, resnicoljubnost, odločenost idr.) in na različnih stopnjah. Če rečem: »Vem, da ...«, to pomeni: »*Jamčim*, da je vsebina izrečenega stavka resnična.« Če rečem: »Obljubim, da ...«, to pomeni: »*Zavezujem* se, da bom obljubljeni izpolnil.« V tem se kažejo različne stopnje vključenosti govorca v izrečeno. Odgovornost za laž: »Nimam časa!« ki jo izrečem znancu, ko me vabi na kavo, je manjša od odgovornosti, ki jo ima ženin, ko pri poročnem obredu obljublja: »Jaz X., sprejemem tebe, Y., za svojo ženo in obljubim, da ti bom ostal zvest v sreči in nesreči, v boleznih in zdravju, da te bom ljubil in spoštoval vse dni svojega življenja.« Besedo »odgovornost« razumemo tu v dobesednem smislu kot odzivnost – in s tem vključenost – na nagovor.

Pomen izrečenega doseže polni smisel, če govorec izreka stavke v skladu z njihovim namenom, ki se kaže v ilokucijskem operatorju. Kljub temu pa govorna dejanja govorca različno zavezujejo. Če znancu pravim: »Jutri bo snežilo,« je to opis jutrišnjega vremena, za katerega bom, če ne bo snežilo, ugotovil, da je bil napačen ali neresničen. Povsem drugačno vrednost pa ima stavek: »Abortus ali evtanazija je etično upravičeno dejanje,« ki ga danes izreka profesor medicinske etike na predavanju študentom medicine. Čez deset let bo lahko zdravnik, ki je danes študent, spoznal, da se je profesor na predavanju motil, kakor bom lahko tudi sam jutri ugotovil, da sem se danes, ko sem napovedoval sneg za jutri, zmotil. Če se obe izjavi v prihodnosti izkažeta za zmotni, ugotovimo, da sta z epistemološkega, spoznavnega vidika obe neresnični. Z etičnega, vrednostnega vidika pa je med eno in drugo zmoto radikalna razlika.

V čem se skriva razlika, ki radikalno ločuje en stavek od drugega? Prva izjava govorca *etično ne zavezuje, da se ne sme motiti*; druga izjava pa govorca *etično zavezuje, da se ne sme motiti*. Razlika med izjavama je v moči njune *etične zavezujočnosti*, ki jo imata do govorca. To, kar daje eni in drugi izjavi moč zavezujoč-

nosti, je vsebina stavkov. Vsebina prve izjave je »napoved jutrišnjega vremena«, vsebina druge izjave je »upravičenost umetne prekinitve življenja«. Vsebina prve izjave je opisna – njen namen je opis predmetnega sveta; vsebina druge izjave pa primarno ni opisna, ampak je normativna – njen namen je normiranje in utemeljevanje človeške prakse, to je: dejanj, ki človeka konstituirajo v njegovi človeškosti (= biti človek) in v njegovi človečnosti (= biti etičen). V prvi izjavi se kaže slika sveta, druga izjava pa artikulira normo ali ideal, ki človeka dela človeka. Drugače od prve izjave, ki je opisna, deskriptivna, je druga normativna in razkriva obrise človeškosti. Če v moči prve izjave opisujemo svet, v moči druge izjave postajamo ljudje. Kot človek moralno ničesar ne izgubim, če imam napačno predstavo o svetu (npr. »jutri bo snežilo«); izgubim pa, če sledim napačnim etičnim ali svetovno-nazorskim usmeritvam (npr. »moriti mi je dovoljeno«). Namen etičnih izjav ni opis dejstev, ampak izražanje norm, ki konstituirajo moje življenje in človeškost. Zato *opisano dejstvo*, da je umetna prekinitve nosečnosti razširjena praksa, ne more postati *norma naše prakse*. Vsebina, ki jo prinaša vprašanje upravičenosti abortusa ali evtanazije, ni empirične, deskriptivne ali teoretične narave, ampak idealne, normativne oziroma praktične narave. Namen teh izjav ni, *o nečem* govoriti – njihov namen je, človeka izrehati (= človeka konstituirati).

Pomen, ki ga imata izrečena stavka za naše življenje, je torej radikalno različen. Moč etičnih stavkov se kaže v izjavi »Moriti je dovoljeno«. Da nekdo velja za nečloveškega, ni treba, da nekoga umori – dovolj je, če misli, da je moriti dovoljeno. Neetična torej niso samo *realna* dejanja; neetična so že *govorna* dejanja, kakor je to stavek »Moriti je dovoljeno«. Že ta stavek človeka dela nečloveškega. To pomeni, da jezik človeka tudi ustvarja ali ga ruši. V tem se kaže razlika v ontološkem statusu obeh izjav. Status prve izjave je instrumentalen; človek jo uporablja kot izrazno sredstvo; z njo govorec nekaj o nečem pove. Status druge izjave je substancialen, hipostatičen; kar izjava *pravi*, to tudi *je*. Izjava »Ohranjati življenje je etično« je tudi sama etična; izjava »Moriti je etično« tudi sama ni etična. Etika je avto-referenčna; etika ni predmet dogovorov in sporazumov; etika nosi kriterije o tem, kaj je in kaj ni etično, sama v sebi; zato v razmerju do govorca deluje normativno. To, kar etika izjavlja, izjavlja iz sebe in to tudi *je*. Etične izjave imajo torej svoj temelj v svoji vsebini; njihov namen ni izjavljanje nečesa o nečem drugem, ampak samo-izkazovanje, artikulacija tega, kar nosijo same v sebi, da bi usmerjale, vodile in končno preoblikovale bit govorca v etično bit. V prvem primeru je kriterij za resničnost izrečene vsebine zunanji predmet (= jutrišnje vreme), na katerega velja izjava; v drugem primeru je kriterij za resničnost izrečene vsebine vsebina stavka samega. Stavek »Moriti ni dovoljeno« je stavek, ki je etično utemeljen in razviden sam v sebi; že izreči »Moriti je dovoljeno« pa je neetično ne glede na zunanjo resničnost, ki morda umor upravičuje s sociološkega ali naturalističnega vidika. Razvidnost za resničnost torej nosijo etični stavki sami v sebi, zato si etike ni mogoče samovoljno prilagajati. Njeni zahtevki se kažejo v obliki imperativov, ki jim ni možno ugovarjati. To zmožnost etike, da utemeljuje samo sebe, imenuje Jean Ladrière *autodiction* (Ladrière 1997, 101); ti stavki izrečenemu podeljujejo tudi smisel, to je: govornicu narekujejo, kako naj jih razume in uporablja;

ti stavki so torej avto-referenčni, avtonomni. Takšni so stavki, ki jih izrekamo v etiki in v veri, človeka delajo etičnega človeka ali vernika – zato je status takšnih izjav substancialen, normativen, človeka-tvoren, drugače od drugih izjav, ki niso človeka-tvorne in jih človek zgolj uporablja. Takšne »substancialne«, normative izjave eksistenco oblikujejo, jo usmerjajo in jo celostno vključujejo oziroma povzamejo vase; človek iz njih in po njih postaja človek. Te izjave od govorca zahtevajo njegovo popolno samo-vključenost v izrečeno.

Izgovarjanje avtoreferenčnih stavkov od govorca zahteva, da se tem stavkom podredi kot njihov naslovnik. Ti stavki svojega naslovnika, obenem tudi tistega, ki jih izgovarja, povzemajo vase, ga oblikujejo in preobražajo. Delujejo kot proces, ki transformira govorcevo eksistenco, v etično ali versko eksistenco na primer. Etični stavki ga delajo odgovornega, verski stavki ga delajo vernega. Izrečena vsebina govorca zavezuje, angažira in transformira. Takšne stavke lahko govorec prevzema nase le dejavno – ob njih ne more ostati trpen, pasiven, neopredeljen. Ti stavki ne dopuščajo, da bi se govorec, ki jih izgovarja, od njih oddaljil in razlikoval; povzamejo ga vase in ukinejo epistemološko razdaljo, značilno za razmerje »subjekt – objekt«; govorec in izgovorjeno sta tu eno: vsebina izrečenega stavka je tudi vsebina govorceve eksistence. Resnica teh stavkov torej ne deluje teoretično, ampak eksistenčno, praktično; kaže se v govorcevi eksistenci, v tem, kako to, kar govori, govorec živi; eksistenca je avtentična forma vsebine. Tu »govoriti« pomeni »biti«; »biti« tu razkriva »pomen« in njegov »smisel«. Obenem pa v etiki in v veri jezik eksistenco ustvarja; v veri in etiki se resnica kaže v obliki pričevanja in ne v teoretični obliki. Tu je mogoče resnico avtentično zajeti le v eksistenci in ne teoretično.

Na isti, avto-referenčni način deluje tudi liturgični jezik. To, kar govorec v bogoslužju izgovarja, govorca povzema vase in ga transformira; njegovo eksistenco spreminja v verno, liturgično eksistenco. Izgovarjanje molitev v bogoslužju govorca dviguje v hiper-realnost, ki jo odpira vsebina liturgičnega jezika. Tako liturgični jezik transformira govorcevo eksistenco in jo izvzema iz vsakdanjega življenja. Razpoloženja, čustva ali mišljenja so v liturgični eksistenci radikalno drugačna od razpoloženj, čustev ali mišljenja v vsakdanji eksistenci. To transformativno silo imenuje Jean Ladrière »eksistenčni induktor« (Ladrière 1984, 59). Kakor liturgični jezik ustvarja in oblikuje liturgično eksistenco, tako etični jezik ustvarja in oblikuje etično eksistenco. *Etična eksistenca* je torej »proizvod« in »delo« *etičnega diskurza* oziroma *etičnega govora*.

V tej luči moramo razumeti moralno-zgodovinski imperativ »Nikoli več zla nasilja!«. Ilokucijska sila imperativa kaže, da:

1. imperativ naslovnika nagovarja brezpogojno in celostno;
2. resnica imperativa je praktična, eksistencialna resnica, katere bistvo je, da jo živimo.

Imperativ deluje kot:

- *zapoved*, to je: kot »direktiv«, ki predpostavlja odločen upor zlu nasilja ter usmerja govorcevo eksistenco in oblikuje njegovo življenje;
- *obljuba*, ki predpostavlja iskreno govorcevo pripravljenost, da obljubljeni uresniči;

- *razglas*, ki predpostavlja družbeno voljo in odločenost, ustvariti novo kulturo;
- *védenje*, ki predpostavlja resnicoljubnost in hoče z njo zamenjati laž, na kateri temelji nasilje.

1.3 Sklep

Po teoriji govornih dejanj imajo govorna dejanja smisel le znotraj ustreznih življenjskih oblik in eksistencialnih drž, v katerih se jezik udejanja kot govor. To velja tudi pri izrekanju opisnih stavkov (npr. v znanosti), ki so v funkciji čiste objektivnosti; tudi objektivnost je namreč rezultat odločitve subjekta, da se svoji subjektivnosti odpove. Eksistencialna drža torej konstitutivno sooblikuje smisel pomena. Vlogo eksistence pri spoznavanju in izrekanju resnice je prepoznal že Kierkegaard, po katerem temelj resnice ni v skladnosti spoznanja s predmetom spoznanja, ampak v pripravljenosti duha, da stopi na pot spoznavanja resnice. Način eksistiranja – eksistencialni način – omogoči spoznavanje resnice; resnica je najprej tisti »kako« duha, ki spoznanje omogoča. Zato Kierkegaard zapiše: »»Kako« resnice je pravzaprav resnica.« (1958, 24)

»Če je »kako« tega odnosa v resnici, je v resnici tudi individuum, tudi če bi se nanašal na neresnico.« (Kierkegaard 1957, 190) Po Kierkegaardu je skladnost duha s predmetom spoznanja drugotnega pomena; zanj je bistvena začetna odprtost: začetni »kako« duha. To je zlasti pomembno, ko govorimo o Bogu: ker je Bog presežen, je skladnost med spoznanjem in Bogom nedosegljiva; pomembno pa je, da duh tudi do skrivnosti, do presežnega, do paradoksnega zavzame pravo naravnost, pravi »kako«. Že ta naravnost na poseben, eksistencialni način govori o Bogu. Pravi »kako« postavlja duha v resnični odnos do Boga, tudi če o njem ne more povedati ničesar. Negativna teologija je torej lahko resnična v svoji drži do nedojemljive skrivnosti Boga: tu resnica ni v vsebini, v »kaj« izrečenega, ampak v eksistencialnem načinu, v »kako«, ki ga govorec zavzame do neizrekljive skrivnosti. Tu resnica pomeni »resnico delati, resnico živeti – to je: biti resničen« (Torrance 1990, 23). Ker je po Kierkegaardu Bog »absolutna resnica«, resnice ni mogoče zajeti teoretično – mogoče pa je do nje zavzeti pravi, resnični odnos, ki je pričevanje, to, da to resnico živimo in jo »delamo«, tudi če je teoretično ne moremo tematizirati. (Žalec 2014)

Odnos do zla nasilja je analogičen. Tudi o zlu nasilja ni mogoče govoriti, ker je po Girardu »absolutno iracionalna resničnost«. V imperativu »Nikoli več!« pa se kaže drža, ki jo duh zavzame do zla: lik oziroma »kako«, ki ga govorec duh privzema. V njem se kaže drža absolutne odpovedi čaru zla in nasilja. Zlo se predstavlja v obliki čara in iluzije, ki resničnost prikazuje v lažni luči. Človek se torej tu spopada z lažjo, ki človeka sredi njegovega duha zapeljuje, ga ločuje od resnice in ga podreja utvari, da je vreden tekmeča izriniti in stopiti na njegovo mesto.

2. Imperativ »Nikoli več zla nasilja« v luči mimetične teorije

Od formalnega se sedaj selimo k vsebinskemu vidiku imperativa, k »zlu nasilja«, ki ga bomo analizirali z vidika mimetične teorije. Po Girardu dolguje človeštvo svoj izvor in razvoj zmožnosti medsebojnega posnemanja (gr. *mimesis*), to je »mimetizmu«, ki pravi, da človek posnema že po svoji naravi, nezavedno in mehansko. V njem ima izvor človeška kultura v vsem njenem razponu od pozitivnih, ustvarjalnih zmožnosti do negativnih, rušilnih sil.

2.1 Mimetizem, mimetični krog, mimetična kriza

»Mimetična želja je tista, ki nas dela človeške.« (Girard 2004, 9) V svojem bistvu je človek bitje želje, želja pa je posnemovalna – »želja po biti kakor«. Človek posnemovalec pa ima model, katerega posnema: hoče *imeti* to, kar ima model; hoče *biti* to, kar je njegov model. V posnemanju modela napreduje in se razvija; s tem pa tudi sam postopoma postane izziv za svoj model in model začne posnemati svojega posnemovalca. Med posnemovalcem in modelom se tako oblikuje odnos vzajemnosti, recipročnosti: posnemovalec posnema model – model posnema posnemovalca. Ta odnos ju dela vedno bolj podobna, vse dokler ne postaneta dvojnika. Sama sta prepričana, da sta si vedno bolj različna – v resnici pa sta si vedno bolj podobna. Vedno večja podobnost in izginjanje razlik med njima ju delata tekmeča in rivala, to pa vodi v konflikt in v boj za prevlado, ki se začne eksponentno širiti na okolico. Kakor »hitra nalezljivost kuge« – s to metaforo so eksponentno širjenje nasilja opisovali miti – začne nasilje spreminjati skupnost v kaos in končno v »vojno vseh proti vsem«. V takšni nevarnosti samouničenja skupnosti se sproži mehanizem grešnega kozla, ki deluje mehanično, avtomatično in nezavedno. Vloga mehanizma je prenos krivde za kaos, v katerem se skupnost utaplja, na žrtev, ki je v resnici nedolžna; svojo žrtev izbere mehanizem zaradi njenih posebnosti in drugačnosti (npr. tujec, belin, dvojčki, pohabljeni idr.) in jo žrtvuje.

Žrtvovati pomeni, izključiti nekoga iz skupnosti, potisniti nekoga od znotraj ven. Žrtvovanje je dejanje, ki vzpostavlja mejo med notranjostjo in zunanostjo; to je dejanje obnavljanja razlik, ki so se v fazi vedno večjega posnemanja izgubile. Žrtvovanje je torej ustvarjanje razlik, brez katerih skupnost tone v kaos. Nihanje skupnosti med redom, ki temelji na razlikah, in neredom, ki je posledica izgube razlik, Girard imenuje »mimetični krog«. Tisti del kroga, ko je skupnost najgloblje potopljena v kaos, v »vojno vseh proti vsem«, ki ogroža njeno preživetje, imenuje »mimetično krizo«.

2.2 Hiper-mimetizem in človeška narava

Poskušajmo sedaj bolje razumeti naravo mimetičnega kroga, ki v jedru določa človeško kulturo kot takšno in vse druge kulturne fenomene.

2.2.1 Človek kot hipermimetično bitje

Ključ vse Girardove antropologije je prepričanje, ki ga deli z Aristotelom in po katerem je človek hiper-mimetično bitje, to je: bitje, ki je bolj mimetično od drugih

živih bitij. Posnemanje vodi k podobnosti in vzajemnosti, a te vzajemnosti »ljudje ne uspejo zadržati, ker se veliko preveč posnemajo in so si zato vedno bolj in vedno hitreje podobni« (Girard 2007, 55). Tudi Aristotel je menil, da se človek »od drugih živali razlikuje v tem, da je najbolj nagnjen k posnemanju« (*Poetika*, 48 b 6–7). Vsa živa bitja se torej posnemajo; človek pa ni samo mimetično, ampak tudi hipermetično bitje: v svojem posnemanju je nezaustavljiv (Gans 1993). Maščevanje, ki je značilno le za človeka, je posledica tega nezaustavljivega posnemanja: posnemanje vodi v tekmovalnost, v izključevanje in v konflikte; in ko je eden od tekmecev v dvoboju poražen, se svojemu posnemanju in rivalstvu ne odreče, ampak se vanj še globlje zaplete. Ta nezaustavljivi, hipermetični odnos je izvir rušilne maščevalnosti, ki človeške skupnosti nenehno rine na rob samouničenja (Maros 2015).

2.2.2 Želja posnema željo

Prvotni predmet hipermetičnega posnemanja pa niso predmeti, ki jih ima model, ampak želja modela. Usmerjenost mimetične želje k zunanjim predmetom (objektom), ki jih ima tekmeč, je zgolj navidezna; za to zunanjo usmerjenostjo k predmetu se skriva usmerjenost želje k želji svojega modela; želja posnemovalca si v resnici želi željo svojega modela; želja posnema željo. V tem se po Girardu skriva najgloblje gibalno kulturnega razvoja – ta pa je obenem tudi najbolj nevaren generator nasilja. Predmete, ki jih model ima, si posnemovalec želi samo zato, ker pripadajo modelu, katerega željo posnema. (Petkovšek 2015b, 45)

2.2.3 Indiferenciacija

Odnos, ki ga ustvarja mimetična želja med posnemovalcem in modelom, pa vedno bolj prerašča v odnos vzajemnosti, v katerem se razlike izgubljajo. Udeleženca v vzajemnem posnemanju – posnemovalec in model – se ne zavedata vedno večje podobnosti in izgube medsebojnih razlik; prepričana sta – a napačno! –, da ju konfliktnost dela vedno bolj različna. Prav to pa je za skupno življenje usodno; nezmožnost medsebojnega razlikovanja odpira vrata izključevanju, dvoboju, ne nazadnje »vojni vseh proti vsem«.

2.2.4 Dvoboj

Mimetični odnos deluje kot kohezijska, povezovalna sila, omogoča pa tudi medsebojno primerjanje in vzajemnost, ki v okolju vedno manjših medsebojnih razlik – razlike v medsebojnih odnosih delujejo kot zaščita – omogoči vedno večje nasilje. Ta negativni odnos postane celo prevladujoč; bolj kakor medsebojno pozitivno dopolnjevanje je vzajemnost dvoboj, to je: iskanje prevlade. Girard tako prevzema Hobbsovo misel o tem, da je temeljni medčloveški odnos vojna, kakor je mislil tudi Heraklit, ki je zapisal: »Vojna je oče vsemu.« Vojna torej ni izjemno stanje človeka, ampak le prehod temeljnega medčloveškega odnosa, dvoboja, na širšo in višjo raven. Ključni cilj tega odnosa pa je izničenje nasprotnika. (Girard 2007, 107–196)

2.2.5 Utemeljiteni umor

V tej perspektivi postanejo razumljivi najstarejši miti, ki govorijo o bratomorih. V mitih o bratih Kajnu in Abelu ali o Romulu in Remu se kažejo kot najstarejše človeške intuicije o tem, da se je človeška kultura rodila iz umora, ki ga Girard imenuje »utemeljitveni umor«. Intuiciji, izraženi v omenjenih mitih, potrjujeta mimetično teorijo, po kateri je izvor nasilja v vzajemnosti, v rastoči podobnosti torej in v izgubi razlik, ki jo simbolizira odnos med brati. Bratje živijo skupaj, se posnema-jo, postajajo si podobni, s tem pa se izgublajo razlike in meje, ki jih ščitijo drugega pred drugim, pred neposredno, nasilno posnemovalno željo po »biti kakor ...«, ki je izključujoča. Metafora »bratov« v mitih torej govori o indiferenciranosti, o izgubi razlik, ki je po mimetični teoriji izvor mimetične krize in končno umora. Prav umor oziroma žrtvovanje nedolžnega (= mehanizem grešnega kozla) je dejanje, ki vrne skupnosti enodušnost in spravljenost. Mehanizem grešnega kozla spremeni »vojno vseh proti vsem« v »vojno vseh proti enemu«, proti grešnemu kozlu, ki deluje kot odvod nasilja iz skupnosti. Utemeljiteni umor je utemeljitven, ker omogoča skupnosti zaživeti na novo. (Girard 1987, 105–125; 1999, 133–154)

2.2.6 Nastanek simbola in institucije

Lahko si mislimo, da se je nekoč v davnini zgodilo prvo žrtvovanje »grešnega kozla«; bilo je mehansko in nenačrtovano in prvo skupnost je rešilo propada. Zaradi hipermimetičnosti človeka so se mimetične krize – »vojna vseh proti vsem« in nevarnost samouničenja – v zgodovini človeštva nenehno ponavljale. Vsakič znova pa se je v skupnosti mehansko ponovilo žrtvovanje grešnega kozla, ki je skupnost prvič odrešilo samouničenja. Vsaka ponovitev je bila nekakšen spomin na prvo žrtvovanje, na utemeljitveni umor, ki je »vojno vseh proti vsem« preusmeril v enodušno »vojno vseh proti enemu«, proti nedolžni žrtvi. Dejstvo, da arhaični človek v nekem določenem konkretnem žrtvovanju grešnega kozla vidi prvi, »utemeljitveni umor« in njegovo odrešenjsko moč, je po Girardu začetek simbolnega. Obredno žrtvovanje je simbol, ker spominja na »utemeljitveni umor«; tako kaže onkraj samega sebe; pravi pomen žrtvovanja ni realen, ni v njem samem, ampak onstran njega, v utemeljitvenem umoru, na katerega kaže. Takšno simbolno žrtvovanje ima moč, da – kakor prvo žrtvovanje – iz skupnosti izloči nasilje, ki uničuje skupnost. Žrtvovanje grešnega kozla je torej prvi in temeljni simbol, obred grešnega kozla pa prva in temeljna institucija, iz katere se nato razvijejo vse druge (npr. mit, religija, umetnost). (Girard 1987, 99–104)

2.3 Arhaična kultura v očeh Renéja Girarda

Zgoraj naštetih antropoloških stalnic, ki jih je izluščil iz mitov in pripovedi vélikih psiholoških piscev, kakor sta bila Dostojevski in Shakespeare, je Girard najprej uporabil v razlagi arhaične, pred-moderne kulture.

Miti kažejo, da arhaična kultura ni bila linearna, premočrtna, ampak krožna. Arhaična kultura je bila nihanje med redom in neredom, med mirom in nasiljem, med spravo in mimetično krizo. Arhaično kulturo je uokvirjal mit o večnem vrača-

nju. Kako mimetična teorija razloži to kroženje? Človek kot hipermimetično bitje generira maščevanje, ki je izvir vedno večjega nasilja. V trenutku, ko je skupnost v nevarnosti samouničenja, nezavedni mehanizem grešnega kozla izbere nedolžno žrtev in jo kot grešnega kozla, na katerega mehanizem preloži vso krivdo, izloči iz skupnosti. Tako se iz skupnosti izloči nasilje, vanjo pa se vrnete mir in sprava.

Žrtev, ki jo mehansko in nezavedno izbere, mehanizem grešnega kozla najprej *diabolizira*: okrivi jo za zlo. Prenos krivde na nedolžno žrtev poveže druge člane skupnosti, naredi jih enodušne in jih spravi. S tem so oprani krivde. V drugi fazi pa skupnost v žrtvi, ki jo je izločila, prepozna nadčloveško, božansko moč, ki je bila zmožna rešiti skupnost pred samouničenjem. Ta faza je faza *divinizacije*, v kateri skupnost v grešnem kozlu prepozna božanske lastnosti. Diabolizacija in divinizacija sta temeljni okvir, ki arhaični skupnosti omogoča preživetje. Hipermimetična želja, ki človeka konstituira, ga naredi tekmovalno, ustvarjalno bitje; ta ustvarjalnost pa kot stranski proizvod ustvarja nasilje, zmožno uničiti človeštvo. Diabolizacija in divinizacija hipermimetično željo uokvirjata, nadzorujeta in usmerjata: diabolizacija spreminja nedolžnega v grešnega kozla, ki pritegne nase vse nasilje in ga kot odvod odnese iz skupnosti; divinizacija v isti nedolžni žrtvi prepozna božansko moč, ki je zametek moralnega in pravnega reda skupnosti.

Prve institucije temeljijo na prepovedih (fr. *prohibition*), ki so utemeljene na božanstvih, na diviniziranih žrtvah. Arhaična kultura torej temelji *na mehanizmu grešnega kozla*, ki tej kulturi daje okvir in jo varuje pred propadom, *na žrtvovanjskem obredu*, ki je temeljno simbolno dejanje in s tem prvotna institucija, in *na prepovedih*, ki so izpeljane iz božanskega in so temelj drugih institucij. Temeljni prvotni namen teh institucij je bil en sam: zadrževati človeško hipermimetično naravo in omejevati nasilje, ki je njen stranski proizvod in samo v sebi teži k absolutnemu, nebrzdanemu nasilju. Človek torej od samih začetkov nosi v sebi možnost popolnega samouničenja, ki jo poznamo pod imenom »apokalipsa«. Namen institucij je zadrževanje temeljne težnje človeške simbolne narave k vedno več nasilja, k univerzalnemu in absolutnemu nasilju.

2.4 Moderna kultura v očeh Carla von Clausewitz

Moderni človek se od arhaičnega ne razlikuje; oba svojo človeškost dolgujeta hipermimetični želji in njeni ustvarjalnosti, ki človeka dviguje nad živalski svet. Druge pa so okoliščine, v katerih je živel arhaični in v katerih živi moderni človek. Arhaični človek je podrejen institucijam, ki so se v človeški zgodovini razvile iz temeljne institucije grešnega kozla. Moderna kultura pa se je razvila znotraj krščanskih okvirov. Krščanstvo je življenje demitologiziralo; v luči križa se je grešni kozel pokazal kot nedolžna žrtev in mit kot lažna pripoved, ki opravičuje preganjalce, nedolžno žrtev pa lažno prikazuje kot krivo za nastali kaos. S tem ko je demitologizacija zamajala institucijo grešnega kozla, ki je temelj vseh institucij, se je zamajala celotna institucionalna zgradba. Demitologizacija je najprej oslabilo diabolizacijo, ki nedolžno žrtev enodušno prikazuje kot krivo (= linčanje). Tako je svojo moč in funkcijo izgubil tudi mehanizem divinizacije, ki je grešnega kozla transformiral v božanstvo zaradi njegove nadnaravne zmožnosti, da skupnosti vrne

mir in spravo. Božanstva in sveto, ki jih je divinizacija ustvarjala, so skupnosti pri-
našala prepovedi, meje in razlike; to je bil temelj arhaične družbe, iz katerega so
se razvijale druge institucije. Demitologizacija, ki jo je krščanstvo sprožilo, je začela
dvomiti v krivdo grešnega kozla, zato je mehanizem diabolizacije (= prenos krivde
na nedolžno žrtev oziroma diabolizacija) začel propadati. Zato pa je začel propadati
tudi mehanizem divinizacije, ki je grešnega kozla spreminjal v božanstvo. Propad obeh
mehanizmov – diabolizacije in divinizacije – je odprl pot moderni, sekularizirani družbi.
Mejnik, ki je omogočil prehod iz arhaične mitične družbe v moderno sekularno družbo,
je bil po Girardu dogodek križa. Človeka je osvobodil mitičnega sakralnega božanskega
okvira in mu podaril notranjo eksistencialno svobodo. Želja človeka odtlej ni več podre-
jena dvojnemu mehanizmu diabolizacije in divinizacije. V moči eksistencialne svobode
se je človek lahko v moderni družbi dvignil nad prepovedi in institucionalne okvire,
ki so bili v arhaični družbi posledica divinizacije. Novost eksistencialne svobode se je
z vso močjo pokazala v Sartrovem pojmovanju svobode, ki zavrača sleherni zunanji ome-
jitev, najboljšo ilustracijo tega razumevanja pa najdemo v enem od sloganov študentskih
demonstracij iz »maja 68'«: »Prepovedano je prepovedovati!« To pomeni: dovoljeno je
vse – prepovedane so le prepovedi in omejitve. Modernost torej prepoveduje
prepovedi, ki so imele v arhaični kulturi to nalogo, da so človeka varovale pred
pogubno indiferenciacijo. V skladu z eksistencialno svobodo, pridobljeno na križu,
moderna kultura samo sebe razume kot samo-konstituiranje. Moderna kultura
noče, da bi jo konstituirale zunanje prepovedi ali zapovedi; nasprotno, vzpostavlja
se hoče sama iz sebe, svobodno. Toda ko je moderna kultura zavrnila starodavne
prepovedi in institucionalne okvire, sama ni prevzela zadostnega nadzora nad
smrtonosno mimetično željo, ki ga je v arhaični družbi opravljala institucija
grešnega kozla. Temeljna Girardova teza glede moderne kulture je, da je zavrnila
starodavne institucije, ni pa našla pravega mehanizma za nadzor smrtonosne
mimetične želje, ki nosi v sebi težnjo po zaostrovanju k skrajnim oblikam nasilja:
k demoničnemu in k apokaliptičnemu nasilju.

To dramo sodobnega sveta, ki je drama neobvladane in celo nebrzdane svobode,
je po Girardu prvi in najbolje dojel pruski general Carl von Clausewitz (1780–1831)
in jo opredelil v delu *O vojni (Vom Kriege, 1832)*, ki je – tako Girard (2007,
13) – verjetno najboljše teoretično delo o vojni. V čem je pomen tega dela?

Girard verjame, da je bil Clausewitzu dan uvid v samo bistvo vojne, ki je »vzajemno
delovanje, nagnjeno k zaostritvi do skrajnosti« (angl. *reciprocal action tending to
escalate to extremes*). Clausewitzev uvid v bistvo vojne pa po Girardu tudi dobro
kaže pravo naravo *mimesis*, posnemanja. Kakor posnemanje je tudi vojna »vzajemno
delovanje«, izzivanje, v katerem vsaka gesta, vsak gib izzove odgovor na nasprotni
strani, pri nasprotniku. Clausewitz je torej prepoznal povezanost med mikro- in
makroravnjo človeškega delovanja. To, kar je dvoboj med dvema tekmečema na
mikroravnji, je vojna na makroravnji. Nasilje, ki ga ustvarja dvoboj med dvema
individualnima tekmečema, je po svoji naravi enako kakor vojno nasilje med
različnimi državami; nasilji se razlikujeta le po obsegu. V obeh zgledih je izvor
nasilja vzajemno posnemanje, ki uničuje razlike in s tem red in omogoča vedno

večje izključevanje in nasilje. Vojna je torej dvoboj na najširši ravni – v samem bistvu pa eno in drugo nasilje teži k več nasilja, k absolutnemu nasilju. Ta zakon je zapisan najgloblje v človeško naravo. Clausewitz ga je poimenoval »elementarni naravni zakon« (Clausewitz 2009, knj. 3,16).

Clausewitz je prvi uvidel, da so začele z modernostjo institucije slabeti; s tem je začel popuščati jez, ki si ga je človeštvo ustvarilo kot obrambo pred težnjo nasilja k absolutnemu nasilju. Clausewitzovo intuicijo, da je v bistvu vsakega »vzajemnega nasilja« (angl. *reciprocal violence*) »težnja po zaostrovanju do skrajnosti« (angl. *tendency to escalation to extremes*), imenuje Girard »apokaliptična formula« (2007, 15). Moderni svet je ostal brez obrambe pred nevarnostjo apokaliptičnega, popolnega samouničenja. V tem smislu je bil Clausewitz prerok modernosti. Razumel je, da že najbolj osnovna medčloveška razmerja nosijo v sebi možnost absolutne, popolne, neusmiljene vojne, ki jo je imenoval »absolutno iracionalna realnost« (14).

Izraz »absolutno iracionalna realnost« hoče reči, da vojna kot takšna teži k popolnemu iztrebljenju in uničenju nasprotnika. Vojna, ki svoja temeljna pravila črpa iz »vzajemnega posnemanja«, nosi v sebi silovit potencial uničevanja, ki prevlada nad politiko in nad razumom. V svojem bistvu je vojna ničenje drugega in drugačnosti; politika in razum sta v resnici podrejena zakonu vojne. Absolutnost vojne se kaže v njeni nameri, ki je popolno uničenje sovražnikove borbene moči. Vojna je skrajni izraz uničevalnega nasilja v človeku. Mir je torej v protislovju s človeško naravo: kakor ne moreta biti eden ob drugem ogenj in voda, tako ni miru med posnemovalcem in njegovim modelom (Clausewitz 2000, knj. 3,16).

V jedru vseh človeških razmerij je posnemanje, v jedru posnemanja pa je dvoboj, ki je mikrovojna. In ker je makrovojna možna, je tudi nujna. Izvirni status človeške narave na vseh ravneh je torej vojna in ne mir. Elementarno, najbolj temeljno človeško razmerje je posnemanje in zato že mikrovojna. Clausewitz verjame, da se je človeštvo rodilo iz vojne. Z Napoleonom pa začenja najbolj notranja silnica vzajemnosti, ki je težnja k zaostrovanju do skrajnosti, dobivati realne možnosti. Mikrovojna, ki določa primarna razmerja med ljudmi, se začne širiti v makrovojno, makrovojna pa postaja močnejša od vseh meja in jezov. Ta možnost je bistvo modernosti. V Napoleonu, v katerem je Hegel videl spravo nasprotij, gleda Clausewitz prav nasprotno: začetek propada Evrope, »vojno, ki kliče po vojni« (Girard 2007, 39).

Absolutna vojna, ki se je dotlej kazala le kot čista oblika, kot ideja, kot abstraktni pojem, kot logična nujnost, dobi z Napoleonom možnost, da postane zgodovinska resničnost. Forma čistega zla, ki sama po sebi teži k uresničenju, sedaj to možnost uresničenja tudi dobi. Zgodovinske okoliščine so postale zanjo sprejemljive. Napoleon je zamajal tradicionalne institucionalne okvire, katerih namen je bil zadrževanje absolutne vojne; usodno je zamajal prav institucijo vojne, katere prvotna funkcija ni bila promocija vojne, ampak zadrževanje nasilja in njegove težnje k skrajnostim – kakor je bila to tudi funkcija institucije grešnega kozla. Clausewitz je dojel, da ima Napoleon osrednjo vlogo v genezi modernosti, ki je uveljavitev neomejene človekove svobode. Napoleona je razumel, ker ga je sam stra-

stno, hipermimetično posnemal do te mere, da je v Napoleonu videl »boga vojnec« (176). Tudi za Clausewitza je bila vojna religija, strast. Takšna hipermimetična napetost je določala odnose med Prusijo in Francijo. Posledica te napetosti je bil začetek razpada vojne kot institucije. Clausewitz je dojel, da sta tekmovalnost in rivalstvo dosegla tisto ključno fazo, ko lahko tudi najmanjši politični vzgib sproži dogodke, ki bodo neizmerno preseglji pomen svojega vzroka in bodo imeli za posledico nesorazmerno uničenje.

Bistvo modernega sveta je torej nezmožnost, obdržati pod nadzorom nasilje, ki so ga v arhaičnih kulturah zadrževale v ta namen ustvarjene institucije – med njimi institucija vojne. V arhaični kulturi je bilo nasilje podrejeno krožnemu toku diabolizacije in divinizacije; nasilje je bilo rušilno, a tudi ustvarjalno; »vojno vseh proti vsem«, ki jo je ustvarilo, je z diabolizacijo nedolžne žrtve usmerilo v »vojno vseh proti enemu«, nato pa je nedolžno žrtev diviniziralo. Nasilje je torej krožno sledilo vnaprej pripravljenim potem. Teh poti v moderni kulturi ni več; nasilje ne deluje več krožno kot diabolizacija in kot divinizacija; deluje le še premočrtno kot nasilje, ki kliče k vedno več nasilja, k zaostrovanju do skrajnosti. Nasilje je tu dobro le še za nasilje.

Moderno kulturo torej vodi zakon zaostrovanja in eskalacije: ker se bojim nasprotnika, ga moram prehiteti; in ker se nasprotnik boji mene, me hoče prehiteti, da ga ne bi prehitel jaz; in ker se bojim, da me hoče nasprotnik prehiteti, da ne bi jaz prehitel njega, ga moram prehiteti ... Začarani krog zaostrovanja do skrajnosti, v katerega je ujeta mimetična želja, je temeljni zakon modernosti. Meje, ki so jih zaostrovanju postavljale arhaične in tradicionalne prepovedi in institucije, so pustile in omogočile zaostrovanje. Zdi se, da za mehanizem grešnega kozla, s katerim je arhaična kultura? zaostrovanje zaustavljala, moderni sekularizirani svet ne najde nadomestnih načinov in sredstev.

2.5 Demonično in apokaliptično nasilje

Človek nosi možnost nasilja v samem svojem bistvu, v hiper-mimetični želji, ki ga je naredila človeka in ga dvignila nad živalski svet. To nasilje visi nad njim z grožnjo samouničenja kot Damoklejev meč. Bistvo moderne demitologizirane kulture pa je, da je odpravila mehanizem, s katerim je mimetična želja težnjo nasilja k absolutnemu nasilju nenehno nevtralizirala in preusmerjala v spravo. Bistvo problema sodobne kulture je torej v formi duha; forma modernega duha te preusmeritve in transformacije ni več zmožna opraviti. S tem odpira vrata dvema skrajnim oblikama nasilja, demoničnemu in apokaliptičnemu nasilju.

2.5.1 Demonično nasilje

Demonično nasilje razkriva ne-človeka v človeku, zato ga ni mogoče razložiti z antropološkega vidika. Intenzivnost njegovega delovanja – ta sega globlje od zmožnosti človeka – je mogoče osvetliti šele v teološki, metafizični perspektivi, ki govori o poslednjih, nad-antropoloških resničnostih, katerim je človeška zgodovina podrejena. To skrivnostno, človeku nedoumljivo obliko skrajnega zla so avtorji, kakor je

Primo Levi, Emmanuel Lévinas ali Alexander Wat, opisali kot vdor demoničnega in diaboličnega v človeško zgodovino (Levi 1987; Lévinas 1976; Wat 1988; McGinn 1994). Demonično nasilje kaže, da ima zlo, ki ga Girard na antropološki ravni razlaga kot posledico vzajemnega posnemanja, globlje, metafizične in teološke korenine. Razlaga zla z antropološkega mimetičnega vidika torej ni dokončna.

2.5.2 Apokaliptično nasilje

Apokaliptično nasilje je skrajno po svojem obsegu: človeštvu grozi s samo-uničenjem. Ta vrsta nasilja arhaični kulturi ne grozi, saj nima vizije prihodnosti, ampak čas razume krožno, kot nenehno vračanje k začetkom. Zato najdemo apokaliptične napovedi zlasti v bibličnih in teoloških besedilih, ki na zgodovino gledajo v eshatološki perspektivi; apokaliptično nasilje so napovedovali tudi nekateri duhovno-psihološki pisci iz 19. stoletja. Genocidi in holokavst, ki jih je prineslo 20. stoletje, dajejo misliti o resničnosti apokaliptičnih napovedi. Kažejo namreč, da nasilje lahko doseže nečloveške oblike tudi po obsegu, ne samo po globini in po intenzivnosti. Genocid ne nosi v sebi nobenih varovalk, ki bi nasilju preprečevale širitev do tiste stopnje, ko bi človeštvo uničilo samo sebe. S psihološkega vidika je Dostojevski (2005, III, 6) to grožnjo opisal kot »strašno svobodo«, ki je zmožna največjih strahot in je ni mogoče obvladati z zakoni – in če je to tako, se Dostojevski (1961, 234) sprašuje, zakaj ne bi mogel »moriti brez meja« – torej: do zadnjih meja človeškega rodu.

3. Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči klica »Ecce homo!«

Moralno-zgodovinski imperativ »Nikoli več zla nasilja!« smo analizirali z njegovega formalnega in materialnega vidika, prvega v luči teorije govornih dejanj in drugega v luči mimetične teorije.

Teorija govornih dejanj kaže na povezanost med izrečenim in eksistencialnimi držami. Imperativ »Nikoli več!« sodi med tiste stavke, ki eksistenco celostno vključujejo, obvezujejo in določajo. Ilokucijska sila imperativa ima moč preoblikovanja eksistence. Ilokucijska sila govornih dejanj kaže, da jezik ni sredstvo, ki bi ga govoriec samovoljno uporabljal, ampak deluje ontološko samostojno in ima zato svoje zahtevke do uporabnika. Jezik ima moč, da človeka oblikuje v njegovih eksistencialnih držah in življenjskih oblikah. Nespoštovanje zahtev, ki jih nosijo v sebi ilokucijske sile, ima za posledico eksistencialno zmedo. Ta zmeda se kaže kot neskladnost med teorijo in prakso, med izrečeno besedo in načinom življenja, ko »človek eno govori, drugo pa živi«. Reči »Nikoli več zla nasilja!«, nato pa »zlo« delati, ne razodeva šibkosti jezika, ampak šibkost eksistence; tu ne tava jezik, ampak eksistenca. V svoji šibkosti eksistenca ne živi tistega, kar se v jeziku kaže kot eksistencialna norma in smisel.

Teorija govornih dejanj uči, da se v govornih dejanjih izražata eksistenca in njena logika, obenem pa poudarja, da govorna dejanja eksistenco tudi obliku-

jejo, preoblikujejo, usmerjajo in ji razodevajo smisel. Govorec se torej vključuje v svoja govorna dejanja; če parafraziramo Heideggerja, lahko rečemo, da so »govorna dejanja hiša eksistence«. Zato govornih dejanj ni mogoče ločiti od eksistence: opis nekega dogodka, na primer, predpostavlja, da je govorec resnicoljuben; nasprotno pa je opis dogodka iz ust lažnivca nekaj nesmiselnega, neverodostojnega in v nasprotju s tem, kar je namen opisa. Najmanj, kar je treba reči, je to, da se v ilokucijski sili stavkov kaže neka določena logika eksistence.

Imperativ »Nikoli več!« izhaja iz materialne narave predmeta, ki je zlo nasilja. Ob dejstvu, da mimetično nasilje v moderni kulturi ni podrejeno omejitvam, kakor jim je bilo v arhaičnem času, in da zato grozi z zaostritvijo do skrajnosti, je imperativ »Nikoli več!« tista eksistencialna drža, ki more v razmerju do nasilja edina nadomestiti arhaični mehanizem grešnega kozla. Moderni človek mora sebe konstituirati tudi v etično bitje; iznajti mora novo logiko, ki ji bo mimetična želja sledila. Te logike pa ne bo brez resnicoljubnosti, ponižnosti in odpuščanja.

3.1 Resnicoljubnost: resnica kot nedolžnost

Temeljni kamen imperativa »Nikoli več!« je resnicoljubnost. Preizkušnja resnicoljubnosti je, da močnejši vidi šibkejšega v njegovi nedolžnosti. V tem se kaže, da se močnejši odpoveduje svoji moči v prid resnice. To je jasno videl Pascal. Zgodovina je po Pascalu boj na najgloblji, metafizični ravni, boj med nasiljem in resnico: samo resnica vodi iz nasilja; nasprotno pa laž nasilje skriva, brani in upravičuje. (Pascal 1963, 429; Girard 2007, 7) Solženicin (1974) je Pascalovo povezovalo med lažjo in nasiljem potrdil in zapisal, da je laž zavetje nasilja. Nasilje se torej skriva v laž in ustvarja lažne pripovedi, kakor je bil to z zgodovinskega vidika najprej mit. Po Girardu je funkcija mita, prikrivati resnico o nedolžnosti žrtev; mit ustvarja utvaro, iluzijo, to je: laž, da je nedolžni kriv in krivec nedolžen. Arhaična družba temelji na tej iluziji. Povezanost in stabilnost arhaičnih družb temeljita na enodušnosti, ki jo ustvarja linčanje (= prenos krivde na nedolžno žrtev). Žrtvovanje je izključevanje nemočnih, obrobni ali tujcev. Po istem modelu delujejo institucije, ki so nastale iz žrtvovanjskega obreda kot prve institucije. Institucije povezujejo in vključujejo, ker istočasno izključujejo in z izključevanjem ustvarjajo mejo med notranjimi in zunanji.

Temu bloku iluzije in mita, ki oklepa arhaično kulturo, stoji nasproti resnica, ki demitologizira in mite razkraja. Globlje od razuma pa demitologizira križ. Križ je po Girardu radikalen protest proti najbolj sprevrženi laži, ki nedolžnega naredi krivega, da upraviči žrtvovanje. Ni vsaka laž enako globoka; najgloblja je laž, ki najvišje človeške vrednote sprevrže v njihovo nasprotje, ko – na primer – nedolžnega naredi za krivega. V tej radikalni zmožnosti, seči v te globine in grešnega kozla razglasiti za nedolžnega, je odrešenjska moč križa. Križ »preganja zlobo, izmiva krivdo, vrača grešnim nedolžnost ...« (*Rimski misal*, Velikonočna hvalnica). Bistvo križa je, da je odvzel laži prvenstvo, ki ga je imela laž v mitu, in s tem odrešil človeka. (Matjaž 2015)

Zato na križu izključeni, žrtvovani, zavrženi, ubogi in nemočni zasije v siju nedolžnosti. Po svojem bistvu je resnica lahko samo neomadeževanost, nedolžnost, čistost, ki ne potvarja. Križ tistemu, ki mu je bila beseda odvzeta, vrača besedo; nevidnega dela vidnega; nedolžnost postavlja v sredino človeške zgodovine. S tem je križ nasilnemu in krivičnemu mehanizmu grešnega kozla odvzel moč, razkrinkal je mit v njegovi laži in osvobodil človeka.

3.2 Ponižnost: resnica kot sočutje

Ponižnost je drugi eksistencialni pogoj, ki ga predpostavlja imperativ »Nikoli več zla nasilja!«. Nasilje generira neresnico, laž in iluzijo. Resnica pa ne deluje nasilno, slepo, brez posluha, ampak nenasilno, »nemočno«, sočutno, tako, da ne potvarja in da ne sprevača. Resnica daje videti in daje slišati, »česar oko ni videlo in uho ni slišalo« (1 Kor 2,9). Zato je radikalne resnice zmožen le duh, ki živi iz ponižnosti.

Ponižnost je srednjeveška krščanska filozofija slavila kot temeljno filozofsko krepost, ki jo je uresničevala božja Mati Marija, »filozofija kristjanov« (*Christianorum philosophia*, Gennadius Scholarius, v: Coreth idr. 1987, 32; Petkovšek 2014, 343–344; Štrukelj 2014). Tudi Mojster Eckhart (1993, 341 [Predigt 30, Praedica verbum]) je v ponižnosti prepoznal temelj filozofije. Duh ponižnosti je duh izročnosti, ki ga je Eckhart opisal z znano besedo *Gelassenheit* (= prepustitev ali izročitev, kakor se to kaže v besedah iz Gospodove molitve: Zgodi se tvoja volja!). Po Eckhartu povzema »izročnost« evangeljskega duha, ki se je v najbolj vzvišeni obliki razodel na križu. Resnica, dojeta v duhu ponižnosti in izročnosti, se dotika najglobljih skrivnosti. V tem – v sočutju – je moč evangelija; evangelij je sočutje. Evangelij ni slep za to, kar je nemočno, obrobno in nepopolno. Nasprotno, v duhu ponižnosti omogoči evangelij tudi najšibkejšemu, da vstopi v svetlobo resnice; svetloba evangelija naredi vidne tudi najbolj edinstvene, najbolj skrivnostne, najbolj notranje resnice o človeku. Svetloba evangelija razkriva človeka v njegovi najgloblji resnici in kliče: *Ecce homo! – Glej, človek!* Ponižnost resnici omogoči, da ne ostane teorija, ampak da se človeku približa kot sočutje in v njem prepozna bližnjega.

3.3 Oduščanje: resnica kot nova možnost

Pojdimo k bistvenemu! V luči ponižnosti Jezus ni spoznaval le empiričnih dejstev ali teoretičnih zakonitosti, v katerih se kaže svet, ampak je videl onstran sveta, v notranjost ljudi, v srca svojih preganjalcev, na področje eksistencialnih resnic, ki niso resnice o tem, kar je, ampak resnice o zgrešenih možnostih, predvsem pa resnice o novih možnostih. V luči svojega videnja je Jezus Očeta prosil oduščanja za svoje preganjalce.

Oduščanje je bistvo evangeljske racionalnosti, to je: evangeljske rabe razuma, ki človeka osvobaja od maščevanja. Kakor smo že omenili, je maščevanje mehanizem, ki ima za posledico eksponentno rast nasilja; maščevanje človeku narekuje, da nasilje vrača z večjim nasiljem. Zgodovina človeštva je zato zgodovina nasilja, ki se nevarno približuje demoničnemu in apokaliptičnemu nasilju. To dejstvo

je Clausewitz pravilno zajel v svoji intuiciji, po kateri je nasilje v svojem bistvu težnja k zaostritvi nasilja do skrajnosti. V tej »naravni« perspektivi je apokalipsa edini logični cilj zgodovine nasilja.

Evangeljska racionalnost pa je drugačna. V duhu evangelija kristjan na nasilje ne odgovarja z nasiljem, ampak z resnico, ki išče nedolžnost, nesprevrženost. Resnica se proti nasilju ne bori z nasiljem, ampak s tem, da nasilju ne ustvarja podlage, ki je laž. Resnica hoče ostati neomadeževana, nedolžna, zato je neuničljiva. Omenili smo že, da sočutje resnico pogloblja; sočutje resnico dojema v njeni edinstvenosti. A krščanska raba razuma se ne zaustavi pri sočutju. Za lažmi in nasilnimi dejanji preganjalcev, ki so Jezusa po krivici pribili na križ, je Jezus videl njihova srca, njihovo bedo in nemoč. V tem pogledu se kaže bistveni preobrat, značilen za krščansko racionalnost. Jezus svojih preganjalcev ne gleda z vidika njihovih dejanj niti samo skozi prizmo sočutja, ampak v duhu odpuščanja, ki prihaja od Boga, pri katerem ni nič nemogoče (Lk 3,37). V središču Jezusovega pogleda je spoznanje, ki ga je ubesedil Paul Ricœur (2004, 493): »Ti veljaš več od tvojih dejanj.« Z drugimi besedami: kamen groba človeka ne more zadržati. V tem je zajeta vsebina evangeljskega klika: »*Ecce homo!*« Evangeljska racionalnost ne meri človeka po njegovih preteklih dejanjih, ampak po njegovih možnostih, ki so pred njim; na človeka gleda v luči Boga, pri katerem ni nič nemogoče in je zato rezervoar možnosti; pri njem je tudi nemogoče mogoče; v tej luči šele se je možno radikalno ločiti od preteklosti in od maščevanja, ki je vračanje v preteklost. Evangeljska racionalnost ne zapira, ampak odpira; ne sodi, ampak odpušča – s tem pa prinaša upanje; evangeljska racionalnost je vstajenjska. (Osredkar 2012, 189–192)

Klic »Glej, človek!« po eni strani kaže usodo človeka, ki je rezultanta konfliktov, nasilja, sovraštva in smrti. Isti klic pa gre onstran te usode. Logika, ki ta klic oživlja, je logika upanja, da pri Bogu ni nič nemogoče; je logika čudeža, ki mrtve obuja, slepim daje videti, gluhim slišati, pohabljenim hoditi. V tej luči je Jezus gledal svoje preganjalce. Ni jih gledal v luči zunanjih dejstev niti v luči njihovih notranjih čustev, ampak v luči Boga, ki je resnica v njenem izviru. Najvišja resnica o vsakem človeku ni zapisana v njegovih dejanjih ali čutenjih – ta dejanja in čutenja ne dosega najvišje ravni resnice! –, ampak v Bogu, ki je resnica sama v sebi in je zadnja Beseda o vsakem posamič – beseda Boga pa je vsaka čudež – v bistvu resnice o vsakem od nas je torej čudež – in v tem čudežu človek živi. Bolj kakor to, kar je po svojih preteklih in sedanjih dejanjih, je človek to, kar je v svojih možnostih, med katerimi tudi nemogoče ni nemogoče. Jezusova opredelitev človeka bi bila »čudež«.

Moralno-zgodovinski imperativ »Nikoli več zla nasilja!« je z naravne perspektive, ki jo je najgloblje dojel general Clausewitz, nekaj nemogočega; s teološke perspektive – v luči dogodka križa, ki kliče »Glej, človek!« – pa se tudi to nemogoče kaže kot nekaj mogočega; kaže se kot zaveza, ki ni nemogoča.

4. Za sklep

Analiza moralno-zgodovinskega imperativa »Nikoli več zla nasilja!« je pokazala, da imperativ predpostavlja popolno samovključenost govorca v izrečeno. Govorec izreka imperativ smiselno le, če vzame imperativ nase v vsej polnosti kot svoj eksistencialni način. Med imperativom in govorcem tu ni razlike: v imperativu se kaže eksistenca govorca samega. Prvi naslovnik imperativa je govorec sam; od njega ne zahteva nič manj kakor to, da ga prevede v *eksistencialni način*. V tem je smisel in namen imperativa. Vsak izrečen stavek nosi v sebi ilokucijsko silo, ki je moč spreminjanja in ustvarjanja. Ilokucijska sila prevaja govorca, ki imperativ izreka, v to, kar izreka: »Nikoli več zla nasilja!« Imperativ je avto-referenčen (fr. *auto-diction*); to pomeni, da nosi vso moč argumenta v sebi – nasprotnega si ni mogoče misliti. Narava pojma »zlo nasilja« nosi v sebi težnjo k absolutnemu, demoničnemu in apokaliptičnemu nasilju, zato lahko človek (= eksistenca) do njega zavzame samo držo, ki se kaže v ilokuciji: »Nikoli več!« Imperativ je torej odgovor na naravo, ki ji je človek podrejen; ta narava je mimetična in teži k zaostrovanju nasilja do demoničnih in apokaliptičnih oblik zla. Nagnjenost k mimetičnemu nasilju, ki jo človek nosi v svojem bistvu, je možna, torej: ni nemogoča. Ker pa nasilje deluje po načelu izsiljevanja, ni mogoče, da se to mogoče ne bi uresničilo. Zlo nasilja je tako možnost, ki se ji ni mogoče izogniti. Širi se namreč s čarom, z lažjo in z zapeljevanjem, ki se kažejo kot čudovita in najbolj racionalna izbira. Temu zakonu sledi mimetizem (= mimetična želja), ki mu je zavezana človekova narava. Skušnjava torej človeka latentno usmerja k demoničnemu in apokaliptičnemu.

»Nikoli več zla nasilja!« je torej formula, ki človeka usmerja k preseganju mimetizma, njegovih čarov in iluzij, po katerih skozi zgodovino človeštva potuje zlo. Na križu je Križani pokazal, da je imperativ uresničljiv samo znotraj širšega pogleda »Glej, človek!«. Ta pogled zajema človeka v vsem njegovem razponu, od neprepoznavne zmaličenosti Kristusovega telesa, ki je posledica nečloveškega nasilja, do poveličanega Kristusovega telesa, čudežnega dela božje besede, ki vse ustvarja novo. Ta pogled je rezultanta resnicoljubnosti, ponižnosti in odpuščenja; v njej se povezujeta človeško in božje. Jezus ni odpuščal sam, ampak je odpuščanja za svoje preganjalce prosil Očeta v nebesih. Prispevek Boga je tu ključen: človeka čudežno odvezuje od preteklosti, v tem pa se odpira možnost nove racionalnosti (Girard 2007, 64; Klun 2013, 501), ki iz človeka dela novega človeka.

Reference

- Clausewitz, Karl von.** 2000 [1832]. *Vom Kriege*. München: Cormoran.
- Coreth, Emerich, Walter M. Neidl in Georg Pfligersdorffer, ur.** 1987. *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Zv. 1, Neue Ansätze im 19. Jahrhundert. Gradec: Styria.
- Dostoevsky, Fyodor Michailovitch.** 1961. *Letters of Fyodor Michailovitch Dostoevsky to his Family and Friends*. New York: Horizon Press.
- — —. 2005. *The Possessed*. New York, NY: Barnes & Noble Classics.
- Eckhart, Meister.** 1993. *Werke*. Zv. 1, *Predigten*. Niklaus Largier, ur. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.

- Gans, Eric Lawrence.** 1993. *Originary Thinking: Elements of Generative Anthropology*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Girard, René, Pierpaolo Antonello in João Cezar de Castro Rocha.** 2004. *Les origines de la culture*. Pariz: Desclée de Brouwer.
- Girard, René.** 1987. *Things hidden since the foundation of the world*. Stanford: Stanford University Press.
- . 1999. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Pariz: Grasset.
- . 2007. *Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre*. Pariz: Carnets nord.
- Kierkegaard, Sören.** 1957. *Gesammelte Werke*. Oddelek 16, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Del 1. Düsseldorf: Diederichs.
- . 1958. *Gesammelte Werke*. Oddelek 16, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Del 2. Düsseldorf: Diederichs.
- Klun, Branko.** 2013. Razum v odnosu do vere: podpora in izziv. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 4:495–505.
- . 2014. Krščanstvo pred izzivom ideologije in idolatrije. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:191–200.
- Ladrière, Jean.** 1984. *L'articulation du sens*. Zv. 2: *Les langages de la foi*. Cogitatio fidei 125. Pariz: Cerf.
- . 1997. *L'éthique dans l'univers de la rationalité*. Namur: Artel; Québec: Fides.
- Levi, Primo.** 1987. *Si c'est un homme*. Pariz: Julliard.
- Lévinas, Emmanuel.** 1976. *Difficile liberté*. Pariz: Albin Michel.
- Maros, Zorica.** 2015. Od maščevalnosti vojne do maščevanja: (ne)možnost odpuščenja. *Bogoslovni vestnik* 75:51–64.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2015. Pavlova »beseda o križu« v 1 Kor 1–2 kot izziv krščanske hermenevtike in etike. *Bogoslovni vestnik* 75:65–78.
- McGinn, Bernard.** 1994. *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*. San Francisco: Harpersanfrancisco.
- Osredkar, Mari Jože.** 2012. *Forgiveness Allows a New Creation*. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Reconciliation: the Way of Healing and Growth*, 189–195. Zürich: Lit.
- . 2014. Jan Assmann: monoteizem in nasilje. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:271–280.
- Pascal, Blaise.** 1963. *Les provinciales*. V: *Œuvres complètes*, 371–470. Pariz: Seuil.
- . 1963. *Œuvres complètes*. Pariz: Seuil.
- Petkovšek, Robert.** 2015a. Demonično nasilje, laž in resnica. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:233–251.
- . 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.
- . 2015b. Suicide and genocide in the light of Girard's mimetic theory. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Understanding genocide and suicide*, 45–52. Dunaj: Lit.
- Ricoeur, Paul.** 2004. *Memory, history, forgetting*. Chicago: University of Chicago Press.
- Searle, John R., in Daniel Vanderveken.** 1985. *Foundations of illocutionary logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Solzhenitsyn, Alexander.** 1974. Live Not By Lies. *The Washington Post*, 18. 2, A26. <http://www.columbia.edu/cu/augustine/arch/solzhenitsyn/livenotbylies.html> (pridobljeno 28. 1. 2015).
- Štrukelj, Anton.** 2014. Die marianische Bereitschaft. *Bogoslovni vestnik* 74:661–670.
- Torrance, Thomas Forsyth.** 1990. *Science théologique*. Pariz: PUF.
- Wat, Aleksander.** 1988. *My Century*. Berkeley: University of California Press.
- Wittgenstein, Ludwig.** 2001 [1953]. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Žalec, Bojan.** 2014. Ljubezen kot enost mnogoterega: kierkegaardovski pogled. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:201–214.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
Bogoslovni vestnik 75 (2015) 4, 681—689
 UDK: 27-46-555
 Besedilo prejeto: 11/2015; sprejeto: 12/2015

Rafko Valenčič

Priprava na zakon v pripravljajalnih besedilih na škofovski sinodi (2014–2015)

Povzetek: Priprava na zakon je pomembna pastoralna dejavnost v korist zakona in družine, ki sta med prvimi pastoralnimi nalogami današnje Cerkve. To potrjuje tudi izredna in redna škofovska sinoda, ki sta zasedali v Rimu v letu 2014 in v letu 2015. Sklepno poročilo redne škofovske sinode (*Relatio finalis*), ki ga mora papež Frančišek še dopolniti in potrditi, izrecno govori o značilnostih priprave na zakon. Te značilnosti so: priprava je pot vere; obsegati mora različne razsežnosti zakonskega in družinskega življenja, ki so predstavljene po stopnjah v daljni, v bližnji in v neposredni pripravi; pri njej sodelujejo različni dejavniki, kakor so družina, cerkveno občestvo in usposobljeno osebje za posamezna področja človeškega življenja, ki mladino, zaročence in mlade družine spremljajo pri njihovem zorenju, pri odločitvi za zakon in pri odgovornem osebnem, družinskem in družbenem življenju. Razprava želi mladim, ki se pripravljajo za zakonsko in družinsko življenje, in vsem sodelujočim v tem procesu posredovati smernice cerkvenega učiteljstva za uspešno delo in za nenehno evalvacijo vsebin in metod te pastoralne dejavnosti.

Ključne besede: izredna in redna škofovska sinoda (2014–2015), priprava na zakon, pot vere, stopnje priprave, dejavniki v pripravi, evalvacija vsebin in metod

Abstract: **Marriage Preparation in the Documents of the Synod of Bishops on the Family 2014–2015**

Marriage preparation is an important pastoral activity for the benefit of marriage and family, both of which are among primary objects of pastoral concern of the Church today. This concern is borne out by the extraordinary and ordinary assembly of the Synod of Bishops that took place in Rome in 2014 and 2015. The Final Report of the Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops (*Relatio finalis*) that was presented to Pope Francis explicitly outlines the key characteristics of marriage preparation. Preparation is the path of faith; it must comprise different dimensions of marital and family life, which are presented stepwise in remote, proximate, and immediate preparation. It involves various actors, such as family, parish community, and people trained in various aspects of human life; all of them follow the young, engaged couples, and young families through their growth, maturation, decision for marriage, and responsible living at the personal, family and societal level. This article wishes to present to the young people who are preparing for married and family life and

to all involved in the process of preparation the directions of the Magisterium of the Church for successful work and continuous evaluation of the contents and methods of this pastoral activity.

Key words: Extraordinary and ordinary Synod of Bishops (2014–2015), marriage preparation, path of faith, steps in preparation, factors in preparation, evaluation of contents and methods

V pastoralni skrbi za družino ima priprava na zakon pomembno mesto; dotaknili sta se je tako izredna kakor redna škofovska sinoda (Sinodalno poročilo; *Instrumentum laboris* – [Delovno gradivo]; Relazione finale dei vescovi [Sklepno poročilo]). Sklepno poročilo nima narave dokončnega dokumenta. To bo postalo, ko ga bo papež Frančišek dopolnil in potrdil. Zaradi pomembnosti vprašanja lahko pričakujemo, da bo to storil v kratkem in da bo na voljo tudi v slovenskem prevodu in izdaji.

V članku obravnavamo vprašanje z vidika evalvacije programov priprave na zakon (stanja in dopolnjevanja), kakor se izvajajo v pastoralni praksi v vesoljni Cerkvi in v krajevnih Cerkvah. Kar zadeva Cerkev na Slovenskem, navajamo navodila Sklepnega dokumenta plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem *Izberi življenje* (PZCS 2002, 260), ki pripravo in nadgradnjo priprave na zakon opiše takole: »Priprava na zakon je pot vere, ki se ne konča s poroko, temveč se nadaljuje z življenjem v zakonu in družini. Priprava na zakon mora imeti razsežnosti oznanjevanja, bogoslužja in služenja v katehumenatskem vzorcu. Medškofijski odbor za družino bo oblikoval, spremljal, usklajeval in preverjal programe in oblike priprave na zakon ... K tej dejavnosti moramo pritegniti strokovnjake z različnih področij: vzgoje, psihologije, sociologije, prava, medicine in teologije ter verne zakonce.«

Osrednje misli so izražene v povzetku: 1. priprava na zakon je pot vere, 2. vključuje trojno poslanstvo Cerkve – oznanjevanje, bogoslužje in služenje, 3. upošteva zemeljske danosti in razsežnosti zakonskega/družinskega življenja, 4. zanjo so odgovorni različni dejavniki.

Tako govorijo pripravljalna sinodalna besedila in dokument krajevne Cerkve. Kaj pa praksa? Članek povzema nekaj značilnosti priprave na zakon, kakor jih predstavljajo navedena besedila izredne in redne škofovske sinode, in primerjave z obstoječo pripravo v Cerkvi na Slovenskem.

1. Značilnosti priprave na zakon

Instrumentum laboris (IL 2015) izčrpnjeje obravnava pripravo na zakon v členih 84–97, *Relatio finalis* (RF 2015) pa v členih 253–255. V njih poleg narave in pomena priprave in njenih vsebinah govori tudi o njenih nosilcih in metodah.

a) *Priprava na zakon kot pot vere* – Zakon je predstavljen kot »poklicanost«, ki jo mora mlad človek sprejeti kot »pripravo na poti vere« in ne zgolj kot »kulturno

izročilo ali družbeno ali pravno zahtevo«, kakor pričuje ljudska miselnost (SP 2015, 36; IL 2015, 84; RF 57). Priprava mora biti integralni del »redne pastorale«; vanjo je vključena kot njen sestavni del (IL 84–85). Poklicanost je mogoče prepoznati v molitvi, ki je dialog z Bogom, v premisleku in v posvetovanju z drugimi v krogu krščanskega občestva, to pa mladega človeka vodi k osebni in zreli presoji poklicanosti in odločitvi. To omogočajo stopnje priprave: daljna, bližnja in neposredna priprava, ki jih podrobneje obravnava apostolsko pismo *O družini* (FC, 66). Mladino je treba na to opozoriti že v puberteti, predvsem pa jim omogočiti takšno pripravo, na primer pri vzgoji in s pogovorom v družini, na mladinskih srečanjih in na duhovnih vajah, pri spovedi in ob duhovnem vodstvu (spremljanju), z branjem ustrezne literature, zlasti Svetega pisma ipd. To je danes še bolj potrebno, ker se v družbi širita verskemu in moralnemu nauku Cerkve nasprotujoča miselnost in praksa, kakor so teorija spola (*gender*) in razni pogledi na spolnost in na zakonsko zvezo ipd.; v sodobni javnosti in v medijih je ta zveza prikazana enostransko ali celo popolnoma zgrešeno (Scola 2014; West 2008). Zakonski pari imajo pomembno vlogo v pripravi mladih na poroko in pri spremljanju mladih družin v začetku zakonskega in družinskega življenja. Številni zakonci potrjujejo, da je imela takšna priprava pomembno mesto v njihovem dozorevanju in pri odločitvi za zakon (RF 58).

Pot vere ni abstrakten pojem ali zgolj antropološka stvarnost, marveč je sporočilo, kaj sta zakon in družina v božjih načrtih. Tako človek (posameznik) kakor zakon/družina sta ustvarjena po božji podobi (1 Mz 1; IL 7, 45; RF 58). Božji načrt je večji in popolnejši, kakor morejo biti zgolj človeški načrti, prizadevanja in pričakovanja, prav tako naša voščila novoporočencem. Ne smemo prezreti, da je vera, iz katere izhaja poklicanost, božji dar. V krščanskem zakonu kot zakramentu se ta dar nadgrajuje. »Zakramentalna morala« (IL 43; izraz je uvedel moralist Bernhard Häring) ne gradi na človekovi moči, ampak na božji milosti, to namreč zakrament zakona pomeni in uresničuje.

Kakor je posameznik, tako je tudi zakon usmerjen v bogastvo neskončnosti. Temu se morata zaročenca odpreti z iskrenim premislekom in z osebnim prizadevanjem. *Pot vere* se kaže in dopolnjuje zlasti v molitvi, to je: v odprtosti Bogu, njegovemu načrtu in delovanju, prav tako v zorenju v ljubezni (95). Mlade je treba navajati k temu, da že v mladosti in ob pripravi na zakon molijo za svojega prihodnjega moža oziroma ženo, molitev pa bosta skupaj nadaljevala tudi v zakonu.

Verski vidik priprave nekateri težje razumejo in sprejemajo, denimo nekrščeni, v veri nepoučeni, oddaljeni od vere in od Cerkve. Tisti, ki se udeležujejo priprave, že s tem pokažejo odprtost za vrednote vere, tudi za vrednote svojega izvoljenca/izvoljenke. Za vse, tudi zanje velja povabilo: stopi korak naprej! Za osebo, ki jo nekdo ljubi in je z njo že stopil na pot, po kateri nameravata skupaj nadaljevati v zakonu, je to milostni trenutek in klic. V sprejemanju drugega in v razumevanju razlik, predvsem pa v spoštovanju skupnih vrednot zaročenca rasteta v veri in pripadnosti drug drugemu. Med poznanstvom in tudi pozneje bosta naletela na razne težave in preizkušnje. Človek doživlja tudi »nepopolne in ranljive stvarnosti« (RF 4), ki kličejo po božjem in po človeškem usmiljenju. Njuno ljubezen bo »Gospod

blagovolil ozdraviti, spolniti in dvigniti s posebnim darom milosti in nadnaravne ljubezni« (GS 49,3; RF 42); to se dogaja že med pripravo na zakon.

b) *Priprava kot proces* ima svoj začetek in cilj. Našim očem in zaznavam postane proces viden, ko se začne nekaj dogajati, ko stopnje človekovega razvoja opozorijo na spremembe, kakor so telesna in duševna puberteta, mladost, prebujanje in zorenje ljubezni, odločitev za konkretno osebo, premagovanje ovir, izkušnje in spoznanja, obljuba, zaroka, nato poroka ter zakonsko in družinsko življenje. Pot in dozorevanje se nadaljujeta tudi v zrelih letih in v starosti, v ovdovelosti in v odmiranju svetu (RF 17–19), ki vsakogar prej ali slej doletijo.

Zakon kot pot vere in proces se nadaljuje vse življenje. Oboje izhaja iz narave same ustanove, vendar ne samodejno, ne brez zavestnega osebnega in skupnega prizadevanja. Pot je skupna, ker imata tudi skupni cilj – osebno srečo in srečo družine.

2. Razsežnosti priprave

Priprava na zakon obsega oznanilo vere, bogoslužje in služenje; to so tudi drugače temeljne naloge Cerkve. Zadnji dve sta ob sami pripravi pogosto v ozadju, to pa je v škodo njihove celovitosti in učinkovitosti.

a) Temelj vseh treh vsebin so *antropološke in teološke prvine*. Antropološke: človek je ljubljen in je sposoben ljubiti, sprejemati in dajati, osrečevati sebe in drugega. Zakon in družina sta »šola človečnosti«, Cerkev kot »izvedenka v človečnosti« (Pavel VI. 1967, 13) pa oznanja »veselo oznanilo o družini« (SP; IL 2). Teološke: človek globoko v sebi odkriva božji načrt kot skrivnost, ki kaže presežnost njegovega zemeljskega bivanja (Scola 2014, 175–264).

Obe prvini človek globlje spoznava prek (samo)vzgoje, ki mu omogoča globlje spoznanje samega sebe, sprejemanje in darovanje, izpopolnjevanje in čustveno dozorevanje, integracijo intelektualnih in čustvenih sposobnosti; med temi ima pomembno mesto spolnost, ki ni samo naloga družinske vzgoje, ampak tudi odgovornost drugih vzgojnih in družbenih ustanov (RF 58). Takšnemu razvoju današnja miselnost in razmere niso naklonjene. Prevladujoči subjektivizem, individualizem, relativizem in hedonizem, nove možnosti človeške reprodukcije, ki niso v skladu z zakonitostmi, zapisanimi v človeško naravo, zahtevajo jasna spoznanja glede njihove moralne oporečnosti in dosledno prizadevanje za uveljavitev moralnih načel osebe, družine in Cerkve; to je zahtevna pastoralna naloga (30–32; 34).

b) Izhodišče *veselega oznanila* o družini je evangelij, ki se neposredno sklicuje na božji načrt glede človekove poklicanosti, kakor ga razodevajo prve strani Svetega pisma (IL 38; RF 34–36). Za verujočega so božja beseda, versko izročilo in nauk Cerkve zanesljiv kažipot. Božja beseda ima zakramentalno moč, da človeka spreminja. Branje in premišljevanje božje besede ter sprejemanje njenega sporočila omogoča mladim in pozneje družini srečanje s Kristusom; priključuje njegovo navzočnost, podpira in dopolnjuje ljubezen, zvestobo in odpuščanje, navdihuje modrost za spremljanje in vliva pogum za pričevanje. Tedaj ima zakonsko in dru-

žinsko življenje, ki ga živita zakonca, naravo »misijonskega pričevanja«, to je: poslanstva (IL 48). Sklepno poročilo ugotavlja, da je »predzakonska kateheza kdaj zelo skromna po svojih vsebinah« (RF 57). Poleg *Katekizma katoliške Cerkve* (1993, 1601–1666) imamo na voljo vzorce oznanila v obredniku *Sveti zakon – Poroka* (1970), ki prinaša pomembna besedila o zakonu in družini, o božji in človeški ljubezni, prav tako vsebuje molitve in druga pastoralna navodila, vredna upoštevanja in pastoralne izrabe. Sporočilo ni namenjeno samo zaročencem, ampak vsemu vernemu občestvu, ki tako raste v spoznanju zakramentalnosti zakona in družine.

V mladih ljudeh tli neusahljivo hrepenenje po ljubezni in po sreči, temu se nihče ne more odreči. V resnični ljubezni in hrepenenju po sreči je vedno navzoč Bog, presežna prvina življenja. Kakor je bil človek deležen zastonske ljubezni, tako naj jo živi in izkazuje tudi drugemu, najprej v ožjem krogu zakona in družine, nato v družbeni sredini.

c) *Bogoslužje in služenje* sta tesno povezani z oznanjevanjem veselega oznanila (evangelija) o zakonu in družini. V sedanji praksi obhajanja zakramenta zakona to ni dovolj prepoznavno. Priprava na poročni obred in sam obred vsebujeta številne prvine, ki jih je vredno ustrezno vključiti in ovrednotiti. Svetopisemska berila nagovarjajo zaročenca in zbrano občestvo, da je Bog začetnik ljubezni, njen vzor in hranitelj; kruh in vino sta podoba božje bližine in naklonjenosti, ki ju bo spremljala v zakonu. Navzočnost vernega občestva je zagotovilo, da sta zaročenca sedaj in bosta tudi v prihodnje deležna bratske bližine, spremljanja in pomoči.

Vse tri naloge ustvarjajo odprt krog, ki se širi navzven, k vsem ljudem. *Bogoslužje* je hkrati tudi *služenje* človeku. *Služenje* v zakonu in v družini izraža temeljno prvino ljubezni, njenega izkustva in osrečevanja, razumevanja in sprejemanja drugega, odpuščanja in usmiljenja, ki ga tako zaročenca kakor zakonca nenehno potrebuje.

Spoved kot zakrament božjega odpuščanja je podoba odpuščanja, ki ga morata zaročenca in pozneje zakonca izkazovati drug drugemu v zavesti, da sta od Boga prejela moč za velikodušno odpuščanje (RF 59). V izrednem svetem letu usmiljenja ima božje in človeško usmiljenje posebno mesto (34).

3. Dejavniki v pripravi na zakon

Prednostna naloga priprave na zakon je: mladim ovrednotiti zakon in družino in jim odkrivati njun pomen in lepoto. Kdo in kako naj to stori?

a) *Družina* je prva, ki živi in oznanja veselo novico (evangelij) o družini. Zgled domače družine je najmočnejši dejavnik vzgoje in priprave na zakon. Za življenje v družini je značilno, da ga ustvarjajo ljubezen in nežnost, predanost in odgovornost, pomoč pri osebni in čustvenem dozorevanju, priprava na življenjske naloge, odgovor na izbiro poklica, velikodušno služenje drugemu, sodelovanje in odpuščanje, nenehno spremljanje drugega med zemeljskim bivanjem in še pozneje. Družina je pomemben, ne pa edini prostor spolne vzgoje, ki naj mladim odkri-

va razsežnosti pristne in darujoče se ljubezni in kreposti čistosti (IL 86; 94; RF 56).

Te vrednote družina prenaša v družbeno življenje, ko sprejema človeka v njegovi različnosti, izkazuje solidarnost z revnimi, si prizadeva za skupno blaginjo, skrbi za človeku zaupano stvarstvo itd. (IL 48; Frančiček 2015a, 202–208). Družina je tista, ki tudi otrokom in mladim, ki niso bili deležni družinske ljubezni in vzgoje, varnosti in topline, posreduje manjkajoče vrednote. Nihče ne sme biti oropan tega, kar osrečuje in dopolnjuje, kar je njegova pravica in hkrati dolžnost drugih.

b) Ne le družina, ampak vse *versko občestvo* je poklicano k sodelovanju bodisi v pripravi mladih na zakon bodisi v spremljanju mlade družine v začetkih njenega skupnega življenja. Zakonci, zakonska občestva so poklicani, da velikodušno posredujejo svoja spoznanja o zakonu in družini svojemu okolju, zlasti zakoncem v težavah. Podobno velja za mladinska občestva, v katerih mladi in zaročenci zorijo za zrelo in odgovorno odločitev za zakon. Takšna prijateljska občestva so zagotovilo bližine in pripravljenosti za pomoč in nasvet. Tako se manjkajoče vrednote lahko vnovič naselijo v življenje prizadetih in družbe.

c) *Cerkev* je poklicana, da z oznanilom in služenjem spremlja družine v različnih življenjskih okoliščinah in jim prinaša zagotovilo božje bližine, zlasti tistim, katerih zakon je razpadel in so potrebni božjega usmiljenja ter človeškega razumevanja in pomoči.

Za te naloge mora Cerkev pripraviti ustrezne programe in sodelavce (PZCS 260). Poleg strokovnih sodelavcev je treba usposobiti tudi kandidate za duhovništvo, duhovnike in druge pastoralne delavce, ki morajo poznati razmere, v katerih živi današnja družina, in potrebe za uspešno in urejeno življenje. Kandidatom za duhovništvo je to v pomoč pri osebnem čustvenem in psihološkem dozorevanju in za zdrav odnos do drugega spola (IL 88; RF 61).

Posebno pozornost mora Cerkev izkazovati tistim, ki živijo v neurejenih skupnostih in odnosih, da bi – kolikor je mogoče – obvezali njim in njihovim otrokom prizadejane rane in našli pot za rešitev ali premostitev preizkušenj. Naloga družine je, spremljati trpeče in preskušane in jim zagotavljati človeško bližino kot znanje božje bližine.

d) *Župnija*, zlasti pa *zakonska občestva* imajo v današnjih razmerah nezamenljivo nalogo. Bogastvo odnosov in izkušnje prenašajo na druge. Delo, ki ga opravljajo v korist svoje lastne družine in drugih družin, izhaja iz njihovega zakramentalnega in pastoralnega poslanstva, ki jih usposablja za te naloge (SP 71; IL 96). Sem je treba prišteti tudi cerkvena gibanja, družinske in civilne pobude, ki se zavzemajo za človekove pravice in za pravice družine v javnem življenju v duhu družbenega nauka Cerkve (IL 91).

e) *Strokovno osebje* ima posebne naloge. Koncil je poudaril, da morejo »strokovnjaki v znanostih, zlasti biologiji, medicini, sociologiji in psihologiji mnogo napraviti v prid zakona in družine« (GS 52). Ker imajo navedeni izkustvo tako družinskega življenja kakor poklicne dejavnosti, jim to omogoča, da svoja spoznanja prenesejo na mlajše rodove.

Sem sodijo tudi tisti zakonci, ki so poleg pričevanja za evangeljske vrednote usposobljeni za posebne in zahtevnejše naloge. Življenje pogosto zahteva strokovni pristop, spremljanje in pomoč pripravnikom za zakon, pozneje spremljanje mladih parov (IL 97, 109–111), prav tako pomoč tistim, ki živijo v zunajzakonskih skupnostih, ločenim, ločenim in vnovič poročenim, enostarševskim družinam, isto spolnim parom in drugim.

4. Stopnje in vzorci priprave

Dokumenti ne obravnavajo podrobne vsebin, stopenj in vzorcev priprave, kakor jih na primer obravnava apostolsko pismo *O družini* (1981), ampak se le na nekaj mestih dotaknejo teh vprašaj. Treba jih je videti in obravnavati z vidika celostne pastorale, to je, z vidika vsega vernega občestva, pastoralnih dejavnosti in njihove kontinuitete, s pozornostjo na edinstvenost vsakega človeka in obstoječe skupnosti.

a) *Stopnje priprave* – daljna, bližnja in neposredna – so povezane s človekovo biološko rastjo: z otroštvom, mladostjo, iskanjem svoje lastne življenjske poti, odločitvami in z zvestobo, ki je odločitev za Boga in za človeka. Za ta obdobja je treba pripraviti ustrezne programe, ki bodo »poglabljali razne vidike družinskega življenja« (IL 95; RF 57). Kaj vse so ti »razni vidiki«, besedilo ne navaja. Lahko sklepamo, da so to vprašanja in vsebine, ki jih narekuje življenje samo. Sem sodijo usposabljanje za pogovor in komunikacijo v družini in družbi, vloga spolnosti v zakonu, urejanje spočetij in vzgoja otrok, družbena in gospodarska vprašanja (služba, dom, imetje, skrb za družino), ki se v sedanjim razmerah zaostrejuje, pa tudi pravna vprašanja, ki so v pomoč zakonskemu in družinskemu življenju. Cerkvenopravni predpisi so v službi človeka in omogočajo, da ima pastoralna trdne temelje, na katerih zaročenci in zakonci zidajo svoj dom.

b) *Instrumentum laboris* ne našteva vzorcev (modelov) priprave, kakor jih poznamo iz domače in tuje prakse, to so: tečaji, šole za zakon, vikendi, e-priprava na zakon (iskreni.net), pobude in vzorci nekaterih gibanj, druge pobude posameznikov ipd. Lahko jih prepoznavamo iz besedil, iz katerih sledi, da je pot vere proces, ki se dogaja v daljšem časovnem obdobju, iz vsebin, ki obsegajo razne razsežnosti zakonskega in družinskega življenja (antropologijo, psihologijo, komunikologijo, medicinska, pravna in ekonomska vprašanja ...), iz načina izvajanja, v katerem poleg družine sodeluje cerkveno občestvo po svojih predstavnikih (občestvih, svetovalcih, strokovnih sodelavcih), ki mlade spremljajo med pripravo, novoporočence pa zlasti v začetkih njihovega skupnega življenja in so družini blizu tudi v njenih preizkušnjah ipd. Praksa pove, da so se mnogi mladi spoznali pri skupnih dejavnostih (srečanjih, organizacijah, cerkvenih gibanjih), ki so bile priložnost za spoznanje drugega, za zorenje v občestvu, ki je bilo tedaj in pozneje nekakšna širša družina.

5. Poznati zakonu in družini nasprotujočo miselnost in prakse

Razlogi, da v pripravi na zakon opozorimo tudi na senčne strani današnjega sveta, so številni. Mladina, zaročenci in poročeni se morajo kritično soočiti z zakonu in družini nenaklonjeno miselnostjo in z ideologijami, kakor so individualistična kultura, izguba osebne biološke in duhovne identitete, ideologija spola (*gender*), družbene deviacije, denimo alkohol, droga, igre na srečo ipd. (IL 7–9). Tem se pridružujejo še druga dejstva, ki slabijo družino in njeno vzgojno, družbeno, ekonomsko, povezovalno in solidarnostno vlogo: demografska in medgeneracijska vprašanja, staranje prebivalstva, osamljenost, življenje na robu dogajanja, liberalistična in porabniška miselnost, globalizacija brezbriznosti, ekološka vprašanja in varovanje stvarstva ipd. (13–16).

V teh in takšnih razmerah zakon in družina ter starši in otroci potrebujejo božjo in človeško oporo, povezanost in prijateljstvo, družinska občestva, ki ustvarjajo duhovno ozadje za dozorevanje staršev in otrok. Za otroke je to močno duhovno izročilo na življenjski poti, ki jo bodo morali prehoditi.

6. Za sklep

Sinodalno poročilo izredne škofovske sinode (2015) in *Instrumentum laboris* (IL 2015) za redno škofovsko sinodo nista izčrpnije obravnavali priprave na zakon, medtem ko je *Relatio finalis* (RF 2015) redne škofovske sinode temu vprašanju namenilo več pozornosti (RF, 57–61). V sinodalnih izvajanjih resda ne najdemo namigov, da je pomanjkljiva priprava na zakon vzrok za številne težave današnje družine. Iz vsebine besedil in izvajanj pa je jasno, da ima prav priprava na zakon pomemben delež pri oblikovanju družine v njenem nastajanju in za nadaljnjo pot mlade družine. Pokaže namreč izhodišča, na katera se lahko vedno sklicujemo: ko zidamo trden dom domače družine, ko pričujemo za njen izvor v božjem razode-tju, ko branimo njeno vlogo v korist družine in družbe.

Med pripravo na zakon je mogoče poglobiti številna vprašanja, ki kandidatom omogočajo uspešen zakon. Uspešen zakon ne bo osrečeval le zakoncev in družine, marveč bo prispeval tudi k trdnosti družbe same. V tem, kako zakonci razumejo in živijo svojo poklicanost, se izraža »veselo oznanilo evangelija družine«, ki je v službi prenove in evangelizacije današnjega sveta.

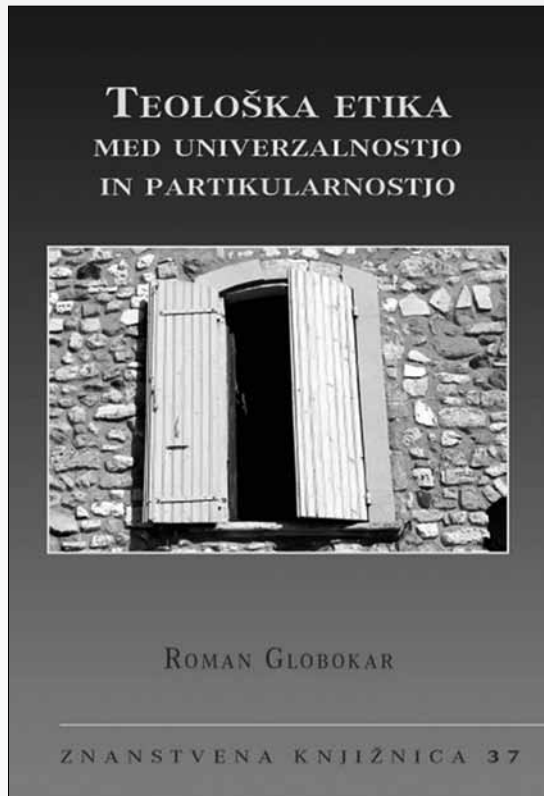
Razprava želi prispevati k evalvaciji programov priprave na zakon glede na merila, ki jih postavljajo cerkveni dokumenti in še ne potrjeno sklepno poročilo. Tisti, ki so odgovorni za razne oblike priprave, bodo v teh merilih lahko prepoznali ne samo, v katerih zahtevah njihovi programi ustrezajo ali ne ustrezajo postavljenim merilom, ampak tudi pobudo za nenehno evalvacijo.

Kratice

- FC – Janez Pavel II. 1982 [Apostolsko pismo *O družini (Familiaris consortio)*].
 GS – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor. 2004 [Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu (*Gaudium et spes*, 1965)].
 IL – Škofovska sinoda. 2015a [*Instrumentum laboris*].
 MV – Frančišek. 2015b [*Obličje usmiljenja (Misericordiae vultus)*].
 PZCS – Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem. 2002.
 RF – Škofovska sinoda. 2015c [*Relazione Finale*].
 SP – Škofovska sinoda. 2015b [*Sinodalno poročilo*].

Reference

- Benedikt XVI.** 2006. Okrožnica *Bog je ljubezen [Deus caritas est]*. Cerkevni dokumenti 112. Ljubljana: Družina.
- Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor.** 2004. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu [Gaudium et spes]. V: *Koncilski odloki*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Italijanska škofovska konferenca.** 1997. *Direktorij družinske pastorale za Cerkev v Italiji*, Cerkevni dokumenti. Ljubljana: Družina.
- Janez Pavel II.** 1982. Apostolsko pismo *O družini [Familiaris consortio]*. Cerkevni dokumenti 16. Ljubljana: Družina.
- Papeški svet za družino.** 1996. *Človeška spolnost: resnica in pomen*. Cerkevni dokumenti 66. Ljubljana: Družina.
- . 1997. *Priprava na zakon*. Cerkevni dokumenti 71. Ljubljana: Družina.
- Frančišek.** 2015a. Okrožnica *Hvaljen, moj Gospod [Laudato si']*. Cerkevni dokumenti 149. Ljubljana: Družina.
- . 2015b. *Obličje usmiljenja [Misericordiae vultus]*. Bula o napovedi izrednega svetega leta. Ljubljana: Družina.
- Pavel VI.** 1967. Okrožnica *Populorum progressio [O delu za razvoj narodov]*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Scola, Angelo.** 2014. *Poročna skrivnost*. Celje: Mohorjeva družba.
- Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem.** 2002. *Izberi življenje: Sklepni dokument*. Ljubljana: Družina.
- Slovenska škofovska konferenca.** 1993. *Katekizem katoliške Cerkve*. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Škofovska sinoda.** 2015a. *Instrumentum laboris: La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo*. [Http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20150623_instrumentum-xiv-assembly_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20150623_instrumentum-xiv-assembly_it.html) (pridobljeno 15. 11. 2015).
- . 2015b. *Sinodalno poročilo: pastoralni izzivi družine v kontekstu evangelizacije; vprašanja; tretje izredno splošno zasedanje škofovske sinode [Relatio synodi]*. Cerkevni dokumenti 145. Ljubljana: Družina.
- . 2015c. 2015. *Relazione Finale del Sinodo dei Vescovi al Santo Padre Francesco* (24. 10. 2015). <https://press.vatican.va/content/sala-stampa/en/bollettino/pubblico/2015/10/24/0816/01825.html> (pridobljeno 15. 11. 2015).
- Valenčič, Rafko.** 2012–2015. Pastoralne dimenzije priprave na brak u dokumentima Crkve: Komparativna studija – Iskustvo Crkve u Sloveniji. Tipkopis. Osebni arhiv avtorja.
- West, Christopher.** 2008. *Teologija telesa za začetrnike*. Ljubljana: Družina.



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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 75 (2015) 4, 691—701

UDK: 348:272-74

Besedilo prejeto: 11/2015; sprejeto: 12/2015

Andrej Saje

Polno in nepopolno občestvo s katoliško Cerkvijo

Povzetek: Razprava pokaže na razvoj pojmovanja občestva (*communio*) v katoliški Cerkvi: začne s Pij-Benediktovim *Zakonikom cerkvenega prava* iz leta 1917 in prek drugega vatikanskega cerkvenega zbora seže do sprememb, ki so jih prinesli *Zakonik cerkvenega prava* iz leta 1983 in poznejši dokumenti cerkvenega učiteljstva. Medtem ko je bil krščen pred koncilom lahko član katoliške Cerkve ali pa sploh ni bil član, po koncilu razlikujemo različne stopnje pripadnosti Cerkvi. Krščen je z njo lahko v polnem ali nepopolnem občestvu glede na kriterije, ki jih določajo zakonski prepisi v kann. 11, 205 in 750 § 1–2 ZCP ter v dokumentu *motu proprio* Janeza Pavla II. *Ad tuendam fidem* iz leta 1998. *Zakonik* govori o občestvu predvsem v odnosu do nekatoliških kristjanov, preostali dokumenti pa zadevajo različne druge vidike polnega ali nepopolnega občestva krščenih katoličanov v Cerkvi sami. Pojem občestva ni enopomenski in se v različnih kontekstih uporablja različno. Objektivno in pravno gledano, je v polnem občestvu katoliške Cerkve tisti krščen, ki je v njeni vidni družbi povezan s Kristusom z vezmi veroizpovedi, zakramentov in cerkvenega vodstva (kan. 205 ZCP), s subjektivnega in s teološkega vidika pa se stopnja občestva presoja glede na stanje posvečujoče milosti in glede na vzporedno hotenje, odločitve in ravnanja posameznikov.

Gljučne besede: Cerkev, občestvo, polno in nepopolno občestvo, krst, cerkvena kazen, zakonik cerkvenega prava, ZCP/17, ZCP/83, II. vatikanski cerkveni zbor

Abstract: **Full and Partial Communion with the Catholic Church**

The article discusses the development of the notion of communion (lat. *communio*) in the Catholic Church, from the Pius-Benedict *Code of Canon Law* of 1917 through the Second Vatican Council to the changes brought by the *Code of Canon Law* of 1983 and the subsequent documents of the Magisterium of the Church. Whereas a baptized person either was or was not a member of the Catholic Church before the Council, there are several levels of belonging to the Church after the Council. A baptized person can be fully or partially in communion with the Church according to the criteria determined by the precepts in Cann. 11, 205 and 750 § 1–2 of the CCL and in the *motu proprio* of Pope John Paul II *Ad tuendam fidem* of 1998. While the CCL speaks of communion primarily in relation to the non-catholic Christians, other documents address various aspects of full and partial communion of catholic Christians within the Church itself. The notion of communion is not univocal and is used in different ways in different contexts. Objectively and legally speaking, a baptized person is fully

in communion with the Catholic Church when he is joined with Christ in its visible structure by the bonds of profession of faith, of the sacraments and of ecclesiastical governance (CCL, Can. 205). Subjectively and theologically speaking, the level of communion depends on the state of sanctifying grace and on the parallel desires, decisions and deeds of individuals.

Key words: Church, communion, full and partial communion, baptism, ecclesiastical penalty, Code of Canon Law, CCL/17, CCL/83, Second Vatican Council

1. Uvod

Papež Pavel VI. (1963–1978) se je kmalu po sklepu drugega vatikanskega cerkvenega zbora (1962–1965) v eni od katehez na temo Cerkve med splošno avdienco vprašal: »Če je nekaj lepega in izjemno pomembnega pripadati Cerkvi, se v duši hkrati zbudi nujno in spontano vprašanje, ali Cerkvi resnično pripadam? Kdo ji pripada? Kako postanemo njeni člani?« (Pavel VI. 1966, 789)

Človeška oseba se v katoliško Cerkev včleni s prejemom zakramenta svetega krsta, ki človeka prerodi v božjega otroka. S prejemom tega zakramenta človek postane polnopravni član cerkvenega občestva z vsemi pravicami in dolžnostmi in s tem soudeležen pri njenem poslanstvu (KKC 1213; Cerkveni zbor v Firencah 1439, 1314). Krst je neizbrisno znamenje (kan. 849 ZCP), ki ga ne more izničiti nobeno človeško – niti najhujše – dejanje, vendar pa obstajajo različni načini, s katerimi se lahko krščena oseba na svojo lastno pobudo ali po odločitvi pristojne oblasti od Cerkve oddalji in s tem z njo polno občestvo prekine. Najvidnejši zgledi te vrste so odpad od vere (Mosconi 2007, 35–36) in naložene kazni s prepovedjo prejemanja zakramentov. Razlikovanje med polnim in nepopolnim občestvom v praksi ni enopomensko, poleg tega zadevajo nekatera dejanja pretrganja vezi občestva notranje, to je zakramentalno področje, druga pa zunanje. Spet drugo nepopolno občestvo s Cerkvijo je lahko javno ali tajno. Zaradi zapletenosti navedene problematike si želimo v tem članku na podlagi zorenja nauka glede vključenosti v cerkveno občestvo, posebno nauka cerkvenega učiteljstva od Pij-Benediktovega *Zakonika cerkvenega prava* dalje (ZCP/17), ogledati kriterije, na podlagi katerih presojava pripadnost Cerkvi. Obenem moramo opozoriti tudi na nekatere nedoslednosti v praksi.

2. Učenje glede pripadnosti Cerkvi po objavi ZCP/17

Vprašanje pripadnosti Cerkvi je teološke, pravne in ekumenske narave. Zadeva razmerje božjega in človeškega, karizmatičnega in institucionalnega ter vidnega in nevidnega. Pred zadnjim koncilom so bila stališča cerkvenega učiteljstva glede pripadnosti Cerkvi v povezavi z vprašanjem zveličanja zelo enopomenska in izključujoča;¹ to nam pove znana in pogosto uporabljena trditev, da zunaj Cerkve

¹ Kot zgled lahko navedemo odgovor Svetega oficija, ki je na vprašanje, ali je v zakonskih pravdah odpadnike od vere treba obravnavati kot nekatoličane, dne 18. januarja 1928 odgovoril pritrdilno (ZCP/17, kan. 50, tč. 4).

ni zveličanja – *extra Ecclesiam nulla salus* (Coronelli 2000, 202). Takšno prepričanje ni veljalo samo za neverujoče in za nekrščanska verstva, temveč tudi za nekatoški kristjane, ki jih je lahko doletela tudi cenzura (ZCP/17, kan. 87). S pojmom cenzura pri tem ni mišljeno samo nalaganje znanih kazni v smislu kann. 2241 § 1 in 2255 § 1 ZCP/17, kakor so izobčenje, interdikt ali suspenz, temveč nalaganje kakršnekoli kazni – bodisi zdravilne bodisi zadostilne –, s katero se je verujoči osebi v Cerkvi delno ali v celoti omejilo izvrševanje njenih pravic (Mörsdorf 1962, 374). Med cenzurami je bila najhujša kazen izobčenja, s katero je bil vernik iz občestva verujočih popolnoma izključen (ZCP/17, kan. 2257 § 1).

Kakšno pojmovanje je Cerkev imela o sebi ob prehodu iz 19. v 20. stoletje, znamo že iz same apostolske konstitucije *Zelo skrbna mati Cerkev*, s katero je bil razglašen ZCP/17. V tem obdobju je še prevladovala več stoletij stara podoba Cerkve kot popolne družbe – *societas perfecta* – (Benedikt XIV. 1917, 5). Ta opredelitev pomeni, da ima Cerkev poleg ciljev tudi vsa potrebna sredstva, ki jih kot neodvisna od države in edina med krščanskimi skupnostmi lahko tudi v polnosti doseže (Fumagalli Carulli 2007, 27; Müller 1923, 193–204).

Pij-Benediktov *Zakonik* kot temeljni pogoj pripadnosti Cerkvi postavlja zakrament svetega krsta (ZCP/17, kan. 87), s katerim krščenec postane oseba z vsemi pravicami in dolžnostmi. Pri tem zakonodajalec izpostavi, da cerkveni zakoni ne vežejo nekrščenih in tudi ne tistih, ki še niso dopolnili sedmega leta starosti oziroma še niso dovolj pri pameti (kan. 12). Določba je ekskluzivne narave v tem, da postane oseba članica katoliške Cerkve že samo s krstom z vodo, vključujoč vidik pa je razviden iz dejstva, da je zakrament veljaven v vsakem primeru, če je le opravljen z namenom, ki ga ima Cerkev (Ciprotti 1974, 174). Reed pri tem izpostavlja, da postanemo s krstom pravne osebe v Kristusovi Cerkvi. Ta Cerkev pa v polnosti ne obstaja drugje kakor v katoliški Cerkvi (Reed 1960, 26–27). Drugi razlagalci omenjenega *Zakonika* pogosto poudarjajo teološki vidik krsta, to je, da s prejemom tega zakramenta postanemo člani Cerkve (Capello 1932, 204),² čeprav – terminološko gledano – sam ZCP/17 vztraja pri pravni opredelitvi krščenega kot osebe s pravicami in dolžnostmi (Coronelli 2000, 205).

V tem kontekstu se kot občestvo s Cerkvijo pojmuje moralno-pravna vez, ki jo morajo sočasno povezovati krst kot liturgični element, izpoved vere, ki pomeni simbolno vez s preostalimi verujočimi, in priznavanje rimskega papeža kot vrhovne avtoritete, s tem pa je poudarjena hierarhična vez s Petrovim naslednikom na zemlji.³ Občestvo s Cerkvijo se v tem smislu pojmuje samo kot celovita in nedeljena enota in deleženje celotnega zaklada vere. Iz tega sledi, da so različne stopnje pri-

² Capello poudarja: »... et ex Christi D. voluntate nemo efficitur capax iurium et officiorum in Ecclesia, nisi sit eiusdem membrum. ... Eo ipso quod quis efficitur membrum societatis ecclesiasticae, fit particeps iurium quae sunt propria Ecclesiae, seu acquirit personalitatem iuridicam ecclesiasticam.«

³ Po Michielsu so ti pogoji: »ligamen morale-juridicum, quo mediante quis effective, ut verum Ecclesiae membrum societati ecclesiasticae vincitur et revera in ›communione ecclesiastica‹ cum aliis societatis ecclesiasticae membris unitur, essentialiter triplice constituatur elemento, videlicet Baptismate (vinculo liturgico) verae fidei professione (vinculo symbolico) et auctoritatis supremae Romani Pontificis agnitione (vinculo hierarchico)« (Michiels 1955, 22).

padnosti Cerkev oziroma možnosti nepopolnega občestva z njo kategorično izključene. Verujoča krščena oseba je v skladu s to razlago lahko s Cerkvijo samo v polnem občestvu ali pa ji dejansko ne pripada v nobeni, niti najmanjši obliki (207).

3. Razvoj nauka po objavi okrožnice *Mistici corporis* in drugi vatikanski cerkveni zbor

Papež Pij XII. (1939–1958) v okrožnici *Mistici corporis* nadaljuje učenje tradicionalnega nauka glede Cerkev kot Kristusovega skrivnostnega telesa, ki je v svoji edinstvenosti v polnosti prepoznaven v eni katoliški in apostolski Cerkvij. Kot prvi pozitivni pogoj za vstop v Cerkev omenja krstno kopel in izpoved katoliške vere, kot negativno zahtevo pa postavlja, da oseba ni ločena od tega telesa zaradi kakega storjenega kaznivega dejanja (Pij XII. 1943, 202).⁴ Za članstvo v Cerkvij morajo biti tudi tu vsi naštetih pogoji izpolnjeni istočasno in v celoti, v nasprotnem primeru se oseba ne more prištevati med pripadnike te ustanove in kot posledica tega, objektivno gledano, ne more biti deležna obilja duhovnih darov in milosti, ki prihajajo po Cerkvij. Po papeževem mnenju se grešniki prištevajo med člane Cerkev. Krivda za greh sama na sebi ji članstva ne prepreči, kakor na primer apostazija, herezija ali shizma; čeprav nepopolni, na podlagi vere in priznavanja cerkvenega vodstva Kristusovemu skrivnostnemu telesu še vedno pripadajo (203; 225; 233).

Papeževa okrožnica je glede navedenega vprašanja spodbudila nove razprave in razvoj nauka. Avtorji poudarjajo (Bea 1962, 18; 58–59; Lafont 1964, 274–296; Coronelli 2000, 213), da se pogoji pripadnosti Cerkvij, ki jih omenja Pij XII., ne morejo razumeti enopomensko, temveč je treba razlikovati ontološko-zakramentalni vidik pripadnosti, ki ima temelj v zakramentu svetega krsta, glede na njegovo udejanjenje in izpolnitev na subjektivni ravni, ki se zgodi prek izpovedovanja katoliške vere in priznavanja cerkvenega vodstva. Po krstu smo tako vsi verujoči v svojem bistvu neizbrisno povezani s Kristusovim skrivnostnim telesom oziroma se vanj včlenimo v smislu hierarhične pripadnosti (Mörsdorf 1961, 39), da pa smo z njim v resničnem (*reapse*) polnem občestvu, je na osebni ravni treba uresničiti še preostala dva pogoja. Iz tega razumevanja avtorji glede na različne življenjske okoliščine verujočih postopno pridejo do razločevanja večje ali manjše pripadnosti Cerkvij v smislu gradualnosti ali stopenj.⁵

Takšno razumevanje Cerkev in tesnejšega ali ohlapnejšega članstva v njej se je vse bolj izčiščevalo na drugem vatikanskem zboru (Bertrams 1966, 287–305; Gänswain 1996) in od izključujočega in rigidnega pojmovanja članstva v Cerkvij v smi-

⁴ »In Ecclesiae autem membris reapse ii soli annumerandi sunt, qui regeneartionis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a Corporis compage semet ipsos misere separarunt, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate seiuncti sunt.« (Pij XII. 1943, 202)

⁵ »Sembra implicare la possibilità di essere membri della Chiesa in piena realtà, od in modo meno perfetto. L'avverbio (*reapse*) suppone quindi una appartenenza alla Chiesa graduata, o diverse graduazioni nell'essere membri della Chiesa. Conseguentemente »essere membro« non è un concetto univoco, ma analogico. Esistono in un certo modo membri perfetti e membri imperfetti.« (Schmaus 1963, 368)

slu vse ali nič privedlo do bolj dinamičnega gledanja, ki ga je mogoče identificirati v različnih stopnjah pripadnosti. V tem smislu Dogmatična konstitucija o Cerkvi poudarja, da je Cerkev na tem svetu ustanovljena in urejena kot družba, ki obstaja (*subsistit*) v katoliški Cerkvi, pri tem pa ni izključeno, da so tudi zunaj nje prvine posvečenja, resnice in edinosti, značilne za Kristusovo Cerkev (C 8). Odlok o ekuumenizmu nadaljuje v istem duhu in poudari, da tudi zunaj katoliške Cerkve obstajajo mnoge odlične prvine in vrednote (E 3).

Koncil v tem oziru odpre vrata in razširi pojmovanje vsaj neke pripadnosti Cerkvi in hkrati vabi vse verujoče, ki so z njo povezani in ji pripadajo na različne načine, naj na poti do zveličanja edinost okrepijo (C 13). Temelj tega koncilskega učenja je v novem pojmovanju poslanstva Cerkve in v poudarjenem personalizmu, ki ima pri pripravi zakonskih predpisov za izhodišče in cilj človeka kot osebo in njegovo zveličanje (ZCP, kan. 1752; Košir 2013, 308–309). Na poti zveličanja mu Cerkev želi priti naproti (Fumagalli Carulli 2007, 27). V skladu s koncilskim učenjem so tako krščeni katoličani s katoliško Cerkvijo v polnem občestvu, krščenim nekatoičanom pa se začne priznavati delno oziroma nepopolno občestvo (E 3; 4; 14). Zakramentalni temelj edinosti je krst (C 11; 14; 15), čeprav prejem tega zakramenta še ne zadostuje za polno občestvo, za katero je potrebno sprejetje hierarhične ureditve katoliške Cerkve v celoti skupaj s sredstvi odrešenja, kakor so zakramenti in veroizpoved (14). Koncilski očetje so tako poudarili novo razumevanje pripadnosti Cerkvi, ki ji na neki način s krstom pripada vsak prejemnik tega zakramenta (Coronelli 2000, 221), vendar pa samo *quatenus in ecclesiastica sunt communione*, to je: toliko, kolikor je Cerkvi pripaden Cerkvi? (Aymans in Mörsdorf 1991, 292), pod pogojem, da ga ni zadela kaka kazenska sankcija (ZCP, kan. 69).

4. Različne stopnje katoliške identitete

V aktualnem *Zakoniku cerkvenega prava* je glede obravnavane teme povzet nauk drugega vatikanskega zbora. Zakonodajalec izpostavi: »S krstom se človek včleni v Kristusovo Cerkev in postane v njej oseba z dolžnostmi in pravicami, lastnim kristjanom glede na njihov položaj, kolikor so v cerkvenem občestvu in če ne nasprotuje zakonito izdana sankcija.« (ZCP, kan. 96) Iz nauka cerkvenega učiteljstva lahko odslej razberemo različne stopnje katoliške identitete fizičnih oseb (Provost 1994, 773–785). Prvi nivo je utemeljen na zakramentu svetega krsta, prejetega v katoliški Cerkvi, ki ga ni mogoče izgubiti ne z grehom ne s kaznivimi dejanji. Ta temelj pripadnosti je pomemben in odločilen za obveznost izpolnjevanja cerkvenih zakonov. Zakonodajalec v tem smislu določa: »Čisto cerkveni zakoni vežejo tiste, ki so v katoliški Cerkvi krščeni ali vanjo sprejeti in morejo dosti razumno ravnati in so spolnili sedmo leto starosti, razen če je v pravu izrečno določeno kaj drugega.« (ZCP, kan. 11) Krstnega znamenja ni mogoče izbrisati, kot posledica tega se ontološki pripadnosti Kristusovemu skrivnostnemu telesu, ki je Cerkev, ni mogoče popolnoma odpovedati ali jo v celoti zavreči. Zato je krščena oseba tudi ob odločitve, da s Cerkvijo vezi edinosti pretrga, na tej ravni zavezana k izpolnjevanju cerkvenih

zakonov, enako ob naloženih kazenskih sankcijah oziroma ob odpadu od Cerkve (Coronelli 2007, 10).

Iz tega izpeljemo pojmovanje polnega in nepopolnega občestva. »V polnem občestvu katoliške Cerkve so tu na zemlji tisti krščeni, ki so v njeni vidni družbi povezani s Kristusom z vezmi veroizpovedi, zakramentov in cerkvenega vodstva.« (ZCP, kan. 205) Pojem občestvo (*communio*) je v dokumentih drugega vatikanskega cerkvenega zbora velikokrat uporabljen, omenjeni predpis pa določa tri kriterije, ki jih mora krščena oseba, da je lahko deležna polnega občestva, hkrati in v celoti izpolnjevati. Ti kriteriji so: povezanost krščenih s Cerkvijo kot vidno družbo z vezmi veroizpovedi, zakramentov in cerkvenega vodstva. Ti elementi na zunaj viden način izražajo edinost in istovetnost katoliške Cerkve, ki je po Svetem Duhu zakrament odrešenja. Pri tem je treba omeniti, da ima zakonodajalec v mislih predvsem ekumensko zблиževanje z nekatoliškimi kristjani. V tem smislu izpostavlja, naj se škof do bratov, ki niso v polnem občestvu s katoliško Cerkvijo, vede vljudno (ZCP, kan. 383 § 3). Na škofijsko sinodo so lahko povabljeni tudi služabniki, ki niso v polnem občestvu (kan. 463 § 3). Podeljevanje zakramentov vzhodnim kristjanom, ki niso v polnem občestvu, določa kan. 844 § 3–4 ZCP, pogoje za obhajanje evharistije v cerkvi v lasti skupnosti, ki s katoliško Cerkvijo ni v polnem občestvu, pa predpisuje kan. 933 ZCP. Drugih primerov glede nepopolnega občestva *Zakonik* ne opredeljuje.

4.1 Izpovedovanje iste vere

Predpis prenese nauk cerkvenega učiteljstva, skladnega z učenjem drugega vatikanskega cerkvenega zbora, v pravni jezik in kot prvi pogoj polne vidne edinosti s Cerkvijo določa izpovedovanje iste vere, ki jo je Cerkev v zvestobi tradiciji zvesto ohranila in jo uči. Vera je trdna vez, ki povezuje vse krščene v katoliški Cerkvi ali krščene v drugi nekatoliški skupnosti in vanjo sprejete. Zaklad vere smo kot dediščino prejeli od apostolskega zbora in od poznejše skupnosti verujočih v Cerkvi skozi stoletja. Izpovedovanju vere ni samo strinjanje ali poznavanje vere Cerkve, temveč zavestno sprejetje njene vsebine, ki jo je Cerkev ohranila, in hotenje, da prek nje prejemamo milosti za zveličanje (Hervada 1989, 46). Verovati je treba vse, kar obsega zapisana in izročena božja beseda, ki je en sam Cerkvi zaupani zaklad in ga cerkveno učiteljstvo prek slovesnega ali rednega učiteljstva kot božje razodetje predlaga v verovanje. Ta vera se izraža v skupnem soglasju vernikov pod vodstvom cerkvenega učiteljstva (ZCP, kan. 750 § 1). Kar zadeva resnice, ki niso del božjega razodetja in je vanje treba verovati, kakor govori leta 1998 v kan. 750 § 2 ZCP dodani člen, ter jih je vrhovni zakonodajalec razglasil kot dokončne in smo jih dolžni sprejeti s poslušnostjo vere (*fidei obsequio*), je treba podčrtati novost in pomembne posledice za tistega, ki te resnice zavrača, to je: kdor negira takšen nauk, tudi če ni del božjega razodetja, in ga ne sprejema s poslušnostjo vere, s katoliško Cerkvijo ni več v polnem občestvu (Janez Pavel II. 1998, 4; Kongregacija za nauk vere 1998, 6).⁶

⁶ Kongregacija za nauk vere v omenjenem dokumentu določa: »Ogni credente, pertanto, è tenuto a

4.2 Vez istih zakramentov

Drugi pogoj za polno občestvo je priznavanje in prejemanje zakramentov Cerkve, ki jih je Cerkev skozi zgodovino ohranjala in jih v skladu z liturgičnimi predpisi in z drugimi določili zakonito obhaja. Zakramenti, ki jih je postavil Kristus in so izročeni Cerkvi, so znamenja in sredstva, s katerimi se vera izraža in krepi, dajejo čast Bogu in posvečujejo ljudi. Kot del božjega izročila so isti za vso Cerkev, način in pogoje njihovega obhajanja in prejemanja pa lahko določa le najvišja cerkvena oblast (ZCP, kann. 840–841). Izpovedovanje vere je temeljna predpostavka in pogoj za prejem zakramentov, v prvi vrsti zakramenta svetega krsta, s katerim se v občestvo Cerkve vključimo. V krščanskih Cerkvah, ki niso ohranile apostolskega nasledstva, je veljavno obhajanje nekaterih zakramentov vprašljivo in kot posledica tega dvomljivo tudi polno občestvo njihovih vernikov (Coronelli 2007, 230). Ta oblika občestva se prekine tudi takrat, ko katoliški vernik zavrača katerega od zakramentov Cerkve.

4.3 Vez hierarhične edinosti

Priznavanje institucionalne ureditve vidne Cerkve, ki jo vodi vsakokratni papež skupaj z škofovskim zborom, je tretji pogoj za polno občestvo. Rimski škof je kot Petrov naslednik trajno in vidno počelo in temelj edinosti tako škofov kakor vernikov. Posamezni škofje pa so vidno počelo in temelj edinosti v svojih partikularnih Cerkvah. V njih in iz njih sestoji ena in edina katoliška Cerkev (C 23). Zavračanje tega občestva pomeni shizmo oziroma razkolništvo (ZCP, kann. 751; 1364 § 1) in pretrganje polnega občestva. V primerjavi s koncilskim učenjem glede vprašanja polnega ali nepopolnega občestva katoliškega vernika s Cerkvijo (C 14) je predpis kan. 205 ZCP bolj restriktiven (Castillo Lara 1984, 248–249). Pri tem je treba omeniti še spremembo, da namreč v primerjavi s preteklostjo v skladu s kan. 11 ZCP kristjani, krščeni v Cerkvah, ki niso v polnem občestvu s katoliško Cerkvijo in vanjo niso bili sprejeti, niso vezani na njene povsem cerkvene zakone, na primer krščeni v katoliški Cerkvi, ki so od nje odpadli in so sedaj morebiti člani drugih krščanskih Cerkev ali verskih skupnosti, oziroma ateisti (Coronelli 2007, 237).

4.4 Stopnje občestvene pripadnosti

Na podlagi dane razlage kan. 205 ZCP lahko identificiramo različne stopnje pripadnosti katoliški Cerkvi. V polnem občestvu s Cerkvijo so katoličani, ki izpolnjujejo vse predpisane pogoje in iz nje niso bili izobčeni (ZCP, kan. 205). V drugi vrsti so izobčeni katoličani, na primer zaradi splava, ki s Cerkvijo, čeprav do odvzema sankcije ne morejo prejemati zakramentov, z izpovedovanjem prave vere in z ohranjanjem vezi s cerkvenim vodstvom ohranjajo nepopolno občestvo. V tretji kategoriji so katoličani, ki so zaradi apostazije, shizme ali herezije izobčeni, in v četrti tisti katoliški verniki, ki uradno niso izobčeni, vendar zaradi nekaterih dejanj niso v

prestare a queste verità il suo assenso fermo e definitivo, fondato sulla fede nell'assistenza dello Spirito Santo al magistero della Chiesa, e sulla dottrina cattolica dell'infallibilità del magistero in queste materie. Chi le negasse, assumerebbe una posizione di rifiuto di verità della dottrina cattolica e pertanto non sarebbe più in piena comunione con la Chiesa cattolica.»

polnem občestvu. Sem sodijo osebe, ki so vero javno zavrgle ali iz Cerkve z neformalnim dejanjem izstopile, vendar jim zaradi nepoznavanja primera ali drugih razlogov kazenska sankcija ni bila naložena (Erdö 1997, 230).

Zdi se, da ta diferencirani prikaz možnih primerov bolj ali manj tesnega oziroma gradualnega občestva s Cerkvijo, ki izhaja iz kan. 205, nima enakega pomena kakor nauk v že omenjenih dokumentih cerkvenega učiteljstva (Janez Pavel II. 1998, 4; Kongregacija za nauk vere 1998, 6), ki določa, da je v razodete verske resnice treba verovati, drugi, dokončno sprejeti nauk, ki ga kot takšnega Cerkev razglasi, pa je treba sprejemati s poslušnostjo vere. Prav tako gornja razlaga kan. 205 ZCP ni v sozvočju z Direktorijem italijanske škofovske konference za pastoralno družine; določa namreč, da tisti katoličani, ki živijo v neregularnih partnerskih skupnostih, na primer cerkveno poročeni in ločeni katoličani in potem ponovno civilno poročeni, čeprav še dalje pripadajo cerkvenemu občestvu, s Cerkvijo niso v polnem občestvu.⁷ Škofovska sinoda o družini se je v nasprotju z omenjenim stališčem izognila sodbi glede stopnje njihovega večjega ali manjšega občestva s Cerkvijo in s pozitivnega vidika poudarila integracijo ločenih in ponovno poročenih in njihovo dejavno vključenost v Cerkev (Stegu 2015, 522). Izpostavila je: te osebe ne samo da niso izobčene, temveč se tako ne smejo počutiti, kajti pripadajo Kristusovemu telesu, ki je Cerkev (Škofovska sinoda 2015, 84). Da bi bili v prihodnje mladi čim boljše pripravljene na družinsko življenje, se mora Cerkev osredotočiti predvsem na preventivo, to je na daljno in bližnjo pripravo in vzgojo mladih za zakonsko življenje (Slatinek 2015, 272–273).

Medtem ko ZCP definira pogoje za polno občestvo s katoliško Cerkvijo v odnosu do nekatoliških kristjanov, preostali trije dokumenti obravnavajo to vprašanje s splošnejšega zornega kota. V tem smislu so v nepopolnem občestvu s Cerkvijo katoličani, ki negirajo katero od razodetih verskih resnic. Enako so v nepopolnem občestvu tudi katoličani, če zavračajo tiste resnice, ki ne sodijo v razodeti nauk, pa jih je papež skupaj s škofovskim zborom ob opravljanju avtentične službe cerkvenega učiteljstva kljub temu razglasil kot dokončne in jih je treba sprejeti s poslušnostjo vere. Ti katoličani so v nepopolnem občestvu s Cerkvijo podobno kakor heretiki in shizmatiki, katerim so naložene kake kazenske sankcije (kan. 1364 § 1; 1371 § 1). Iz navedene razlage lahko sklepamo, da se izraza polno in nepopolno občestvo v omenjenih dokumentih ne uporabljata enako, ampak v različnih kontekstih različno, kot posledica tega pa nimata istega pomena oziroma nista enopomenska. Po mnenju avtorjev takšna diferenciranost pomenov pojma »občestvo« temelji na razumevanju zakramentalnosti Cerkve v različnih pojmovnih kontekstih, ki za razumevanje potrebujejo natančnejše opredelitve in podrobnejše razlage (Coronelli 2000, 9; Scheffczyk 1993, 71).

Na vprašanje, ali obstajajo nekatoliški kristjani, ki so v polnem občestvu s katoliško Cerkvijo, moramo odgovoriti s previdnostjo (Erdö 1997, 231). Pojmovanje

⁷ »Proprio perché guidata da profondo amore materno, la Chiesa deve anche ricordare che quanti vivono in una situazione matrimoniale irregolare, pur continuando ad appartenere alla Chiesa non sono in «piena» comunione con essa.« (Italijanska škofovska konferenca 1993, 197)

polnega občestva, kakor ju vidi kan. 205 ZCP in C 14, predpostavlja, da je to preverljivo na zunanjem oziroma javnem področju. Vsaj teoretično lahko obstaja nekatoliški kristjan, poudarja Erdö, ki izpolnjuje vse pogoje kan. 205 ZCP, pa v Cerkev v skladu s kan. 11 še ni bil formalno sprejet. Ghirlanda glede tega zastopa jasno stališče, da mora biti za polno občestvo v navedenem primeru v nekatoliški Cerkvi krščena oseba v katoliško Cerkev tudi formalno sprejeta (Ghirlanda 1980, 210).

5. Sklep

Glede razumevanja pojmovanja občestva s katoliško Cerkvijo je naša razprava pokazala na pomembno prelomnico, ki jo je prinesel drugi vatikanski cerkveni zbor. V ozadju te novosti je spremenjena podoba o Cerkvi, ki se je oddaljila od pojmovanja sebe kot popolne družbe in se na novo opredelila kot Kristusovo skrivnostno telo. Koncil je na novo opredelil različne stopnje pripadnosti Cerkvi kot občestvu krščenih; to je vrhovni zakonodajalec večinoma prenesel tudi v ZCP.⁸ Obdobje pred koncilom je bilo zaradi drugačnega, statičnega pojmovanja Cerkve zaznamovano z nedeljenim pojmovanjem občestva s Cerkvijo v smislu »vse ali nič«, zato je bilo razmišljanje in razpravljanje o nepopolnem občestvu s Cerkvijo zunaj konteksta, ker v teološkem nauku in v zakonodajnih predpisih ni imelo podlage (Erdö 1997, 215–216). Krščena oseba je bila v tem smislu v občestvu s Cerkvijo ali pa ni bila. Kljub omenjenemu pokoncilskemu razvoju v pojmovanju občestva pa v ZCP ostajajo še nekatere sledi prejšnjega pojmovanja, to je, statičnega občestva, na primer v kann. 209 § 1; 149 § 1; 171 § 1, 4; 194 § 1, 2; 194 § 1, 2; 675 § 3, 1021. Med viri teh kanonskoprnih predpisov prevladujejo teksti ZCP/17.

Drugače od ZCP/17 novi ZCP v kan. 11. prinaša pomembno novost, to je, da čisto cerkveni zakoni vežejo samo krščene v katoliški Cerkvi ali vanjo sprejete in ne več krščenih v drugih krščanskih skupnostih, ki z njo niso v polnem občestvu. Po mnenju avtorjev je to pogumna odločitev zakonodajalca in samo omejitvev pri izvajanju jurisdikcije nad krščenimi osebami, ki so krščene, vendar nikoli niso bile del katoliške Cerkve, živijo pa v svojih skupnostih in verujejo v iste razodete resnice. Ti ljudje so resda zavezani božjim zakonom, ne pa povsem cerkvenim zakonom katoliške Cerkve (Coronelli 2000, 236). Takšno izhodišče je bilo tudi dobra iztočnica za ekumenski dialog.

Glede pripadnosti krščenega Cerkvi in glede natančnejših opredelitev tega odnosa med krščenim in institucijo se je izkazala nova stopenjska opredelitev polnega ali nepopolnega občestva za preciznejšo in pravičnejšo, kakor je izraz »član Cerkve«. Razlog je v tem, da novo pojmovanje izhaja iz predpostavke: tisti, ki je krščen v katoliški Cerkvi, z njo v skladu s starodavnim načelom – *semel catholicus, semper catholicus* – ontološke notranje vezi nikoli v celoti ne more prekiniti, njun odnos lahko postane samo manj intenziven. Glede pojmovanja »članstva v Cerkvi«

⁸ V ZCP/17 je tako izraz občestvo – *communio* – navadno uporabljen v povezavi z evharistijo. Za spremembe in za razvoj pojmovanja občestva s Cerkvijo po končanem koncilu glej Bertrams 1972, 553–604.

pa nekdo je ali ni njen član, vmesne, tretje možnosti ni! Objektivno gledano, imamo tako v kan. 205 ZCP natančen kriterij za presojanje, v kakšni meri je nekdo v občestvu s Cerkvijo, subjektivno gledano, pa je sodba glede tega zelo občutljiva, ker odločitev posameznih verujočih oseb glede vprašanj vere, zakramentov in sprejemanja cerkvenega vodstva ne poznamo. To velja na primer tudi za presojanje cerkveno poročenih in ločenih in nato ponovno civilno poročenih, zunajzakonskih skupnosti, istospolnih zvez itd. Navzven in po objektivnih kriterijih je lahko katoličan v polnem občestvu, ob zanikanju katere od vsebin kan. 205 ZCP ali ob zavračanja nauka, ki je dokončno potrjen, pa je, subjektivno gledano, polno občestvo dvomljivo in je lahko pretrgano. Pomembno je, da pri presojanju takšnih vprašanj človeka postavimo pred normo (Štuhec 2015, 496); v vsakem primeru, tudi ob najhujši hereziji, shizmi ali apostaziji (ZCP, kan. 1364 § 1 v odnosu do kann. 751 in 1330), povezanost s Kristusovim skrivnostnim telesom ostaja, to pa pomeni tudi možnost ponovne vrnitve v polno občestvo Cerkve.

Vrnimo se k vprašanju papeža Pavla VI., kaj pomeni pripadati Cerkvi, ki ga omejnemo na začetku razprave. Ob sklepu lahko poudarimo, da je občestvo s Cerkvijo velika in nezasluzena milost, vsak krščeni pa ima dolžnost in odgovornost, da božje življenje v svojem življenju v polnosti udejanji in živi.

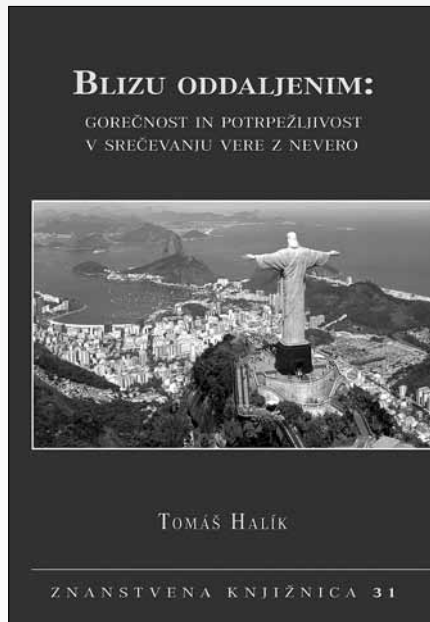
Kratice

- AAS** – *Acta Apostolicae Sedis*.
C – *Koncilski odloki*. 1980 [Dogmatična konstitucija o Cerkvi].
E – *Koncilski odloki*. 1980 [Odlok o Ekumenizmu].
DS – Hünermann. 1995 [*Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*].
KKC – *Katekizem katoliške Cerkve*. 2008.
ZCP – *Zakonik cerkvenega prava*. 1983.
ZCP/17 – *Zakonik cerkvenega prava*. 1944 [1917].

Reference

- Aymans, Winfried**, in **Klaus Mörsdorf**. 1991. *Kanonisches Recht*. Zv. 1. Paderborn: Schönningh.
- Bea, Augustin**. 1962. *L'unione dei cristiani*. Roma: La Civiltà Cattolica.
- Benedikt XIV**. 1917. Costituzione apostolica *Providentissima Mater*. 27. 5. AAS 9, št. 2:5–8.
- Bertrams, Wilhelm**. 1966. De gradibus Communio in doctrina Concilii II. *Periodica* 55:287–305.
- . 1972. Communio, communitas et societas in Lege Fundamentalibus Ecclesiae. *Periodica* 61:553–604.
- Capello, Felice Maria**. 1932. *Summa Iuris Canonici in usum scholarum concinnata*. Zv. 1. Roma: Universitatis Gregoriana.
- Castillo Larra, Rosalio José**. 1984. La communion ecclésiale dans le Nouveau Code de droit canonique. *Communicationes* 16:242–266.
- Cerkveni zbor v Firecah**. 1439. Bolla sull'unione con gli armeni *Exsultate Deo*. 22. 11. DS, 1309–1328.
- Ciprotti, Pio**. 1943. *Lezioni di diritto canonico*. Padova: Cedam.
- Coronelli, Renato**. 2000. Linee di sviluppo della dottrina in tema di appartenenza alla Chiesa: dal CIC/17 al CIC/1983. *Periodica* 89:201–247.

- . 2007. Appartenenza alla Chiesa e abbandono: aspetti fondamentali e questioni terminologiche. *Quaderni di diritto ecclesiale* 20:8–34.
- Erdö, Peter.** 1997. Il cattolico, il battezzato e il fedele in piena comunione. *Periodica* 86:213–240.
- Fumagalli Carulli, Ombretta.** 2007. *Il governo universale della Chiesa e i diritti della persona*. Milano: Vita e pensiero.
- Gänswein, Georg.** 1996. *Kirchengliedschaft gemäß dem Zweiten Vatikanischen Konzil*. St. Ottilien: Ersch.
- Ghirlanda, Gianfranco.** 1980. »*Hierarchica communio*«: Significato della formula nella *Lumen Gentium*. Roma: Università Gregoriana editrice.
- Hervada, Javier.** 1989. *Diritto costituzionale canonico*. Milano: Giuffrè.
- Hünemann, Peter, ur.** 1995. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Bologna: Edizione Dehoniane.
- Italijanska škofovska konferenca.** 1993. Direttorio di pastorale famigliare per la Chiesa in Italia. Roma: CEI.
- Janez, Pavel II.** 1998. Lettera apostolica data motu proprio *Ad tuendam fidem*. AAS 90:457–461.
- Katekizem katoliške Cerkve.** 2008. Ljubljana: Družina.
- Koncilski odloki.** 1980. Konstitucije, odloki, izjave in poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965). Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Kongregacija za nauk vere.** 1998. Nota dottrinale illustrativa della formula conclusiva della *Professio fidei*. 29. 6. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_1998_professio-fidei_it.html (pridobljeno 20. 11. 2015).
- Košir, Borut.** 2013. Prenova zakonodaje Cerkve v luči drugega vatikanskega koncila s posebnim poudarkom na Cerkvi v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 73:307–315.
- Lafont, Ghislain.** 1964. L'appartenance fondamentale à l'Eglise catholique. V: Marie Joseph Le Guillou in Ghislain Lafont, ur. *L'Eglise en marche*, 274–296. Pariz: Desclée de Brouwer.
- Michiels, Gommarus.** 1955. *Principia generalia de personis in Ecclesia. Commentarius Libri II Codicis Juris Canonici canones praeliminares* 87–106. Pariz: Desclée.
- Mörsdorf, Klaus.** 1961. Der Codex Iuris Canonici und die nichtkatholischen Christen. *Archiv für katholisches kirchenrecht*, št. 39:31–58.
- . 1962. Persona in Ecclesia Christi. *Archiv für katholisches kirchenrecht*, št. 131:345–393.
- Mosconi, Marino.** 2007. L'abbandono pubblico o notorio della Chiesa Cattolica e in particolare l'abbandono con atto formale. *Quaderni di diritto ecclesiale* 20:35–59.
- Müller, Giuseppe.** 1923. Il concetto della Chiesa come »Societas perfecta« in S. Tommaso d'Aquino e l'idea moderna della sovranità. *Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie*, št. 97:193–204.
- Pavel VI.** 1966. Discorso »Voi forse«, 1 giugno 1966. V: Insegnamenti di Paolo VI. Zv. 4. Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana.
- Pij XII.** 1943. Lett. Enc. Mistici Corporis. 29. 6. 1943. AAS 35:193–248.
- Provost, James.** 1994. Prospettive sull'identità cattolica nel Diritto canonico. *Concilium* 30:773–785.
- Reed, A. Albert.** 1960. *The juridical aspect of incorporation into the Church of Christ, Canon 87*. Ohaio: Carthagenia.
- Scheffczyk, Leo.** 1993. *Die Kirche in der Krise*. Siegburg: F. Schmitt.
- Schmaus, Michael.** 1963. *Dogmatica cattolica*. Zv. 3, del 1. Torino: Marietti.
- Slatinek, Stanislav.** 2015. Zloraba resnice v zakonski zvezi. *Bogoslovni vestnik* 75:265–274.
- Stegu, Tadej.** 2015. Za svobodo osvobojeni: krščanska antropologija v katehezi. *Bogoslovni vestnik* 75:515–523.
- Škofovska sinoda.** 2015. Relazione Finale del Sinodo dei Vescovi al Santo Padre Francesco. 24. 10. <https://press.vatican.va/content/sala-stampa/en/bollettino/pubblico/2015/10/24/0816/01825.html> (pridobljeno 1. 12. 2015).
- Štuhec, Janez Ivan.** 2015. Fenomen homoseksualnosti in moralni kriteriji za njegovo družbeno umestitev. *Bogoslovni vestnik* 75:495–504.
- 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.
- . 1983. Razglašen z oblastjo papeža Janeza Pavla II. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.



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 dvoimi – je Zahej –, kot pravi v pričujočem delu. To napetost izražajo tudi njegova dela. (J.Juhant).

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 75 (2015) 4, 703—715
 UDK: 28-32:27-31
 Besedilo prejeto: 11/2015; sprejeto: 12/2015

Mari Jože Osredkar
Islamska kristologija

Povzetek: Članek najprej predstavi navzočnost ustanovitelja krščanstva v razode-tem besedilu muslimanov. Koran Jezusa Kristusa imenuje Isa. Po predstavitvi ajetov, ki ga navajajo po imenu ali kot Mesija, nam prispevek prikaže islamsko podobo Jezusa preroka, njegovo učenje in čudeže, predvsem pa negiranje Jezusove božanskosti, zavračanje Svete Trojice in Jezusove smrti na križu. Islamska kristologija govori o Jezusu zgolj kot o človeku, enem od petindvajsetih prerokov islama, ki je bil tako blizu Bogu, da ga je Bog brez telesne smrti vzel v nebesa. Predvsem pa v Jezusu prepoznava napovedovalca zadnjega preroka Mohameda. Čeprav se nam zdijo razlike med krščanskim in islamskim pogledom na Kristusa velike, pa hkrati ugotavljamo, da je tudi mnogo podobnosti. Poročila o angelovem oznanjenju Mariji, o njenem deviškem spočetju; poročila o nekaterih čudežih in o Jezusovih prilikah in tudi o Jezusovi poti v nebo se skoraj ujemajo.

Ključne besede: Jezus Kristus, kristologija, islam, Koran, prerok

Abstract: **Islamic Christology**

The paper focuses on the presence of the founder of Christianity in the Muslim revealed texts. In the *Koran* Jesus Christ is called Isa. First, we review the verses in which the name of Jesus or the term Messiah appears. Second, we present the Islamic image of the Prophet Jesus and of his teaching and miracles. Third, we turn our attention to the verses that negate the divinity of Jesus, reject the Holy Trinity, and deny Jesus' death on the cross. Islamic Christology speaks of Jesus only as of the man who was one of the 25 prophets of Islam and who was so close to God that he was free from physical death and taken into heaven. Moreover, the *Koran* identifies Jesus first and foremost as the prophet who foretells the coming of the ultimate Prophet Muhammad. Although we find large differences between Christian and Muslim views of Christ, we note at the same time that there are also many similarities. For example, the reports of the Annunciation by the Angel unto Mary, of the virginal conception of Jesus by Mary, of miracles and parables of Jesus and of Jesus' ascent into heaven are very similar.

Key words: Jesus Christ, Christology, Islam, Koran, Prophet

Leta 2014 je iransko veleposlaništvo v Republiki Sloveniji Teološki fakulteti v Ljubljani velikodušno podarilo »nekaj kartonov knjig« iz Irana. Večinoma so bile to knjige s čudovitimi fotografijami iranskih turističnih znamenitosti in z njihovim opisom v perziščini, ki naši ustanovi in tudi drugim slovenskim bralcem ne bodo koristile, ker tega jezika ne razumemo. Nekaj pa je bilo tudi angleške literature, naslovi so obetali teološko vsebino. Bralec, ki odpre, na primer, knjigo *Mary and Jesus in Islam*, v pričakovanju, da se bo nekaj naučil o islamski religiji, pa je lahko zelo presenečen, ko že v urednikovem uvodu naleti na blatenje krščanstva. Avtor Yasin T. al-Jibouri nam pove veliko o islamski religiji, a hkrati navaja dejstva (si lahko predstavljate, da uporablja besedo »dejstva«!), denimo, da Kristus sploh ni bil križan, temveč so na križ pribili enega od njegovih učencev, da je krščanstvo sestavljeno iz starih babilonskih, indijskih in perzijskih verovanj, katerim sta bili dodani grška in rimska mitologija ... Zadnje poglavje v omenjeni knjigi je naslovljeno Ali je to krščanstvo ali poganstvo, konča pa se z avtorjevim spoznanjem, da so češčenje Kristusa kot Boga, priznanje Svete Trojice in predvsem zakramenti in češčenje svetnikov nedvoumna znamenja, da je krščanstvo poganstvo.

Če bi knjigo našel na odpadu, bi malo zavil z očmi in jo vrgel med papir za reciklažo. Ker pa je knjiga dar iranskega veleposlaništva teološki fakulteti v Ljubljani, kakor so posebej napisali na prvi strani, se človek lahko zamisli, ali resnično provocirajo ali se tega niti ne zavedajo. Predvsem zato, ker ta ambasada vabi profesorje teološke fakultete v Ljubljani na mednarodni simpozij v Teheran, kjer se bo govorilo o medreligijskem dialogu. Takšna »darila« niso dober temelj za medreligijski dialog. Kako bi se namreč šiitski teologi sredi Teherana počutili, če bi jim mi povedali, da Koran v bistvu sploh ni bil razodet, temveč se je Mohamed ob srečanju s kristjani in judi na svojih potovanjih po Arabskem polotoku seznanil z biblično vsebino in si (približno) zapomnil dolga besedila iz starozaveznih in evangelijskih knjig? Ker je imel (kakor vsak človek) omejen spomin, jih je malo popačil, priredil in še kaj dodal, ko jih je iz dneva v dan recitiral. Kako bi se počutili, če bi jih mi poučili, da Mohamed sploh ni bil prerok, temveč le vojščak in je pobil vse, ki so mu nasprotovali, da je razširil svoje prepričanje? Zagotovo, takšno poučevanje se ne bi dobro končalo. Toda to ni naš namen. Daljnega leta 1923, ko je bil Bogoslovni vestnik v tretjem letu obstajanja, je v slovenski teološki reviji dr. Anton Jehart iz Maribora objavil članek Kristologija in marijologija v Koranu (Jehart 1923), toda ta številka je večini slovenskih teologov nedostopna. Zato želimo slovenskemu prostoru predstaviti tematiko, ki je čedalje bolj aktualna. V dneh, ko je civilizirani svet ostal nem ob terorističnih napadih v Parizu,¹ nam prihaja na misel, kako so pred leti ob karikaturah preroka Mohameda muslimani reagirali v islamskem svetu in kako Evropa po terorističnih napadih ostaja pri minuti molka, kristjani se zbirajo v cerkvah, da bi molili za žrtve in teroriste. Še več, Francozi se trudijo za še globljo povezanost in za prijateljstvo z muslimani v njihovi sredi. To pa je tudi naš namen. Spoznati islamsko razodetje, predvsem v točkah, ki nas povezujejo, da bi se z muslimani lahko pogovarjali.

¹ Ta članek je nastajal v Toulousu prav v dneh terorističnih napadov v Parizu novembra 2015.

Ko nas Iranci vabijo na simpozij o medreligijskem dialogu, si morda niti ne predstavljajo, da dialog najprej pomeni spoštovanje drugega, tudi in predvsem njegovega prepričanja, ne pa da bodo nas učili, kako se motimo, ko verujemo v Kristusovo vstajenje. Naš namen je torej, da v prispevku pokažemo, kakšno mesto in vlogo ima Jezus Kristus v Koranu in v islamskem verovanju, ki temelji na – za muslimane – svetem božjem razodetem besedilu. Uporabili bomo znanstveni aparat in z vsem spoštovanjem spregovorili o koranskem Jezusu in ga nekoliko primerjali z evangelijskim Jezusom.

Zaradi nepoznanja originalnega koranskega jezika smo se pri našem obravnavanju oprli na slovenski prevod Korana, ki ga je založba Učila Tržič izdala leta 2005. Od treh do sedaj dosegljivih se nam prevod Erika Majaronona namreč zdi najbolj slovenski in primeren za našo obravnavo. Slovensko besedilo koranskih citatov pa slovenskemu bralcu tudi popolnoma zadošča za razumevanje islamske kristologije.

Arabsko poimenovanje Jezusa z imenom Isa je v mnogih prevodih prevzeto v jeziku, v katerega je Koran preveden. Majaronov prevod uporablja slovensko verzijo Jezus, to pa je tudi najbolj slovensko. Hkrati uporaba krščanskega poimenovanja osebe na začetku štetja naše civilizacije že vnaprej odraža od sebe vse dvome glede identičnosti krščanskega Jezusa in muslimanskega Isa. Koran namreč Jezusa iz Nazareta poimenuje »Isa«; kristjani arabskega materinega jezika ga namreč kličejo »Yasua« in ga tako tudi zapišejo v arabskem prevodu evangelijev.

V islamski zgodovini sta nastali dve verziji Korana, ki se ne razlikujeta po vsebini, temveč po oštevilčenju verzov v koranskih surah: verzija Hafs in Warch. Slovenski prevod sledi verziji Hafs, katere oštevilčenje bomo tudi v naši obravnavi upoštevali. Ker pa mnogi raziskovalci citirajo islamsko razodetje po verziji Warch, smo si pri našem raziskovanju pomagali s francoskim besedilom Korana, ki ga je iz arabščine prevedel Régis Blachère in ga je leta 1999 v Parizu izdala založba Maisonneuve et Larose. Ta izvod namreč pri vsakem verziju navaja obe možnosti oštevilčenja in ju spremlja z zelo koristnimi komentarji.

Pri citiranju koranskih vrstic bomo v oklepaju napisali veliki K, to pomeni Koran, prva številka, ki sledi, označuje suro, druga številka za dvopičjem pa verz. Če citiramo več vrstic, se njihove številke za dvopičjem vrstijo druga za drugo in so ločene z vejicami.

1. Jezus Kristus v koranskem besedilu in njegova poimenovanja

Kakor bomo v nadaljevanju podrobno spoznali, je pisanje o Jezusu v Koranu zelo raznoliko. Ustanovitelju krščanstva je v Koranu posvečenih skoraj sto verzov, ki jih najdemo v petnajstih različnih surah in jih bomo uporabili za temelj islamske kristologije. Večina omemb je v surah, ki so bile razodete v Medini, torej po Mohamedovem begu iz Meke v Medino leta 622. To so druga, tretja, četrta, peta, deveta, triintrideseta, sedeminpetdeseta, enainšestdeseta in šestinšestdeseta sura. Šest sur, ki tudi

omenjajo Jezusa, pa je bilo Mohamedu razodetih v Meki med letoma 610 in 622. To so šesta, devetnajsta, enaindvajseta, triindvajseta, dvainštirideseta in triinštirideseta sura (Parrinder 1995, 17–18). Med vsemi ajeti, ki omenjajo Jezusa, bomo najprej postavili tiste, ki Jezusa osebno omenjajo: ali najdemo napisano njegovo ime *Jezus*, ali ga označujejo z izrazom *Mesija*, ali pa govorijo o *Marijinem sinu*. Islamsko razodeto besedilo za Jezusa uporablja ime *Isa*. Vendar to ni njegovo edino arabsko poimenovanje. Poznamo še izraz *Masih*,² ki ga Koran uporablja izključno za Jezusa, in nobena dvoma ni, da govori o isti osebi. Prav tako ne dvomimo o identiteti v verzih, v katerih je zapisano *Marijin sin* ali *sin Marijin*. Če torej upoštevamo to trojno poimenovanje, lahko zapišemo, da je oseba, v kateri kristjani prepoznavamo učlovečenega Boga, v Koranu omenjena petintridesetkrat (Gloton, 2006, 221–223).

Ker nam prostorska omejitev tega prispevka ne omogoča prepisa besedila, ki omenja Jezusa – to bi bilo najbolj primerno –, se moramo zadovoljiti le z navedbo sur in številke ajetov. Ime *Jezus* najdemo zapisano petindvajsetkrat, devetkrat popolnoma samostojno, trinajstkrat kot *Jezus, Marijin sin*, trikrat kot *Jezus Mesija, Marijin sin*. Te omembe najdemo v: K 2: 87, 136 in 253; K 3: 45, 52, 55, 59 in 84; K 4: 157, 163 in 171; K 5: 46, 78, 110, 112, 114 in 116; K 6: 85; K 19: 34; K 33: 7; K 42: 13; K 43: 63; K 57: 27; K 61: 6 in 14.

Trikrat je Kristus omenjen s samostojnim izrazom *Mesija*. To poimenovanje se v peti suri samostojno najde tudi v 72. vrstici, v kateri že imamo omembo *Mesija, Marijin sin*. Omembe torej najdemo v: K 4: 172; K 5: 72; K 9: 30.³

Petkrat je Jezus napisan v Koranu kot *Mesija, Marijin sin*. V peti suri se najde dvakrat v isti vrstici, drugače pa v: K 5: 17; K 5: 17; K 5: 72; K 5: 75; K 9: 31.

Dvakrat v koranskem besedilu najdemo samo »lbn Maryam«, torej *Sin Marijin*, in to v: K 23: 50; K 43: 57.

Jezus je – v različnih kombinacijah – največkrat predstavljen kot *Marijin sin*, in to triindvajsetkrat. Jezusovo poimenovanje »sin Marijin« potrdjuje Jezusovo spočetje po nadnaravni poti (al-Jibouri 2009, 51–60). Za primerjavo lahko povemo, da evangelisti Jezusa le dvakrat opredeljujejo kot Marijinega sina: Marko v 6,3 in Matej v 13,55. Omeniti moramo, da je v Majaronovem prevodu v slovenskem besedilu Jezus izpisan tudi v 159. verzu četrte sure: »Niti enega slednika Knjige ne bo, ki bi resnično ne začel verjeti v Jezusa pred njegovo smrtjo. In On bo pričal proti njim na sodni dan.« (K 4: 159) Tega verza v naši obravnavi ne upoštevamo kot osebno omembo Nazarečana, ker ime v arabskem tekstu ni izpisano.

2. Oznanjenje, Marijino spočetje in Jezusovo rojstvo

Koransko poročilo o angelovem oznanjenju Mariji najdemo na dveh mestih: v tretji in v devetnajsti suri. Medtem ko tretja sura v verzih od 42 do 46 omenja več

² Masih pomeni Mesija. O islamskem pomenu tega izraza bomo spregovorili v nadaljevanju.

³ Na tem mestu je Mesija v kombinaciji z izrazom božji sin.

angelov in napoved čudežnega Jezusovega govorenja iz zibke, poročilo v devetnajsti suri zelo spominja na vrstice v evangeliju, ki poročajo o tem dogodku. Izvemo, da se je Marija umaknila pred domačimi na vzhodno stran, v Tempelj, in tam stopila za zastor, kjer jo je obiskal božji Duh v podobi čudovitega moškega: »... in je tam stopila za zastor, smo k njej poslali angela Gabriela; pokazal se ji je v podobi čudovitega moškega« (K 19: 17). Angel ji oznani čudežno rojstvo Jezusa. Čudežno zato, ker je Marija Bogu obljubila devištvo in je sklenila svojo obljubo držati, kakor izraža naslednja sura: »Uslišali smo tudi njo, ki je ohranila devištvo. Vanjo smo vdihnili svojega Duha, njo in njenega sina pa smo določili za znamenje vsem svetovom.« (K 21: 91) Marija se je obiskovalca zbal: »Pred teboj se zatekam k Usmiljenemu, če se ga bojiš! Je vzkliknila.« (K 19, 18) Nadangel pa jo je pomiril z vestjo, da bo rodila krepostnega sina: »Prav jaz sem poslanec tvojega Gospoda,« je dejal angel, »z vestjo, da boš rodila krepostnega sina.« (K 19, 19) Marija ga je vprašala, kako se bo to zgodilo, ko se še ni dotaknila moškega: »Kako bom rodila sina,« je odvrnila ona, »ko pa se me noben moški ni dotaknil in nikoli nisem nečistovala.« (K 19, 20) Na to ji je angel odgovoril, da Gospod to zlahka stori: »Angel pa ji je odgovoril: Tako bo! Tvoj Gospodar je dejal: To zlahka storim! On bo znamenje za ljudi in znak naše milosti. Tako je v naprej določeno.« (K 19: 21) Koransko besedilo sklene poročilo: »Zanosila je in se umaknila na oddaljen kraj.« (K 19: 22)

Zdi se, da Koran ne razlikuje oznanjenja od spočetja (Arnaldez, 1980, 80). Če vzamemo v roke Lukov evangelij, lahko preberemo, da angel Gospodov, ki se prikaže Mariji, ni identičen s Svetim Duhom, »avtorjem« čudežnega spočetja. Evangeljsko sporočilo torej razlikuje oznanjenje od spočetja. Koran pa v poročanju v devetnajsti suri ti dve dejstvi združi. Oziroma medtem ko v devetnajsti suri Koran poroča le o angelu, ki se Mariji prikaže v podobi lepega mladeniča, na drugem mestu pove drugače: »Navaja jim tudi Marijo, Imranovo hčer, ki je ohranila svoje devištvo, Mi pa smo vanjo vdihnili življenje. Verjela je besedam svojega Gospodarja in njegove Knjige. Čas je preživljala v molitvi.« (K 66: 12) Tu Bog, ki govori v prvi osebi, pove, da je v Marijo on sam vdihnil življenje, in ne omenja angela.

O Jezusovem rojstvu Koran spregovori v devetnajsti suri, v verzih od 23 do 34. Presenetljiva je omemba Marijinih porodnih bolečin: »Ob porodnih bolečinah je legla pod neko palmo.« (K 19: 23) Želela si je umreti, a jo je angel tolažil (K 19: 24) in jo opozoril na potok in na sveže datlje. V 27. vrstici iste sure zvemo, da se je z otrokom odpravila k domačim, ki so bili nad njenim dejanjem zgroženi. V obrambo je pokazala na otroka v zibelki, ki je spregovoril in razložil svoje poslanstvo, kakor nam poročajo naslednje vrstice devetnajste sure: »Otrok pa je spregovoril: Gospodov služabnik sem, dal mi bo Knjigo in me postavil za glasnika vere.« (K 19: 30)

Iz obeh poročil o oznanjenju in o rojstvu se lahko o koranskem Jezusu marsikaj naučimo. Najprej to, da je bil spočet deviško, z neposrednim božjim posegom, enako kakor Adam (Arnaldez 1980, 99–109). V tretji suri namreč beremo: »V Gospodovih očeh je Jezus kakor Adam; iz zemlje ga je ustvaril in rekel: Bodi! In pojavil se je.« (K 3: 59) Kajti »ko se [Gospod] za nekaj odloči, samo reče ›Bodi!‹ in zgodi se« (3: 47). Prav tako že ob angelovem prihodu izvemo, da bo Jezus poseben, kreposten človek, znamenje za ljudi in znak božje milosti. Poučen bo o Knjigi in o

modrosti, o Postavi in o evangeliju in bo kot poslanec namenjen Izraelovim sinovom (K 3: 48–49). Svojo izrednost Jezus pokaže takoj po rojstvu, ko spregovori v zibelki in razloži, da njegova mati ni storila nič »nezaslišanega« (K 19: 27), temveč je le izpolnila božjo voljo. Hkrati Boga imenuje svojega Gospodarja (prim K 19: 36), to pa pomeni, da sebe postavi v vlogo služabnika (K 19: 30). Jezus v zibelki potrди, da ga bo povsod spremljal božji blagoslov, da mu bo Bog ukazal, naj moli, naj daje miloščino in naj bo dober z materjo, dokler bo živel, in Bog ga ne bo naredil nepravičnega in neposlušnega (K 19: 30–32). To nakazuje Jezusovo pasivno držo, o kateri bomo spregovorili v naslednjem poglavju o Mesiju. Omenjeno besedilo nam namreč zatrjuje, da Jezus ne deluje sam, iz ljubezni do Boga, ampak po božjem ukazu. Poleg tega je takšna predstavitev zelo islamsko obarvana, saj molitev in miloščina pomenita tudi dva stebra islama (Gloton, 2006, 310–311).

3. Mesija in enost Boga

Beseda *Masih* je v Koranu zapisana točno enajstkrat, in to v besedilu, ki je bilo razodeto v Medini (Gloton 2006, 222). Beseda je izvorno judovska in je v arabščino prišla prek sirščine. Poznana naj bi bila po vsej Arabiji že v pred islamskem obdobju. S hebrejsko besedo *mashiah* so Judje označevali pričakovanega Rešitelja (Odrešenika), ki jo je Septuaginta prevedla z izrazom *Christos*. Ta beseda pa se je pozneje začela uporabljati kot Jezusov priimek. V Koranu je beseda »Masih« uporabljena izključno za označevanje Jezusa in jo lahko razumemo kot osebno ime, ki ni nikoli razloženo in se najde le v medinskih verzih. Zavedati se moramo, da izraz Mesija v islamu izraža popolnoma drugačen pomen kakor pa v krščanski teologiji (Arnaldez 1980, 84). Arabski razlagalci besede »Masih« povezujejo z glagolom *masaha*, to pomeni maziliti. Jezus je bil namreč maziljen z blagoslovom iz nebes: »Kjerkoli bom, me bo blagoslavljal. Ukazal mi bo, naj molim in delim dediščino, dokler bom živel.« (K 19: 31)

V novi zavezi se je božje razodetje »razvijalo« postopoma in Jezus se apostolom razodene kot Mesija šele po dolgi »pripravi« apostolov na to. V Koranu ne najdemo te postopnosti razodevanja. Besedilo svete islamske knjige Jezusa že ob rojstvu imenuje Mesija. Mesija je v Koranu le poslanec v vrsti poslancev, ki se sklene z Mohamedom. Kakor vsi poslanci je tudi Jezus le ustvarjeni del stvarstva. Koran tudi dobesedno zanika nauk o Jezusu Mesiju, božjemu Sinu, in to z grobimi besedami: »Judje govorijo ›Ezra⁴ je Božji sin«, kristjani pa pravijo: ›Mesija je Božji sin.« To so njihove besede iz njihovih ust, podobne besedam prejšnjih nevernikov. Vrag naj jih vzame, sprevržence! Poleg edinega Boga imajo za bogove svoje duhovnike in menihe in Mesijo, sina Marijinega. Zapovedano pa jim je klanjati se samo Gospodu. Razen njega ni drugega boga! On je vzvišen nad vsemi, ki jih imajo ljudje za njemu enake.« (K 9: 30,31) Koran kristjanom očita, da so svoje duhovnike, menihe in Marijinega sina naredili za Boga. Brezpogojna islamska dogma o enosti Boga odvzema besedi Mesija vso krščansko vsebino in v Jezusu prepozna le človeka.

⁴ Ezra je bil Mojzesov pisar in naslednik, ki ga je neka judovska ločina častila kot božjega sina.

Priznavanje izključno Jezusove človeške narave potrjuje tudi pridevek, ki ga najdemo v povezavi z Jezusovim omenjanjem v Koranu: *služabnik*, ki ga absolutno ne smemo razumeti v judovsko-krščanskem kontekstu. Jezus je *božji služabnik*⁵, arabsko *abd Allah*, to dobesedno pomeni božji suženj, v teološkem pomenu pa »ustvarjeni«. Človek v islamski miselnosti namreč ni le božji služabnik v slovenskem pomenu besede, temveč je božja lastnina. Bistvo Jezusovega poimenovanja kot služabnika je v čaščenju Boga. Pomeni človeka, ki je popolnoma predan, poslušen Bogu. Jezus tudi sam pravi, da ni nič več kakor božji služabnik (K 4: 170; K 43: 59), poslanec, ki tako kakor njegova mati uživa hrano (K 5: 79). Tudi angeli so v Koranu imenovani *abd Allah*. V četrti suri beremo v 172. vrstici: »Mesiji ni pod častjo biti Gospodov služabnik in tako je tudi z angeli, Gospodu najbližjimi. Tiste pa, ki jim je pod častjo služiti Gospodu in so prevzetni, bo Gospod zbral pred seboj.« (K 4: 172) Vsekakor je temelj islamske kristologije, da je Jezus le ustvarjeni človek: »On je bil le samo služabnik, nagradili smo ga s poslansko vlogo in ga postavili za zgled in poduk sinovom Izraelovim.« (K 43: 39)

V arabski kulturi biti predan Bogu pomeni, biti pasiven. Bog se odloča namesto človeka, ker je človek razumljen kot Alahova last. Poleg tega pomena pa ima Jezusova podložnost Bogu še pomen zgloda, primera krepostnega življenja po božji volji, ki naj mu sledijo tudi drugi (Parrinder 1995, 35). Na dveh mestih (K 4: 159 in K 5: 117) koransko besedilo Jezusa imenuje *priča*. Na žalost sta oba verza v slovenskem prevodu slabo prevedena in te besede niti ne vsebujeta. Hočeta pa povedati, da je Jezus primer⁶ in znamenje,⁷ kateremu naj verniki sledijo. Jezus je večkrat omenjen tudi v povezavi z božjim Duhom⁸, s katerim je okrepljen. Enkrat samkrat ga Koran poimenuje tudi kot usmiljenje (K 19: 21).

Koran nedvoumno nasprotuje kakršnemukoli verovanju v Jezusovo božanstvo. Lahko rečemo, da v Koranu najdemo štiri kategorične negacije Jezusovega krščanskega pomena: Jezus ni Bog, niti ne njegov sin, niti del Svete Trojice – o tem bomo spregovorili v nadaljevanju –, niti ni bil nikoli križan; tudi to bomo še razložili.

Posledica dejstva, da koranski Jezus ni Bog, ker koranski Bog ne prenese nobenega družabnika, je tudi različno pojmovanje človeka v islamu. V krščanstvu je človek oseba, ki živi v občestvo z Bogom, je tako rekoč božji otrok, kakor uči sv. Pavel, zato lahko verniki kličejo Boga Očče (Rim 8,15). Nasprotno pa v islamu »Bogu ne pristoji, da bi imel kakega otroka! (K 19: 35)«. Bog ni ustvaril človeka, da bi bil njegov otrok, marveč – kakor smo videli zgoraj – suženj, ki se Bogu klanja (Ocvirk 2004, 319). To pa je tudi bistvo islamske antropologije: pokornost Alahovi volji, ki je zapisana v Koranu. Zato radikalizacija islama temelji na dobesednem razumevanju Korana. Pokornost ali celo sužnost njegovi besedi pa temelji na enosti Alaha, ki mu ni enakega. Tudi najbolj recitirana sura muslimanov se glasi: »Reci: »Gospod je en sam, Edini! Gospod je pribežališče. Ni rodil in rojen ni, nihče mu ni enak!«

⁵ V Koranu imamo tri verze, ki pravijo, da je Jezus božji služabnik: 4: 172, 19: 30, 43: 59.

⁶ V Koranu imamo tri verze, ki Jezusa dajejo za zgled: 3: 59, 43: 57, 43: 59.

⁷ Najde se štirikrat: 3: 49, 19: 21, 21: 91, 23: 50.

⁸ Najde se sedemkrat: 2: 87, 2: 253, 4: 171, 5: 110, 19: 17, 21: 91, 66: 12.

(K 112: 1–4) Ta verz najbolj izrazito poudari enost Boga in njegovo različnost od človeka (Carzedda 1990, 104). Tudi na drugih mestih v Koranu zasledimo dejstvo, da je Bog edini: K 4: 171; K 10: 68; K 19: 90–92; K 25: 2.

4. Poslanstvo koranskega Jezusa

Ker Jezus ni Mesija v krščanskem pomenu besede, da bi torej prišel odrešit človeški rod, se postavlja vprašanje: kakšno poslanstvo islamska teologija pripisuje Jezusu? Da bomo lahko našli zadovoljiv odgovor na to vprašanje, si bomo pogledali, kaj nam sporočajo koranska besedila, v katerih je Jezus imenovan *prerok*, *poslanec* ali *glasnik vere*. Pomeni teh poimenovanj se v Koranu prepletajo.

Pri opredeljevanju poslanstva koranskega Jezusa moramo biti najprej pozorni na dejstvo, da je Jezus v Koranu na treh mestih⁹ imenovan tudi *Beseda*, saj je bil po njej poklican v življenje, in je hkrati izpolnitev besed prerokov, ki so ga napovedovali (Parrinder 1995, 45). Ker mu je Bog dal svojo besedo, je Jezus sam (božja) beseda. V muslimanskih eksegezah koranskega besedila najdemo glede Jezusovega enačenja z Besedo štiri različne razlage: 1. Jezus je uresničitev božje stvariteljske besede, ki je bila izgovorjena v trenutku njegovega spočetja. 2. Jezus je prerok, ki ga božja besede napoveduje po njegovih predhodnikih. 3. Jezus je božja beseda, ker govori v božjem imenu in tako vodi ljudi po pravi poti. 4. Jezus je božja Beseda, ker je Jezus kot oseba »vesela novica«. ¹⁰ Prav na podlagi dejstva, da Jezus govori v imenu Boga božjo besedo, Koran Jezusa poimenuje glasnik¹¹ in prerok¹². Kot prerok je Jezus posamezno omenjen samo enkrat, pogosto je namreč omenjen skupaj z drugimi preroki, večinoma biblijskimi. Poglejmo si najprej vsebino preroške službe v Koranu.

Koranski nauk uči, da je pred Mohamedom vsako ljudstvo imelo svojega preroka, ki ga je Bog poslal: »... vsako ljudstvo je imelo poslanca. In ko pride njihov poslanec mednje, jim bo sojeno po pravici; nobene krivice ne bodo utrpeli.« (K 10: 47) Po tradicionalni teoriji naj bi doktrina o preroštvu nastala v drugem delu meškega obdobja, ko je bilo treba Mohamedovo delovanje razložiti in nekam umestiti. Mohamed je zadnji v vrsti petindvajsetih prerokov, ki se je začela z Adamom. Prerok je torej najpomembnejši vmesni člen med Bogom in ljudmi. Zato se tudi besedi prerok (nabi) in poslanec (rasul) v Koranu zelo pogosto najmeta: 235-krat prerok, poslanec pa 54-krat; to očitno kaže na pomembno in vzvišeno vlogo preroštva v koranski zgodovini: do preroštva ima vsak musliman skrajno spoštljivo držo. V Koranu pa prerokov ne spoznavamo toliko z njihovimi življenjepisi kakor z mnogimi pripovedmi o njihovi religijski drži, ki ustvarjajo like poslancev. Poleg njihovega sporočila nam koransko besedilo sporoča, kako so ga preroki živeli in na

⁹ Jezus je imenovan Beseda v 3: 45 in 59 in v 19: 34.

¹⁰ Povzeto po *Encyclopedie de l'islam* (Pariz: Maisonneuve-Larose S.A., 1978), s. v. Isa.

¹¹ Najde se desetkrat: 2: 87, 2: 253, 3: 52, 4: 163, 4: 171, 5: 46, 5: 75, 33: 7, 57: 27, 61: 6.

¹² Najde se sedemkrat: 2: 136, 4: 163, 6: 85, 19: 30, 33: 7, 57: 27, 61: 6.

kakšen način so ga posredovali ljudem. V Koranu najdemo šest poslancev, ki se imenujejo *poslanci*, *obdarjeni s stanovitnostjo* in imajo posebne nazive (Carzedda 1990, 71). To so: Adam, Noe, Abraham, Mojzes, Jezus in Mohamed.

Koran na različnih mestih pripoveduje, v kakšnem odnosu so si bili preroki med seboj. Vendar njihovih zgodb ne najdemo v strnjenem tekstu, temveč jih moramo sestaviti iz besedil, ki so razpršena skozi celotno koransko besedilo. Značilno je tudi, da preroki pogosto ponavljajo besede, ki so jih izrekli preroki pred njimi. Tudi božjo besedo, ki so jo preroki oznanili, ponavljajo naslednji preroki. Ko prerok naleti na nasprotovanje množic, se sklicuje na besede svojih predhodnikov. To bi lahko imenovali koranska tipologija, ki je prepoznavna po načinu, na katerega prerok predstavi svoje poslanstvo. Končno pa Bog preroka obvaruje pred nevarnostmi. Na podlagi te tipologije Koran trdi, da ni in ne sme biti nobene razlike med preroki in mora pravo verovanje vključevati vero v vse preroke (Arnaldez 1980, 143–186, in K 2: 136). Po koranskem nauku pravi musliman, ki se popolnoma podredi Bogu, ne sme prerokov hierarhično razvrstiti po pomembnosti. Od petindvajsetih prerokov, ki jih priznava islam, jih je kar dvajset bibličnih. Zanje bil lahko rekli, da jih priznavajo vsi trije monoteizmi. Zato so muslimani prepričani, da je dovolj, poznati le zadnjega preroka, Mohameda, ki je oznanil sporočilo vseh prerokov pred njim, čeprav so živeli in delovali v popolnoma drugačnih okoliščinah kakor on. Ker je v Koranu oznanjeno popolno božje razodetje, ni treba poznati knjig, v katerih je zapisano oznanjevanje prejšnjih prerokov. Evangelij tako prekličče toro, Koran pa prekličče evangelij. Koran povzema in ponavlja vsa druga oznaniila (Koran 3: 3), zato popolnoma zadošča, če beremo in preišljujemo le Koran (Gardet 2002, 70), ki je bil razodet po preroku Mohamedu, torej je Mohamed Prerok z veliko začetnico. Pa vendar v Koranu najdemo suro, ki pravi, da je tudi Jezus povzdignjen nad druge preroke: »Nekatere od poslancev smo povzdignili nad druge. Gospod je z nekaterimi govoril, druge je dvignil za nekaj ravni. Jezusu, Marijinemu sinu, smo naklonili jasne dokaze in ga okrepili s Svetim Duhom.« (K 2: 253) Ti jasni dokazi, da je nad drugimi in okrepljen s Svetim Duhom, so v Koranu predstavljeni kot čudež. Razlikujemo med božjimi čudeži nad Jezusom in božjimi čudeži, ki se zgodijo po Jezusu. Bog čudežno deluje na Jezusa že pri Marijinem spočetju in takoj po rojstvu. To dogajanje se nadaljujejo z božjim varstvom pred Jezusovimi sovražniki. Poleg tega pa imamo čudeže, ki jih je Bog storil po Jezusu.

Le v Koranu zasledimo čudež, ki ga je Jezus napravil kot otrok, saj je govoril že v zibelki. V Svetem pismu kaj takšnega ni opisanega, saj o Jezusovem otroštvu iz evangelijev izvemo zelo malo, vendar – kolikor je znano – Jezus po krščanskem prepričanju v otroštvu ni delal čudežev. Kakor je zapisano v Koranu, je Jezus kot dojenček dvakrat spregovoril ljudem (K 3: 46; K 5: 110) in enkrat svoji materi (K 19: 29–33). Tudi čudež s ptico je opisan le v Koranu (K 3: 49; K 5: 110) in spominja tako na svetopisemsko kakor tudi na koransko pripoved o stvarjenju človeka, ki ga je Bog oblikoval iz ilovice in ga nato oživil (1 Mz 1,26–30; 1 Mz 2, 7; 15,26.28–29). V peti suri (K 5: 110) je kar štirikrat poudarjeno, da je Jezus vse čudeže lahko delal le po božji volji. Samo zato, ker je tako želel Bog, je Jezus lahko zdravil slepe, očiščeval gobavce in obujal mrtve. V potrditev svojega preroškega poslanstva je Jezus storil različne

čudeže oziroma znamenja, ki jih Koran navaja vzporedno z evangelijskimi izjavami: »In Gospod bo dejal: ›O Jezus, Marijin sin, spomni se mojih blagoslovov tebi in tvoji materi, ko sem te okrepil s Svetim Duhom in si učil ljudi že iz zibelke in potem kot odrasel moč; ko sem te naučil pisati in te poučil o modrosti, Postavi in Evangeliju; in ko si po moji volji iz ilovice zgnel nekaj ptici podobnega in dahnil vanjo, potem pa je po moji volji ptica oživila; in ko si po moji volji obujal od mrtvih; in ko sem te rešil pred Izraelovimi sinovi – ko si jim predstavil jasne dokaze, pa so neverujoči med njimi zaklicali: *To je navadna čarovnija!*«¹³ (K 5: 110)¹⁴ Vendar kljub vsem jasnim dokazom Judje niso bili zmožni verovati v Jezusa. Verovali so le učenci, ki so spoznali božje sporočilo (K 5: 111). Še neko drugo vzporedno pripoved o čudežu s ptico lahko zasledimo prav tako v Koranu, nikakor pa ne tudi v Svetem pismu. Mišljena je pripoved, ki opisuje Abrahamovo oživitev štirih mrtvih ptic (K 2: 260). Sveto pismu tudi ne opisuje čudeža z obloženo mizo, ki se je spustila iz nebes (K 5: 112–115), vendar lahko to pripoved primerjamo z evangelijskimi čudeži, ki govorijo o Jezusovi pomnožitvi kruha in rib in o nahranitvi množice (Mr 6,30–44). Koran evangelijev ne zanika kot božje knjige. Omenjeni so kar dvanajstkrat in predvsem v surah, ki so nastale v medinskem obdobju (K 3: 3.48.65; K 5: 46.47.66.68.110; K 7: 157; K 9: 111; K 48: 29; K 57: 27). V svojih pripovedih poudarja čudovito naravo dogodkov, ki zadevajo Jezusovo rojstvo in njegovo poslanstvo, njegovo delovanje, njegov konec in eshatološko vlogo. V Koranu ne najdemo dosti evangelijskih pripovedi in Jezusovih pridig oziroma jih skoraj ne izsledimo. Izjema je besedilo iz sure K 48: 29, ki predvsem po obliki spominja na evangelijsko priliko o sejalcu (Mt 13,18–23). V sveti knjigi muslimanov pa najdemo tudi drobce prilike o kameli in šivankinem ušesu (K 7: 40), ki je podobna priliki iz Matejevega evangelija (Mt 19,23–24).

5. Jezus in Mohamed

Islamski razlagalci razodetega besedila utemeljujejo povezavo med prerokoma Jezusom in Mohamedom na dveh koranskih besedilih. Najprej se zaustavimo pri 157. vrstici sedme sure. Takole pravi: »... tistim, ki bodo sledili poslancu, glasniku vere, ki ne bo znal ne brati ne pisati in bodo našli njegov opis v Postavi in Evangeliju; od njih bo zahteval, da delajo dobro in se ogibajo zla; vse, kar je lepega, jim bo dovolil, in vse, kar je grdega, jim bo prepovedal; osvobodil jih bo bremen in težav, ki so jih pestile. Ti, ki mu bodo verjeli, ga podpirali, mu pomagali in sledili luči, razodeti po njem, bodo dosegli, kar bodo želeli.« Po mnenju razlagalcev naj bi bila sedma sura razodeta v Meki, in to takoj za osemintrideseto suro. Toda eksegeza dodaja, do so bili nekateri verzi dodani v Medini, skoraj zagotovo 157. ajet, ki je prvi temelj razlage, da biblični tekst napoveduje preroka Mohameda. Koran tu omenja, da je v postavi in v evangeliju napovedan prihod preroka Mohameda. Muslimanski eksegeti se sklicujejo celo na starozavezno besedilo, in to na vrstice 15 in 18–19 v 118. poglavju Pete Mojzesove knjige (Blanchere, 194). Po njihovem to besedilo naznanja

¹³ Judje so hoteli Jezusa ubiti, a jim je Bog to preprečil (Khoury 2010, 304).

¹⁴ Prim. vzporedno besedilo (3: 48–49), ki je Jezusu samemu položeno v usta (Khoury 2010, 304).

Mohamedov prihod in poslanstvo. Drugo koransko besedilo, na katero se sklicujejo islamski eksegeti, pa najdemo v 6. vrstici enainšestdesete sure, ki pravi: »Jezus, Marijin sin, je dejal: ›O, sinovi Izraelovi! Gospod me je poslal, naj potrdim že prej razodeto Postavo in naj vam prinesem veselo vest o poslancu z imenom Ahmed. Prišel bo za menoj.« Predstavil jim je očitne dokaze, oni pa so rekli: ›To je prava čarovnija!« (K 61: 6) Prepričani so, da te Jezusove besede napovedujejo preroka, ki bo prišel za njim. Pod imenom Ahmed prepoznavajo preroka Mohameda. Obe imeni imata namreč koren *hmd*, to pa je za muslimane zadosten in zgovoren dokaz, da govorimo o isti osebi. Ta koranski verz je referenčen na evangelista Janeza, ki v 16. vrstici 14. Poglavlja navaja Jezusove besede: »Jaz pa bom prosil Očeta in dal vam bo drugega Tolažnika, da bo ostal pri vas vekomaj.« Ta Tolažnik se v grškem tekstu imenuje Parakletos. Muslimanski teologi očitajo kristjanom, da je bilo v originalnem besedilo zapisano Periklitos, to pomeni odličnik, in da so to besedo nadomestili s parakletos, ki se v arabščino prevaja z Ahmad (Gloton, 2006, 349–352).

6. Jezus in Sveta Trojica

Pomembno je poudariti, da je izhodišče za uradno koransko nasprotovanje božji Sveti Trojici Mohamedovo razumevanje krščanskega nauka. To beremo v 116. verzu pete koranske sure: »In ko bo Gospod dejal: O Jezus, Marijin sin, ali si govoril ljudem: Sprejmite mene in mojo mater kakor dva bogova poleg Gospoda? Bo Jezus odvrnil: Hvaljen bodi! Nimam pravice zahtevati tega, do česar nimam pravice. Če bi bil tako govoril, bi ti vedel za to. Ti veš, kar vem jaz, jaz pa ne vem, kar veš Ti. Ti resnično poznaš vse skrivnosti!« Ko namreč prebiramo to vrstico, vidimo bistvo napačnega razumevanja krščanskega pojmovanja Svete Trojice. Od tod namreč izhaja prepričanje, da Sveto Trojico sestavljajo Bog, Marija in Jezus. Zanimivo, Jezus na tem mestu zanika, da je eden od treh.

Zagotovo je islamska podoba Boga drugačna od krščanske. V islamu »Bogu ne pristoji, da bi imel kakega otroka« (K 19: 35). Najbolj recitirana sura muslimanov se glasi: »Reci: ›Gospod je en sam, Edini! Gospod je pribežališče. Ni rodil in rojen ni, nihče mu ni enak!« (K 112: 1–4) Ta verz najbolj izrazito poudari enost Boga in njegovo različnost od človeka (Carzedda 1990, 104). Še več, koranski Bog ne prenese nobenega družabnika. Tudi na drugih mestih v Koranu zasledimo dejstvo, da je Bog edini, na primer K 4: 171; K 10: 68; K 25: 2 ...

Navedeni citati popolnoma zavračajo opredelitev krščanske verske resnice o Jezusovi božji naravi s kalcedonskega koncila. Koransko razumevanje Svete Trojice kot obstoja treh bogov postavlja kristjane ob bok nevernikom in mnogobožcem, čeprav jih hkrati še vedno prišteva k *ahl al-kitab* (ljudstvo knjige) (Ocvirk 2004, 318–319). Kakršnakoli pridružitve kogarkoli Bogu je dejanje, nad katerim se, kakor vidimo, Koran zelo zgraža (K 10: 68; K 19: 90), to je žalitev božje enosti. Trditev, da Jezus ni božji sin, tudi zanika možnost, da bi se Bog učlovečil oziroma v telesu sestopil na naš planet.

7. Problem križanja, Jezusov ponovni prihod in zadnja sodba

Največja razlika med evangeljskim Jezusom in koranskim Isom je nedvomno v sklepu njegovega zemeljskega življenja. Danes islamski nauk nedvomno uči, da Jezus ni bil križan in ni umrl sramotne smrti na križu, ker bi bilo to nedostojno za preroka. Bog je namreč preroke varoval in jih tako postavljajal za znamenje vernikom. Bog poskrbi za svoje preroke z maščevanjem in jih ne pusti trpeti (Arnaldez 1980, 191–198), sploh pa ne na križu, saj bi to pomenilo zmago za nasprotnike (Carzedda 1990, 96). Po koranskem nauku božji poslanec Isa ne more končati z bedno smrtjo na križu (Arnaldez, 1980, 203–204). V četrti suri v 157. vrstici lahko beremo, kako Koran nasprotuje krščanskemu nauku: »Ubili smo Jezusa, Mesijo, Marijinega sina in Božjega poslanca! A niso ga ubili in niso ga križali, ampak so si le domišljali. Tisti, katerih mnenja o Jezusu so se razhajala, so bili tudi sami v dvomih. Ničesar gotovega niso vedeli, ampak so le ugibali. Prav zares ga niso ubili.« (K 4: 157). Na podlagi koranskega besedila muslimani verujejo, da je Bog Jezusa vzel k sebi v nebo: »In dejal je Gospod: ›O Jezus, vzel te bom k sebi, k sebi te bom povzdignil. Rešil te bom pred neverniki in tvoje slednike bom povzdignil nadnje vse do sodnega dne. Potem se boste vsi vrnili k meni in rabsodil bom o vaših sporih.« (K 3: 55) Pa tudi: »... temveč ga je Bog povzdignil k sebi. On je mogočen in moder!« (K 4: 158) In zopet: »Govoril sem jim le, kar si mi ti naročil: ›Klanjajte se Bogu, mojemu in vašemu Gospodarju!‹ Dokler sem med njimi prebival, sem nad njimi bedel. Ko pa si me vzel k sebi, si nad njimi bedel samo še Ti. Ti bediš nad vsem!« (K 5: 117)

Ko Koran uporablja izraza povzdigniti in vzeti k sebi (K 3: 55; K 4: 158; K 5: 117), hoče poudariti, da je bil Jezus vzet v nebo, k Bogu, in da se je to zgodilo po božji volji in z božjo močjo. Torej to ni vnebohod v krščanskem pomenu besede, temveč bolj vnebovzetje (Arnaldez 1980, 187–191). Od tod v muslimanskem svetu obstajajo različne razlage o tem, kaj naj bi se v resnici zgodilo. Izročilo na primer pravi, naj bi bil namesto Isa križan eden od njegovih učencev.

Glede konca sveta se koranska (K 7: 187) in krščanska pripoved popolnoma ujemata (Mr 13,32–37; prim. Mt 24,36–44 in Lk 17,26–30.34–36). Obe pravita, da za čas ne ve nihče, le Bog, zato moramo biti pripravljeni. Tu pa lahko govorimo o eshatološki razsežnosti poslanstva koranskega Jezusa. V 61. vrstici triinštiridesete sure za Jezusa pravi: »On naznanja sodni dan, zato nikar ne dvomite vanj in sledite mojim navodilom. To je prava pot!« Podatki v Koranu, ki zadevajo drugi prihod, so resda skopi, dvoumni in ne omogočajo trdnih trditev. Poznejši pisci so to tematiko poskušali poglobiti s predstavami, da bo Kristus prišel na višku boja med pravičniki in krivim mesijem in ga pokončal. Muslimani namreč verujejo, da je bil Jezus pravi obljubljeni Mesija in prerok, poslan izraelskemu ljudstvu, kakor že rečeno, pa se bo po tradicionalnem islamskem nauku vrnil iz nebes (Jomier 1996, 117–138). Šele ko se bo Jezus vrnil na zemljo, bo umrl in potem bodo vsi verovali v Jezusa preroka (K 4, 159) (Arnaldez 1980, 205–207).

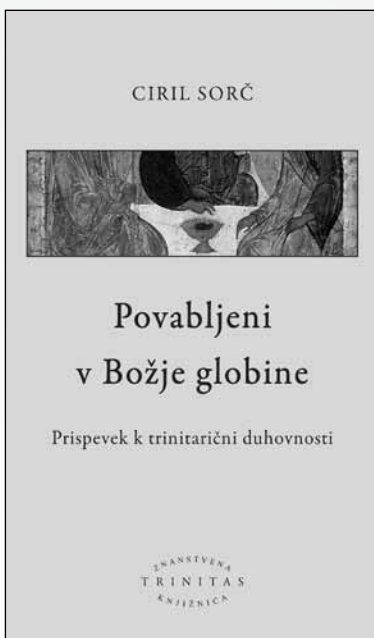
8. Sklep

Vidimo, da Jezus v islamskem razodetju ne igra zanemarljive vloge. Koran poroča o vseh najpomembnejših dogodkih njegovega življenja in poslanstva, razen o smrti na križu in o vstajenju. Jezus oznanja eshatološke čase in sodni dan in napoveduje ponovni prihod. Končno Koran v Kristusu vidi Mohamedovega znanilca. Vse to priča, da je Koran razvil edinstveno kristologijo in jo integriral v svoje razumevanje odrešenja. Ob pregledu Jezusovega življenja, ki nam ga Koran ponuja, lahko naposled izrišemo jasnejšo podobo islamskega Jezusa. Povzamemo lahko, da je to kreposten človek, posebej izbran od Boga, obdarjen s številnimi milostmi, nikakor pa ne z božanskimi lastnostmi.

Ne moremo torej spregledati, da islamska kristologija kategorično zanika Jezusovo božansko naravo (K 5: 72 in 116), Jezusovo božje sinovstvo (K 9: 30 in K 19, 34–35), Jezusovo udeležnost v Sveti Trojici in vero v Trojico imenuje celo politeizem (K 4: 171 in K 5: 73). Islamski nauk nikakor ne dopušča Jezusove smrti na križu (K 4: 157), ker bi bilo to nevredno velikega preroka, kakršen je Jezus bil v Koranu. Tako lahko rečemo, da se krščanska in islamska kristologija razlikujeta glede Jezusove soudeležbe pri božji naravi, ker je koranski Bog čista enost, glede možnosti božjega učlovečenja, ker je islamski Bog čista transcendenca, in glede odrešenja, ker Alah nikakor ni dopustil, da bi Jezus svoje življenje daroval na križu.

Reference

- al-Jibouri, Yasin T.** 2009. *Mary and Jesus in Islam*. Qum: Ansariyan.
- Arnaldez, Roger.** 1980. *Jésus Fils de Marie, Prophète de l'Islam*, Pariz: Desclée.
- Blacher, Régis, prevajalec.** 1999. *Le Coran*. Fr. prevod. Pariz: Maisonneuve-Larose.
- Bormans, Maurice.** 1996. *Jésus et les musulmans d'aujourd'hui*. Pariz: Desclée.
- Carzedda, Salvatore.** 1990. *The quranic Jesus in the light of the Gospel*. Silsilah: Silsilah publications.
- Ellul, Jacques.** 2004. *Islam et judéo-christianisme*. Pariz: PUF.
- Gerdet, Louis.** 2002. *L'Islam, religion et communauté*. Pariz: DDB.
- Gloton, Maurice.** 2006. *Jésus le Fils de Marie dans le Qur'ân et selon l'enseignement d'Ibn 'Arabî*. Bejrut: al-Bouraq.
- Jehart, Anton.** 1923. Kristologija in marijologija v Koranu. *Bogoslovni vestnik* 3:97–116.
- Jomier, Jacques.** 1996. *Dieu et l'homme dans le Coran*. Pariz: Cerf.
- Koran.** 2004. Prevedel Erik Majaron. Tržič: Učila International.
- Morton, Jeff.** 2011. *Two Messiahs*. Colorado Springs: Biblica.
- Ocvirk, Drago Karl.** 2004. Nekatere doktrinarne razlike med krščanstvom in islamom in njihove družbene implikacije. *Bogoslovni vestnik* 64:317–331.
- . 2012. Jesus – neither a hand of reconciliation nor an apple of discord between Christians and Muslims. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Reconciliation: the way of healing and growth*, 197–203. Berlin: Lit Verlag.
- Parrinder, Geoffrey.** 1995. *Jesus in the Qur'ân*. Oxford: Oneworld Publications.
- Peters, E. Francis.** 2011. *Jesus and Muhammad: Parallel Tracks, Parallel Lives*. Oxford: University Press.
- Zahniser, A. H. Mathias.** 2008. *The mission and death of Jesus in Islam and Christianity*. New York: Orbis Books.



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 75 (2015) 4, 717—726
 UDK: 2-1Unger R.M.
 Besedilo prejeto: 10/2015; sprejeto: 12/2015

Lenart Škof

Divinization of Life in Roberto Mangabeira Unger's Philosophy of Religion¹

Abstract: The present article sets out to discuss some interesting possibilities of using Dionysius the Areopagite's thought in modern philosophical contexts, especially as relating to the idiosyncratic pragmatist project of Roberto Mangabeira Unger and partly also Jean-Luc Nancy. The article first focuses on his thought as presented in his earlier *The Self Awakened* and thus focuses on Unger as a pragmatist, who – even by taking a distance from pragmatism itself – sets out on a path of *the self-awakening*, a path also leading to the *divinization of life*. In this, some interesting parallels with the thought of both Dionysius the Areopagite and Jean-Luc Nancy are suggested. With both thinkers, as compared to Unger's idea of self-awakening, we interpret *life* as a symbol of the inconceivable difference between the finite/mortal and the infinite, or, the idea of the infinity of human spirit. In his last book *The Religion of the Future* Unger deals with his project of divinization of our ethical and political lives. In the last part of this paper, some ethical and political consequences of his thought are thus presented.

Key words: Roberto Mangabeira Unger, Jean-Luc Nancy, Dionysius the Areopagite, pragmatism, life, divinization

Povzetek: **Poboženje življenja v filozofiji religije Roberta Mangabeira Ungerja**

Članek razglablja o nekaterih možnostih uporabe misli Dionizija Areopagita v okviru sodobnih filozofskih kontekstov, posebej s poudarkom na misli ameriškega pragmatista Roberta Mangabeira Ungerja in v manjšem delu tudi na misli Jeana-Luca Nancyja. Članek se najprej osredotoči na njegov pragmatizem v delu *The Self Awakened*, ki – celo z nekoliko distance do pragmatizma samega – vzpostavlja pot do samoprebujenja ali prebujenja našega sebstva. V tem išče nekatere zanimive paralele z mislijo Dinonizija Areopagita in Jeana-Luca Nancyja. Z obema mislecema, kakor ju primerjamo v okviru Ungerjeve misli o samoprebujenju, interpretiramo življenje kot simbol neizrazljive razlike med umrljivim in neskončnim ali idejo neskončnosti človeškega duha. Unger v zadnji knjigi *The Religion of the Future* razglablja o projektu divinizacije ali poboženja naših etičnih in političnih življenj. V zadnjem delu se tako ukvarjamo z etičnimi in političnimi posledicami Ungerjeve misli.

¹ This paper is an enlarged and revised version of an original Slovenian paper Bog, prihodnost, transcendenca: variacija na Dionizijevo temo (Škof 2011, 369–381).

Ključne besede: Roberto Mangabeira Unger, Jean-Luc Nancy, Dionizij Areopagit, pragmatizem, življenje, poboženje

The present article sets out to discuss some interesting possibilities of using (pseudo) Dionysius the Areopagite's thought in modern philosophical contexts, especially as relating to the idiosyncratic pragmatist project of Roberto Mangabeira Unger and in part also to Jean-Luc Nancy.

When talking about making use of the Areopagite's thought, the word may at first sound harsh if considered only in terms of the everyday contexts in which we normally encounter it. But, since we speak as pragmatists, the term 'use' for me always implies that genuine stance that tries to create broader possibilities for the fulfilment of social hopes by drawing (con)texts, words – or, even better, conversation/communication – closer. Since its very inception, American pragmatism has in this sense been directed towards transcending everything that we already have in the search for alternative paths or visions in the service of social or ethical progress – or, in other terms, raising man's awareness of her self and his world. In his work entitled *A Common Faith*, Dewey refers to this search with the notion of an idea of God – and by that move, he points to the relationship between the actual and the ideal. Since we are »in a distracted age,« as Dewey (1971, 51) puts it, he finds the need for such an idea urgent for us. Moreover, for us pragmatists, any process of creating something new is experimental and gradual; it is only from a cautious yet persistent action or creation of new things that new 'values' spring forth (the latter are understood as broadly recognised habits or modes of action; we will subsequently refer to this process in terms of the *divinization* of humanity and understand it as a horizontal mode of transcendence).

If we may step back a little, then we would comment that in this process we are looking for new possibilities of connecting the yet-unconnected topics. Still, has the very relationship between idea and practice or ideals and the process of their implementation not always been one of the stumbling blocks of philosophers and theologians alike? We are convinced that pragmatism offers one of the most plausible approaches towards resolving this difficult question.

I

Let us now turn to our first topics – i.e., the idea of God and divinization of self. According to John Dewey, the 'idea' of God is reflected in us through an imaginative conception of the future. These actions open an internal, transcendental space, which here consists of an experiential expanse that transcends anything we already possess. It concerns the relationship between us and the others, that is to say, a space of love between the self and the other. What initially confuses us here, though, is the word 'us.' The question that initially arises concerns how

it can be possible to think about such a space from the viewpoint of individual experience, in which the latter is delivered through a continuous process of self-transcendence towards a future time, and in which it is possible for a trace of transcendence to emerge, barely visible at first, which, both internally and externally, opens the border of one's finitude in a mysterious relationship to the infinite Other. Some might suggest that we want to profane the eschatological field of apophatism, in which God is described only in terms of what He is not.² But even here in this social context we can say, as a reminder of that same apophatism and in relation to its inherent future, that the mystery is preserved.

Now we would like to move on a little. As a Slovenian philosopher Gorazd Kocijančič says in his introduction to the complete Slovene translation of *Works* by Dionysius the Areopagite (2008, 32–33), we meet this philosopher today in his longing, in the *experience* that

»[w]e are always infinitely more than what we believe – and what others would like to believe – we are (...) That we are mystical, spiritual beings.«

This is a topic that can, of course, also be found in Indian (proto)philosophical and religious thought (*Vedas*, *Upanishads*); just before the end of this initial discussion we would also like to touch upon these texts. Then, at the same time, we shall also ponder on how we can understand the expression 'spiritual beings' in modern philosophy or ethics. But we are going to deal with that later, for the above passage offers me a nice cue to proceed to our, as it were, pragmatist 'variation.'

There are not many expressions in the history of pragmatism that would approach the fields of religion and religious experience the way Roberto Mangabeira Unger does. Up until now, Unger is the only pragmatist to have linked his thought to a great religious philosopher and ventured with it even into the fields of ethics and political philosophy. For him the philosopher in question is Nicolaus Cusanus, also indicating Unger's close affinity with the tradition or spirit of Dionysius in the history of philosophy (in key points he also mentions Plotinus and Indian philosophy). Unger (2007, 28) – much as Lévinas said of the *Talmud* in his *Totality and Infinity* – declares that »the philosopher with whose teachings the ideas of [*The Self Awakened*] have in certain respects the closest kinship was neither a pragmatist nor [his] close contemporary. He is Nicholas of Cusa, who lived from 1401 to 1464.«³ We know, of course, that Cusanus was a huge admirer of the Areopagite, so Unger's thought deserves a comment, since pragmatism has been traditionally immune or extremely allergic to such statements.⁴ According to Nietzsche, as

² See extensively on mystical knowledge of in Dionysius in Gombocz (2015, 305f).

³ The two comments in square brackets within this quote are ours.

⁴ According to Rorty, the vast majority of (neo)pragmatists were quite bothered by the presence of the so called 'vertical' metaphors of social life in philosophy – metaphors, such as 'deep,' 'spiritual,' 'divinized' etc. They were replaced by horizontal ones – metaphors that simply 'expand' our sympathies to ever-larger groups of people. In his essay *Ethics without Principles* Rorty claims that moral progress is a matter of increasing sensitivity to the needs of a growing multitude of people and things. »As I remarked earlier, they [i.e., the pragmatists] like to replace traditional metaphors of depth and height with

Rorty liked to say, truth is just a mobile army of metaphors, in which topics big and small are equally present. These are, of course, topics within 'the hermeneutics of suspicion,' which introduced the body into philosophy, but were in their reductions unable to redefine the meaning of 'spirit' (or 'spirituality'). The conversational ideal was thus in contemporary philosophy the most we could hope for. Rorty has even said that religion is a *conversation stopper* when we think about it or refer to it in social conversation. How then can we understand Unger here (2007, 29), who – even by taking a distance from pragmatism itself – sets out on a path of *the self-awakening*, as the title of his work reads, a path leading to a radicalization of democracy (which is, therefore, socially open) and at the same time to the related *divinization of life*?

Unger claims that every page of his work resounds with »the idea of the infinity of the human spirit, in the individual as well as in humanity.« (26) That is why many commentators no longer count Unger among the pragmatists. We, on the contrary, believe that if we need philosophy in this day and age, we should be looking for it precisely within the described framework located between the experience of an individual, her self and social hopes, on the one hand, and infinity in them and in the world surrounding them, on the other. 'Learned ignorance' (*docta ignorantia*) can become an expression of the pragmatist credo on the path of 'awakening in the everyday,' as Douglas R. Anderson (2003) would say,⁵ while 'the coincidence of the opposites' (*coincidentia oppositorum*) according to Cusanus can be the main guideline in Unger: we can see it in the contrast between the prospect of our common future (i.e., infinity in us, which, in its practical sense, is close to Dewey's common faith and Rorty's (2005) late eschatological projection of the sacred) on the one side, and the prospect of our finitude/mortality, on the other. The task of pragmatism thus lies in

»[reconciling] the two projects (...) the empowerment of the individual – that is to say, his raising up to godlike power and freedom – and the deepening of democracy – that is to say, the creation of forms of social life that recognize and nourish the godlike powers of ordinary humanity, however bound by decaying bodies and social chains.« (Unger 2007, 27 ff)

Unger is thus opening the path leading from an awakened self to the divinization of life. If we wish to reach love as a de-finite expression of a divinized human(ity), we should first deal with Unger's concepts of self and soul as well as their finitude and infinity. Unger (26) says:

»The single idea that resounds on every page of this book is the idea of the infinity of the human spirit, in the individual as well as in humanity. It is a view of the wonderful and terrible disproportion of that spirit to eve-

metaphors of breadth and extent.« (Rorty 1999, 86f.; our comment)

⁵ This is a common ground for transcendentalists, American Puritans, and pragmatists. Preacher Jonathan Edwards, for instance, has admitted that: »In living through the transitions, [he has come] to see that experiencing the religious requires [his] strength to be in league with that which defines the finitude.« (Anderson 2003, 144)

rything that would contain and diminish it, of its awakening to its own nature through its confrontation with the reality of constraint and the prospect of death (...).«

II

Now, these words remind us of the contexts we can find in Heidegger (being-towards-death) and particularly in Jean-Luc Nancy (in his important work *The Inoperative Community*). In one of our recent treatises on the relationship between the revolutionary and anti-democratic politics-ethics of Žižek and Badiou, on the one hand, and the experimentalist conception of alternative politics involving political morality in Unger, on the other, we called attention to the possibility of reading the latter in this particular key.⁶ Let us briefly present the mentioned interpretation. If we want to raise the human(ity) up to godlike power and freedom, as Unger would say, we have to see beyond the limits of what we already have. And we have to start with ourselves. Intersubjectivity is external to subjectivity – but, the question is, how do we stay within ourselves, with ourselves, and at the same time step outside ourselves through the process of divinization, imagining a new, broader community with the other(s)? The self in this process searches for itself by affirming its own infinity (Unger 2007, 215), and in this motion it is confronted »with [its] mortality and ignorance.« (219) Speaking with many predecessors of European (and the leading part of the Indian) thought, Unger sees the awakening of the self in a deepening or, better, expansion of its limits. This awakening is always associated with the risk, on the one side, of losing one's sense of self through dealing, for example, with the relationship between the self and the body (in certain types of meditation or yoga, for instance) or, on the other side of that risk, by dedicating ourselves exclusively to the world around us (through, say, some kind of external phenomenological observation). The second awakening is crucial and more radical: with it we make »the discovery within us of the demand for the infinite,« (225) which is connected to the realisation that there resides in us an infinite longing for the other. How can we come to an experience like that? According to Dionysius (1897, 29), in our ascent to *theōsis* we rely on three spiritual modes or, in other words, undergo the following processes: purification, enlightenment, and perfecting. Analogously, Unger (2007, 227) emphasises there are three values (purification, connection, divinization) making up the second awakening: divinization is now that which leads man to God and turns the respect in us into compassion and fairness into mercy. The self renews itself in such a way that instead of 'keeping out of trouble' it looks for it in order to affirm its own in-

⁶ See Lenart Škof's *Pragmatist Variations on Ethical and Intercultural Life* (Lanham: Lexington Books, 2012), ch. 8 (Unger vs. Žižek: Pragmatism and the Limits of emancipatory Politics). Here the author points out Žižek and Badiou's incertitude about ethics as *prima philosophia* in view of their apotheosis of the idea of communism, and advocates the pragmatist idea of (deepened) democracy. Here the author points out Žižek and Badiou's incertitude about ethics as *prima philosophia* in view of their apotheosis of the idea of communism, and advocates the pragmatist idea of (deepened) democracy.

finity. This brings us to the crucial point: when we demand for more than is already within us, what appears to be most radical is *life* itself. Life is a symbol of the inconceivable difference between the finite/mortal and the infinite. With this we would like to open the earlier anticipated interpretation and link it too to Dionysius: in his work *On the Mystical Theology*, God is what »neither lives, nor is life; neither is essence nor eternity, nor time.« (1897, 137) The passage from which this statement is taken calls to mind an Indian hymn about the beginning (*Bhava-vrittam* or *Nasadiya*, a cosmogonic hymn), in which ancient Indians through negation (later, in the *Upanishads*, this will be the '*neti neti*' or 'neither this, nor that' mode) and paradoxical speech simultaneously approach the basis of everything, the One, which is beyond being or nonbeing, which precedes life and death, but *is* – like the breathing, which again breathes or pulses without any sign of breath(ing). Let us take a look at the first three stanzas of this ancient cosmogonic hymn (*The Hymns* 1995, 633):

- »1. Then was not non-existent nor existent:
then was no realm of air, no sky beyond it.
What covered it?, and where? and what gave shelter?
Was water there, unfathomed depth of water?
2. Death was not then, nor was there naught immortal;
no sign was there, the day's and night's divider.
That One thing, breathless, breathed by its own nature:
apart from it was nothing whatsoever.
3. Darkness there was: at first concealed in darkness
this All was indiscriminated chaos.
All that existed then was void and formless:
by the great power of Warmth was born that Unit.«

The comparison is interesting because it raises the question of how a mortal being, as a *singularity*, through opening up towards the other, sees life and through life that infinite other or its transcendence. The speech we observed in Dionysius and in the Vedic hymn is a speech leading us into the twilight of ignorance, the mystery of secrecy. Even ancient Indians observed the following: *parokshapriya iva hi devah pratyakshadvishah* – i.e., that »gods seem to love the mysterious and hate the obvious« (*Brihadaranyaka Upanishad* 4.2.2.; *The Upanisads* 2003, 65); similarly, Dionysius (1897, 131) says »But see that none of the uninitiated listen to these things«. So, within us there must already pulse a cosmic being or dwell the One who came to life. For Nancy (1991) this ecstasy towards the other happens precisely to the singular being to whom *transcendence* is first revealed (not through the modes of the mind, but as an instantaneous vision of this ecstasy) through the death/absence of the other before it, that is, through a radical and definitive absence of the breath/pulse of life in the dead other before me ('before' in the sense of temporal and spatial coordinates), in the way of reflection, i.e. that which could not be seen in the other any more; also as a con-

ception of our own finitude, as Heidegger thought. St. Paul says, and Cusanus after him: »For now we see in a mirror, dimly, but then we will see face to face« (1 Cor 13,12; Holy Bible 1990) – and we can see that it is this *glance* (away from God) which hides the key to the awakening that finally confers on the self the first impulse, the first pulsation of *this* transcendence –, of the One that gives life without living itself (this is the mystery of Easter), the energy that gives one breath, without breathing or being breath itself (this is the mystery of the Holy Spirit), and all there *is*, yet only as the eternal beyond being (God/dess).

To return to singularity and the infinity within it: only this way can we round off the thought that the cosmos is revealed to us as 'an infinite circle,' a symbol of the merging of the singular and its absolute other, its transcendence. For Nancy, community (society) is always revealed in the death of others, their radical absence, defunctness, »[c]ommunity is what takes place always through others and for others.« (Nancy 1991, 15) Nothing can deny this radical absence, no purpose, no idea; all that we have is the realisation that

»these deaths are not *sublated*: no dialectic, no salvation leads these deaths to any other immanence than that of ... death.« (13)

Community is born precisely where individuals are no longer individuals, but – using Unger's metaphor and method – where they are each their own awakened selves. Awakened, that is, to the extent of being aware of the impossibility of their own existence as individuals in a community. Only this way can men be conscious of the demand of the infinite within themselves, of the future and the path to the limit (as 'God'): *our death is at the same time our birth*, Nancy would say.

III

In the beginning of this paper, we reflected upon a pragmatist thought on a process of creating something new in an experimental and gradual way; and claiming that it is only from this persistent creation of new things that new values can spring forth: in this we referred to the *divinization* of humanity and understood it later as a horizontal mode of transcendence.

Let us now raise one last question: what does the idea of the infinity of human spirit then comprise? What is the spirit itself or the spiritual if we think it following the tradition described and through contemporary thought? How is *divinization* revealed to us? Which ethical consequences ensue from the above-described relationship between the self and its spiritual primordial ideal? These may already be too many questions. We said that the key to divinization was hidden in the *mirror* of life, the riddle of all riddles, which takes the future out of the past and hands it – and the God in it – over to us. There were two kinds of transcendence laid out in front of us: the first one we found in the demand to be more than we can be, while the second pointed at the limit of God's glance, elusive and delive-

ring us to the eternal dusk of ignorance, unseeing and unknowing. But they were one – for, in giving and accepting life, they touched where the individual as a singularity was met by the defunct other appearing as their incomplete essence, the other, who is like a *cut* in my flesh and my spirit. We would finally like to return to Unger now: as a pragmatist he believes that we (as selves) are infinite in relation to our imperfection or indefiniteness, that is, in the context of past and future incompleteness of our own selves. We expanded this into the thought that life is what is imposed on the self as an eternal lack of transcendence, an unfulfilled task which, like a motor (longing, will, ethical wish) conveys us into the future on the path to divinization. On this path, we silently turn our glance, prayer and thoughts to everything that surrounds us. We grow into *spiritual* beings. Life can then eventually be seen as the purpose of the secrecy that can be reached by absolute ecstasy or directing one's self outwards (*ekstasis*) (Dionysius the Areopagite 1897, 131), as a prospect of fulfilling our spiritual selves, i.e. as love towards the beings of the world, our greatest hope.

What ethico-political consequences this thought might have for us mortals, as being part of communities of hope that shape our ethical and political lives? In his last book, *The Religion of the Future* (Unger 2014), Unger sets up a new proposal for Christianity – as a religion of the future. For Unger, as a genuine pragmatist, »our efforts at solidarity are penetrated and transformed by our rebellion against belittlement and by our longing for the infinite« (353). This relates to our inherent ethic of solidarity and fellow feeling. This ethics springs from our incompleteness and mortality, and our sense for the others – as vulnerable and essentially or ontologically fragile beings. Based on his original concept of virtues from *The Self Awakened* (i.e., purification, connection, and divinization – as making up the so called »second awakening«; Unger 2007, 225), Unger now enlarges this proposal with a new vision of our religious and ethico-political life, as being based on his earlier three pragmatist virtues. It is our task to analyze the third set of values – those of divinization as proposed by Unger.

Virtues of divinization consist of three parts, mirroring three classical Christian virtues – faith, hope and charity or love. Faith is related to our »acceptance of the vulnerability«, charity to »openness to the other person«, and hope to our »openness to the new« (383). The first virtue is described by Unger in a radicalized way – if we keep in mind recent studies in vulnerability (Gilson 2014). For Erin Gilson (her book is without doubt one of the most comprehensive studies on vulnerability we have) the ethics of vulnerability is related to the sphere of our duties and responsibilities towards others. As we ourselves are always already vulnerable, it is our basic vulnerability that »compels or motivates ethical action« (16) and thus transforms our vulnerability into an ethical norm. So direction here is from ourselves towards others. Unger radicalizes this point. For him, vulnerability is an equivalent to faith, we have seen. Moreover, our vulnerability also is all that we have – but it is from us as mortal and vulnerable beings that we act towards others – but now, as it were, in another direction – and this is a specific Christian character of Unger's motivation for action – namely, with vulnerability we have to accept

more risks for ourselves, and thus become more vulnerable. This is the core of Unger's divinization and also a first precondition for the religion of the future. Vulnerability is not a virtue leading to some kind of normativity: in its radicalized form, it searches within ourselves for our bigger self, and, as it were, in an Emersonian way, enlarges it back towards others. Divinization thus is faith: our faith that with »more engagement, more connection, more risk, more vulnerability« (Unger 2014, 384) we are moving towards *life* – of a community. This structure can now lead towards the other two virtues – openness to the other and openness to the new. Openness to the other (charity, love, compassion) has to operate among equals. It compels us towards a future world where our divinized selves will shape a new – patient and nonviolent – if we may add, culture of love. Openness to the new now means that, in a genuine pragmatist and experimentalist manner, we always unsettle and modify our present contexts of life: we wish to live greater lives, both ethically and socially, and we want to know that there is more in us that we are willing to admit.

Let us wind up this paper with Unger's compelling words from the concluding chapter of his *The Religion of the future* – titled Life itself:

»Our religion should begin in the acknowledgement of these terrifying facts rather than in their denial, as religion traditionally has. It should arouse us to change society, culture, and ourselves so that we become – all of us, not just a happy few – bigger as well as more equal, and take for ourselves a larger share in powers that we have assigned to God. It should therefore, as well, make us more willing to unprotect ourselves for the sake of bigness and of love. It should convince us to exchange serenity for searching.« (444)

References

- Anderson, Douglas R.** 2003. Awakening in the Everyday: Experiencing the Religious in the American Philosophical Tradition. In: Stuart Rosenbaum, ed. *Pragmatism and Religion*, 142–152. Urbana: University of Illinois Press.
- Dewey, John.** 1971. *A Common Faith*. New Haven: Yale University Press.
- Dionysius the Areopagite [Dionizij Areopagit].** 2008. *Zbrani spisi [Collected Works]*. Translated by Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Društvo Slovenska matica.
- . 1897. *Dionysius the Areopagite: Works*. Translated by John Parker. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.
- Gilson, Erin.** 2014. *The Ethics of Vulnerability: A Feminist Analysis of Social Life and Practice*. New York and London: Routledge.
- Gombocz, Wolfgang L.** 2015. Dionys vom Areopag: eine trans-philosophische Gotteslehre. *Bogoslavni vestnik* 75:297–311.
- Holy Bible.** 1990. NSRV. Nashville: Thomas Nelson.
- Nancy, Jean-Luc.** 1991. *The Inoperative Community*. Edited by Peter Connor. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rorty, Richard.** 1999. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin.
- . 2005. Anticlericalism and Atheism. In: Richard Rorty and Gianni Vattimo. *The Future of Religion*, 29–42. Edited by Santiago Zabala. New York: Columbia University Press.
- Škof, Lenart.** 2011. Bog, prihodnost, transcendenca: variacija na Dionizijevo temo. V: *Dionizij Areopagit in evropsko izročilo*, 369–381. Ur. Gorazd Kocijančič in Vid Snoj. Ljubljana: Slovenska matica.

---. 2012. *Pragmatist Variations on Ethical and Intercultural Life*. Lanham: Lexington Books.

The Hymns of the Rigveda. 1995. Translated by R. T. H. Griffith. Delhi: Motilal Banarsidass.

The Upanishads. 2003. Translated by V. J. Roebuck. London: Penguin.

Unger, Roberto Mangabeira. 2007. *The Self Awakened*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

---. 2014. *The Religion of the Future*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 75 (2015) 4, 727—740
 UDK: 321.011.5
 Besedilo prejeto: 09/2015; sprejeto: 10/2015

*Peter Rožič*¹

Civic Dis-Embeddedness? Explaining Twenty-Five Years of Weak Civil Society in Slovenia

Abstract: Slovenia is often touted as one of the success stories of democratization and market liberalization in post-communist Europe. However, its civil society remains one of the least developed, deviating from the relationship hypothesized by scholars and advocates of democracy. In order to evaluate the sluggish development of Slovenian civil society this article relies on a content analysis of over fifty elite interviews. The findings first uncover perceptions about civil society by the broader public as unnecessary and by the state as its weaker partner. Second, the uneasy financial situation of civil society organizations and their poor management has made the civil sector overly competitive and internally divided. The interviews also demonstrate that 25 years after regime change, civil society in general, and its advocacy sector in particular, point to the possibility of civic dis-embeddedness of the society.

Key words: civil society, embeddedness, Slovenia, democratization, advocacy

Povzetek: **Družbena neumeščenost? Petindvajset let šibke civilne družbe v Sloveniji**

Slovenijo pogosto hvalijo kot uspešno pokomunistično zgodbo o demokratizaciji in reformi trga. Klub temu pa slovenska civilna družba ostaja ena od najmanj razvitih in tako odstopa od razmerja, ki ga teoretizirajo strokovnjaki in zagovorniki demokracije. Ta članek pri oceni počasnega razvoja slovenske civilne družbe izhaja iz vsebinske analize več kakor 50 intervjujev z elitami. Analiza najprej odkrije mnenje širšega prebivalstva o civilni družbi kot nepotrebnih družbi, država pa o njej govori kot o svojem šibkejšem partnerju. Drugič, nelahko finančno stanje organizacij civilne družbe in njihovo pomanjkljivo upravljanje sta naredili civilni sektor pretirano tekmovalen in notranje razdeljen. Intervjuji tudi pokažejo, da petindvajset let po spremembi političnega režima civilna družba na splošno, njen zagovorniški del pa bolj specifično kažeta na možnost civilne neumeščenosti same družbe.

Ključne besede: civilna družba, umeščenje, Slovenija, demokratizacija, zagovorništvo

¹ Acknowledgements: The author would like to thank the research group trio Matej Cepin, Danilo Kozoderc and Sašo Kronegger for having conducted field research and accumulated valuable data (2014), as well as Igor Bahovec, Cyril McNeill, John Siberski SJ, Kaja Travnik, MD, Peter Verovšek, and two anonymous reviewers of the *Bogoslovni Vestnik* journal, together with the ASEES 2015 Conference Civil Society in post-1989 Europe panel under Sidney Dement for their valuable comments, criticisms and suggestions.

1. Introduction

Slovenia is often touted as one of the success stories of democratization and market liberalization in post-communist Europe. However, its civil society remains one of the least developed, deviating from the relationship hypothesized by scholars and advocates of democracy, who assign civil society the centrality of democratizing processes. In theory, civil society allows citizens to make informed decisions within a political community of equals. Democratization supposedly reflects a developed civil society (Ekiert and Kubik 2014, 55), while civil society reinforces democratization in a positive feedback loop. To confirm this double relationship, researchers have pointed to examples from post-communist Europe (Beichelt et al. 2014; Moses 2015). However, the case of Slovenia does not square with this hypothesis.

Slovenia democratized quickly in comparison to other post-communist states. It had a consequential civil society around the time of regime transition. In the years during and after the transition to democracy, the country often reached highest levels of gross domestic product *per capita* (GDPPC) and of political development in the region (FH 2012a; FH 2012b). However, twenty-five years after the regime change, Slovenian civil society is one of the least developed in the region. According to the USAID data and its CSO sustainability index, Slovenia has frequently scored last among the ten countries that joined the EU in 2004. In 2008, Slovenia achieved a lower score on the NGO sustainability index than Bulgaria and Romania as well as the countries of the Western Balkans such as Albania, Bosnia and Herzegovina, Croatia, and Macedonia (USAID 2014).

It is true that the number of its civil society organizations (hereafter CSOs) has been growing. Institutional membership has increased in the country since regime change. Some CSOs are visible, active and successful in their mission. However, Slovenia fares worse than several other countries. Certain dimensions of civil society, such as its embeddedness in the broader society and its advocacy sector, have been particularly weak. Slovenia has implemented crucial democratic reforms in the past twenty-five years but its civil society has improved modestly at best.

While civil society is often seen as weak in East-Central European (Howard 2003; Wallace et al. 2012), the exceptional weakness of Slovenian post-communist civil society leads to a number of questions. What factors explain the comparably outstanding weakness? And, what does the Slovenian case tell us about the relationship between democracy and civil society? As civil society has the power to develop the »civic skills« supportive of a democratic system, its weakness may hamper democratic developments and decrease the institutional representation and popular »leverage« on political process.

This study addresses the sluggish development of Slovenian civil society in its transition to democracy. It explores the evolution of key aspects of CSOs' functioning and confronts it with the original expectations of the anti-communist dissent movement. It then presents data on different civil society sectors, using comprehensive data analysis in order to discuss both the role of civil society in major decision-making processes and the main attitudes of the citizenry towards CSOs.

A multi-level analysis of the embeddedness of advocacy organizations ensues, followed by general oversights and policy recommendations.² Since CSOs can be seen as the main bearers of a society's advocacy function, this study focuses in particular on the degree to which structures and actions of advocacy CSOs are able to reflect on societal problems and to be integrated into the society.

2. Concepts, Methods and Data Used

In order to address and examine Slovenia's civil society, the key concepts and research methods are defined first: »embeddedness,« »civil society« and »advocacy«. Embeddedness of CSOs can be defined as: (1) being known, locally and/or nationwide; (2) involving people in passive ways, including donations, signing petitions, etc.; and (3) including people in the CSOs activities, such as campaigns or strategic planning. The embeddedness of a CSO depends on three parameters: the democratic and participatory culture of the environment, the advocacy area of organizational functioning, and management. Upon fulfilling these three parameters, an organization can be declared embedded.³

The second key concept is civil society. There exists little consensus on the definition of this term, partly due to the interchangeable use of concepts, such as civil sector, NGO sector, and nonprofit sector. Most agree that civil society represents the arena of voluntary, unforced collective action around shared interests, purposes and values (Merkel and Lauth 1998, 7). It is an arena outside the family, the state and the market created by public oriented actions, organizations and institutions to advance shared interests.⁴ This broad understanding includes three

² The scope of this research is restricted into collectively organized advocacy efforts by exploring the level and structure of the advocacy function of civil society and assessing the main obstacles to its proper fulfillment. The reasons for this focus follow the general line of our inquiry. After a series of systemic political changes and the fall of the authoritarian regimes, scholars, policy makers and foreign aid institutions have often considered the advocacy approach of civil society as the key function to stabilize new democracies (Carothers and Barndt 1999; Quigley 1997). Since the collapse of communism, CSOs have been increasing in number. Many of them have been created by Western organizations and have dependent upon Western funds (Howard 2002). Some even observe »an organizational revolution« in Central-Eastern European civil society touched off by communism's fall combined with generous foreign aid (Ekiert and Kubik 2014). With time passing by and reforms being jump-started, donors supposed that civil society can stand and survive without them. Most of support programs founded from abroad were ended and financing ceased to operate. The donors believed that CSOs, and especially advocacy groups, became widely accepted and socially embedded in the region. They also estimated (and over-estimated that fact) that civil society actors became economically self-sustainable (McMahon 2001; Aksartova 2006).

³ Embeddedness is a concept originally applied to measure the extent to which economic actors are enmeshed in a social network. For example, Granovetter 1985 pointed to ways in which companies do not operate only in the market but are part of a particular social network. Putnam 2000 applied the concept of embeddedness to individuals. I apply the concept of embeddedness to CSOs.

⁴ Following Larry Diamond, I define civil society as »the realm of organized social life that is open, voluntary, self-generating, at least partially self-supporting, autonomous from the state, and bound by a legal order or set of shared rules ... it involves citizens acting collectively in a public sphere to express their interests, passions, preferences, and ideas, to exchange information, to achieve collective goals, to make demands on the state, to improve the structure and functioning of the state, and to hold state officials accountable.« (Diamond 1999, 221)

conceptual layers. The first is enduring organized actors and the impact of organized interests (CSOs, local community organizations as well as charity, voluntary and other organizations). Second, civil society may also consist of temporary and loosely organized networks/activities (e.g., campaigns, events, social actions). Third, civil society is present on the level of individual engagements, expressed in active citizenship, volunteering and participation.

The third concept is advocacy, split into two functions: »policy advocacy« and »citizens' advocacy.« Policy advocacy encompasses those activities that focus on changing policies or securing collective goods, which are directly addressed to »any institutional elite« (Jenkins 1987, 279). Citizens' advocacy refers to activities that focus on changing policies or securing collective goods, which are addressed to the general public and aim at increasing public awareness about certain issues (e.g., legislative activities, political campaign activities, litigation, etc.). Boycotts and demonstrations can be assigned to both sub-functions.

The methodology of this paper relies on a nested approach, using quantitative and qualitative research techniques (Lieberman 2010). Quantitatively, developments in civil society are measured by the participation in organizations through 800 surveys conducted via telephone interviews, focused groups and elite interviews. The intent of the survey is to find which advocacy areas citizens are most or least involved in. For example, if citizens are »somehow« involved, they are asked how and why are they involved – in order to identify motives, channels and mechanisms of their involvement. These findings are then compared to the interviews with CSOs representatives. The telephone survey helps to map the advocacy issues and sectors people support, or take part in. Based on these findings the extent to which advocacy areas are embedded becomes more apparent. The research section of the project includes four focus groups and 30 interviews. The aim of the qualitative approach is to obtain a picture of embeddedness of advocacy organizations and their campaigns from the side of the collective actors (NGOs and formally non-organized groups) to explore their attitudes towards embeddedness. In order to understand Slovenia's civil society, we must briefly examine its development since 1900.

3. Historical Background

Before 1991. The beginning of the 20th century witnessed an emerging system of co-operative societies. These societies often turned into mass social movements to defend farmers, workers and craftsmen against threats of rising capitalist exploitation. With these »defense« associations came expert and professional associations (Črnak-Meglič 2000, 132, 158) that set the stage for the decades to come. By the interwar period, such developments led to an extensive network of pluralist associations, co-operatives, Church and charity organizations, trade unions, and professional organizations (Bahovec 2010).

The post-WWII communist regime broke with the tradition of a relatively developed pre-war third sector. The functions of the civil sphere were, by and large,

taken over by the public sector. The work of religious organizations was prohibited or restricted to liturgy, while their property and charity works were nationalised (Hvalič et al. 2002). As in other communist countries, associational life under state socialism was politicized, bureaucratized, centralized and comprehensive (Ekiert and Kubik 2014, 47).

The new Constitution and new Societies Act of 1974 marked the beginning of a new era. Civil society groups appeared in areas where specific services were not provided by the state. While these social movements came from the top-down, they increased exponentially, particularly between 1975 and 1985. This helped Slovenia experience democratic changes prior to the fall of the communist regime and the breakup of Yugoslavia. Moreover, an emerging civil society enabled a change in the attitude of the state towards the third sector (Črnak-Meglič 2000, 137).

The peak of civil society activism occurred with the democratization processes from 1987 to 1990. The aspirations of a flourishing democracy and civil society were operationalized as dreams of independence. However, democratization ended up galvanizing statehood more than civil society. The process of regime change and the build-up of civil society depended largely on local factors (Cepin et al. 2014, 31):

- Slovenia had never been an autonomous and independent state;
- The *Kulturkampf* (cultural and civil war accompanied with mass killings) during and immediately after WWII, resulted in the supremacy of the Communist Party;
- The relative well-being and apparent freedom from the 1970s onwards;
- The challenge of the rising Serb nationalism at the end of the 1980s.

The Transitional Period. Despite the opportune political developments and early democratization, regime change did not bring about massive growth in the third sector. The exception are areas such as sports, culture, and social welfare (Hvalič et al. 2002). The rise CSOs in the 1970s and 1980s was considerably greater in Slovenia than in other post-Yugoslav countries. Against expectations, however, their increase in the early 1990s was not much greater than the one in the mid-1970s. The following factors may explain and summarize why Slovenia's CSO were weaker and less embedded in the immediate post-1991 than in other post-communist countries (Cepin et al. 2014, 32):

- International sanctions against different Yugoslav markets during Balkan wars resulted in an economic crisis. Slovenia felt its consequences through 1995. The government was more concerned with salvaging the economy than promoting civil society;
- Due to the relative ease transition, there was less foreign aid given to Slovenia than to other ex-Yugoslav countries;
- Dissident movements during the transition process were relatively weak, and the politics divided mostly into reform and anti-reform-oriented groups (Mihejak and Toš 2005);

- In the 1980s, civil society actors worked mainly on the change of the political system and not on empowering the individual and the society to participate in the democratic system;
- After 1991, the basic responsibility for the provision of social welfare was not transferred from the state to the individual, which could have reduced the overwhelming presence of the public sector and increase the significance of civil society.

4. Post-Transition Years

Despite an increase in organized membership and NGOs over the last 25 years, Slovenian civil society has remained weak in comparison with other post-communist countries. The following numerical data provide further light on the weakness of Slovenia's CSOs.

Civil Society in Numbers. The 1974 legislative provision introduced liberalization in terms of rights to associate. With democratization and independence, the number of associations in particular have continued to rise (Cepin et al. 2014, 35). CSOs other than »associations« are less frequent. The most numerous among those are »trade unions« but their growth stopped in early 2000s. The growth rate of »institutes« has been steady, particularly from 1998 to 2006. »Foundations« also experienced some but limited growth.

Member vs. Non-Member-Based Organizations. Organizations not based on membership have grown faster than member-based organizations, while the former are less numerous. For example, the association growth index from 1995 to 2007 reached 141 %, and the trade union growth index from 1998 to 2006 reached 131 %. Non-member based CSOs such as private institutions grew from 1998 to 2006 by 314 % and institutes by 418 %.

Financial Framework. The share of the GDP allocated to NGOs is significantly lower in Slovenia than in several other countries. In 2008, this share (for Associations, Private Institutes and Foundations together) equalled 1.99 % of GDP (Črnak-Meglič 2009). Unlike associations, the average income of other non-profit organizations has increased by 14 % from 2007 to 2008. Moreover, there are important income differences between associations and institutes. At that time, the average income for a private institute equalled 145,000 EUR, while the average income for associations equalled 21,000 EUR. As private institutes grow in strength, they shift the balance from membership organizations to non-membership-based organizations. Also, many institutes function as businesses (see above) and for their own interests.

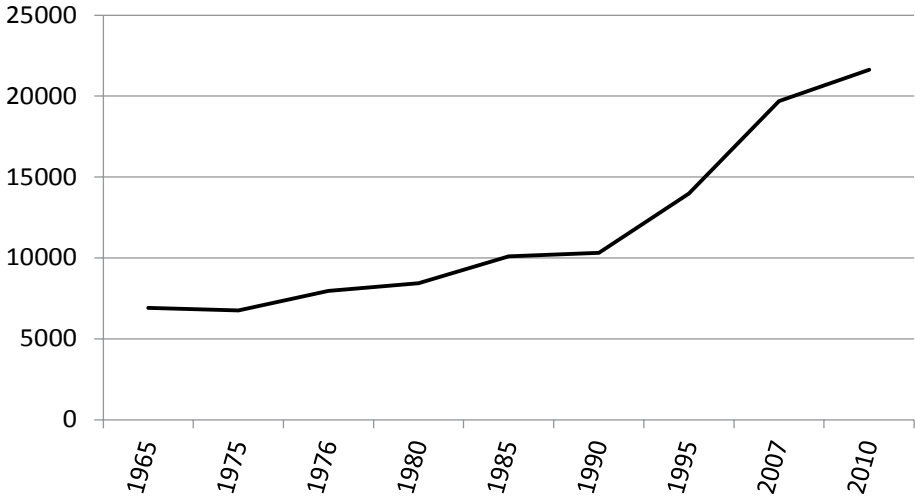


Chart 1: Registered associations in Slovenia (AJ PES 2010; Cepin et al. 2014; Kolarič et al. 2002).

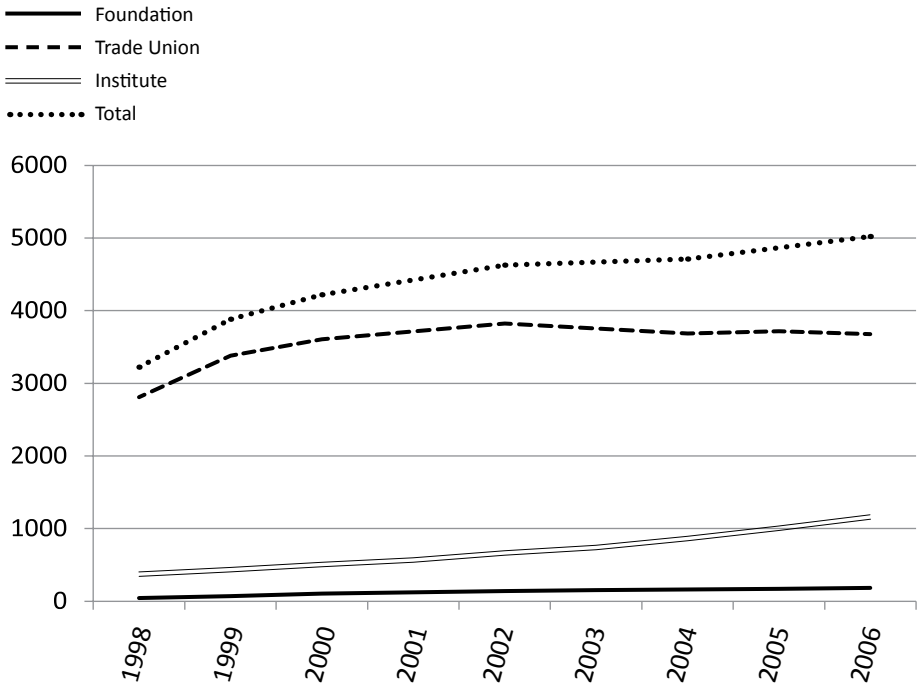


Chart 2: Number of institutions, trade unions and institutes in Slovenia – SURS 2009 (Cepin et al. 2014).

	1996	2004	2007
Revenue from services provided (in %)	43,8	44	53
Public grants (in %)	27,3	27	27,34
Private donations (in %)	28,8	29	13,64

Table 1: *Income type structure of NGOs (Kolarič et al. 2002, 124; Črnak-Meglič 2008, 27; AJPES 2010).*

Although NGOs rely on public funds, they claim to be independent from the government and political life. Yet, in order to get public grants, NGOs apply for numerous proposals and comply with the directives related to a proposal. For that reason, they often cannot answer the needs of their beneficiaries (a context not unknown in the post-communist world). Even if they fulfil the mission of a grant proposal, they cannot participate in decision-making processes (Divjak 2006). Since many NGOs face significant financial challenges, a question remains as to how effective NGOs can be in decision-making if much of their energy is spent in grant seeking. These financial challenges often stem from the specificity of Slovenia's tax legislation. For instance, any revenue gained through a bidding process against competitors is taxable income.

Many organizations report problems of maintaining the number of employees needed for proper functioning. In comparison with other EU countries, Slovenia has one of the smallest relative numbers of employees in the sector of civil society. These results in strong competition for public resources and the priorities of grant-givers often completely define the CSOs' advocacy agenda.

Social Participation of Citizens. According to Table 2, about 48 % of the interviewees belonged to a civil society organization and about 26 % were actively involved in civil society. The most popular civil society organizations are related to sports and recreation, trade unions and education, arts, music or cultural activities. There is a significant difference in ratios between active and non-active membership according to different groups: 50 % of the members of sports and recreation organizations are active members, and only 25 % of the members of trade unions are active. The highest ratio of active membership per all members is in the category of the service to the elderly, poor, and disabled (85 %) and the category of environmental protection and animal rights (78 %). The lowest ratio of active membership is found in trade unions (25 %) and political parties or groups (47 %).

	You belong to ...? (in %)	Work unpaid for ...? (in %)
Social welfare services for elderly, handicapped, etc.	7.7	5.9
Religious or church organisations	9.5	5.4
Education, arts, music or cultural activities	12.5	7.6
Trade unions	13.4	3.4
Political parties or groups	3.9	1.9

Community action: poverty, employment, housing, equality	2.0	1.7
Third world development or human rights	1.9	1.2
Conservation, the environment, ecology, animal rights	5.4	4.2
Professional association	7.2	4.0
Youth work (e.g. scouts, guides, youth clubs etc.)	5.6	4.2
Sports or recreation	20.3	10.2
Women groups	4.0	2.4
Peace movement	1.1	0.7
None	51.6	74.4

Table 2: *Membership and active membership in CSOs in Slovenia (European Values Study, 2008).*

Civil participation goes beyond organized membership and volunteerism. The 2005 Civil Society Survey found that 13.7 % of Slovenians had written a letter to the editor, 35.5 % had signed a petition and 13.4 % had been involved in protests or political demonstrations. 46 % of the respondents have used at least one of the forms just mentioned. Participation in charitable movements and organizations shows the following picture: 66 % of respondents donated money, food, or other goods for charitable purposes in the 12 months preceding the survey. Most of the donors are women, coming from urban areas. The income level does not seem to influence charity contributions.

Interview work provides additional data to numerical assessments. In terms of perceptions of civil society, the citizens in general do not understand the concept of civil society and are often not familiar with CSO activities. What is more, citizens do not use the available opportunities provided by different NGOs equally. Many citizens are familiar with sports clubs, providing sport activities, recreation, and leisure. For example, a particular place is granted to the *Planinska zveza Slovenije* (Mountain League of Slovenia). In addition to its sporting dimension, citizens recognize in this association a national and emotional component. However, when asking for such services, the interviewees usually do not distinguish between the sources of a service (state, civil society, market). What matters is that such a service is available, which diminishes the ability of the government to capitalize on the services.⁵

⁵ The government's inability to get involved also demonstrated by Slovenia's recent decision not to join the Open Government Partnership. Publicly supporting a transparent government may be useful for a strong civil society. Slovenia is the only country of the former Yugoslavia to not join or seek active membership. One of the main goals of the Open Government Partnership is to get governments to work with CSO's to develop a national action plan. As this cooperation between governments and CSO's is not present in Slovenia, the country's non-membership may show how the Slovenian government has little willingness and ambition to have CSO's have a more prominent role within society. Moreover, the homogeneous socio-economic situation may explain why Slovenians are content with the status quo. The government provides citizens with the many services that could have been provided by CSOs in other countries. The Gini coefficient (of inequality) in Slovenia is substantially lower than Croatia, Serbia, Macedonia and Bosnia and Herzegovina. Since the citizens are equal in terms of socio-economic status it may be hard for somebody to complain about their standing compared to someone else.

Among the least recognized functions of civil society is the advocacy dimension. Instead of CSOs, the citizens expect the state to solve their personal as well as political and economic problems, even if the state claims little trust. Half of the interviewees not active in CSOs think that social problems should be solved by »other agents« not the CSO's advocacy services. On the trust chart, the latter are placed after family, friends, police, colleagues, and oneself. This could be due to the fact that most citizens do not form their viewpoints on CSOs by direct contact but mainly through mass media and second hand information. CSOs and successful advocacy stories do not appear in the media often. In fact, the CSOs are too small to be able to visibly influence the democratic and participatory culture. Moreover, most of the youth do not know much about topics, such as social or active participation and responsible citizenship. According to the opinion of the participants in focus groups, the work of, and introduction to, social participation is not done by the family or the formal educational system. A very small number of youth is embedded in the informal forms of education by active citizenship.

5. Advocacy Sector

While associational life in general was limited but growing since 1974, its advocacy function could not be developed under communism. Advocacy NGOs were forbidden. Among the changes in 1991, the most important innovation was a new social program. Its starting point was the re-orientation of the welfare state into a corporatist type. The basic responsibility for the provision of social welfare was to be transferred from the state to the individual, for which the state was to provide appropriate possibilities (Hvalič et al. 2002).

However, the size of the public sector remained unchanged. Between 1991 and 2009, public expenditure never dropped below 40 % of the GDP. The role of the state has not weakened and it rarely ceded its responsibility to the civil sector. Moreover, in the establishment of democratic and participative culture, CSOs are not the most influential because they do not have effective access to the population. Also, there is distrust in CSOs. According to our research, CSOs rank between private structures (enjoying the highest level of trust) and public institutions (lower levels of trust). Trust in specific organizations varies depending on the organization's public image.

Certain advocacy areas are relatively popular and areas that address everyday issues are considered the most embedded. More abstract or global areas stand at the bottom of the charts. Top-ranked areas are related to specific groups (children, handicapped, women), environment, health and social services. The bottom-ranked are areas of a global-political nature and minorities (LGBT rights in ethnic minorities). Interviews and focus groups also show that the leading personnel in the organizations can often sense whether or not their organizations captures the interest of citizens. There are areas where individuals are willing to engage, although they do not consider the area problematic.

The distinction between perceived and personnel involvement in CSO's is another important indicator of the level of advocacy and public awareness a group is able to demonstrate. The main examples of an organization that is perceived stronger than the personnel involvement shows pertains to the issue of LGBT rights, women's rights, citizens security and consumer protection. These issues, which affect the lives of citizens directly, show the important role that advocacy can play in CSOs. The groups that project a strong stance on an issue and get the public's attention are perceived as having a stronger backing than they have in recorded involvement. Other issues such as environment, animal rights, anti-corruption, and work for democratic institutions are perceived to have less citizen involvement than they actually do. The difference in ranking shows how a group that is more focused and vocal in the advocacy sector can project a stronger presence to the citizenry. A stronger advocacy initiative from groups that have a stronger reported activity may be able to create a stronger CSO and have more influence in the political sphere.

	Reported activity (Q7)		Perceived activity (Q2)		Difference in ranks
	mean	ranking	Mean	ranking	
work of democratic institutions	1,17	10	2,96	13	-3
human and citizens' rights and freedoms	1,32	6	3,27	6	0
consumer protection	1,19	9	3,29	4	5
environment	1,50	2	3,22	7	-5
animal rights	1,36	5	3,19	10	-5
anti-corruption	1,12	12	2,74	15	-3
national minority rights	1,16	11	3,20	9	2
LGBT rights	1,07	15	2,97	12	3
women rights	1,26	7	3,37	2	5
rights of children	1,52	1	3,59	1	0
disabled people's rights	1,36	4	3,31	3	1
international and global issues	1,12	13	3,02	11	2
education, health, social policy	1,42	3	3,21	8	-5
economic policy	1,12	13	2,85	14	-1
citizens' security	1,24	8	3,27	5	3

Table 3: Comparison of real and perceived activity of CSO's in the society (see also Cepin et al. 2014).

Finally, strategic approach in the planning and pursuit of advocacy activities is lacking. Most organizations, from the most to the least embedded in advocacy, react spontaneously to challenges, pointing to a strong presence of an *ad-hoc* organizational culture. Also, CSOs underestimate their capacity to attract members and supporters. In most organizations, this attitude is related to a lack of personnel and financial sources and success, leading to a vicious circle (due to a lack of personnel we cannot look for new members).

6. Conclusions and Recommendations

There is no guarantee that a country with a relatively high level of economic and political development will enjoy a flourishing civil society. At the time of democratic transition in the late 1980s, Slovenian civil society proved to be strong in organization and networking. It had a clear vision, was based on democratic values, and enjoyed public credibility. However, over the period of twenty-five years the state has not accepted civil society as a serious and equal partner. Civil society has remained marginalized. Its personnel and financial potential has been under-explored. Civil society is poorly organized, poorly interconnected and poorly trained.

The main weaknesses of Slovenian civil society can be summarized as follows.

- Many of the newly founded NGOs are not functioning or active;
- NGOs enjoy weak institutional or financial support by the state;
- Perceived activity of civil society does not directly correlate to actual reported activity;
- Foreign donors left the country soon after independence and FDI in Slovenian is still relatively low;
- Financial support of the citizenry remains weak, partly due to inefficient legislation;
- Citizens in general do not distinguish among the sources of a service, i.e., the state, civil society, or the market. What matters most is that a service is available;
- NGOs rarely work together on common projects. Regional or project-based CSO networks rarely come into existence;
- CSO networks are often not the result of a bottom-up process but come about as a consequence of state/EU invitation;
- Despite the EU and state initiatives, politics does not treat the NGOs as serious partners. A rare instance of this dialogue came about with the Slovenian accession to the EU in 2004 and Slovenian Presidency of the EU Council in 2008.

This research also shows that organizations of civil society in Slovenia underperform in the area of their advocacy capacity. The main reason for this is a low level of general democratic and participative culture embedded in society. Less than a quarter of the population (23 %) is active in advocacy organizations. Most of the citizens do not know the advocacy concept and do not see their role in CSOs as a possible path to solving the problems they encounter. In the area of advocacy, we summarize the CSOs weakness as (and attribute it to):

- Some advocacy areas that are relatively popular address concrete of daily life. These considered most embedded. Abstract or global areas stand at the bottom of the charts;

- A significant part of the representatives of civil society organizations see advocacy in a limited and often deformed way. They do not fully recognize the mission of the advocacy function of their organizations nor the need for, and opportunities in, advocacy;
- Most of the CSOs do not use all their potential in speaking about the involvement of the citizens in the advocacy activities. Communication to different public sectors, e.g., membership, supporters, experts, targeted public, is not intentional in most organizations. We notice a strong presence of the *ad-hoc* organizational culture;
- CSO's with the most activity do not have a stronger advocacy role. The more vocal and prominent an organization is in the media the more the public will perceive it as influential and important;
- The employees of CSOs are an influential group. They often decide matters which should be, according to the statutes of organizations, decided by other bodies of a CSO;
- CSOs are too small to be able to influence the democratic and participatory culture. The media also does not give CSOs the same respect as government institutions.

In short, 25 years after the regime change, civil society in general, and its advocacy sector in particular, point to the possibility of civic dis-embeddedness in comparison to other post-communist states. Congruent with the above-given definition of embeddedness, Slovenia's CSO share in a (1) democratic environment with minimal but existing participatory culture. Yet, their (2) advocacy area of organizational functioning, and their (3) management are underperforming – and can therefore not be understood as a vibrant part of the country's social network.

In order to strengthen Slovenia's civil society, promote dialogue (Bahovec 2012), improve the advocacy function of the CSOs, and therefore further embed them, the following measures may be suggested:

- Education aimed at responsible societal participation through formal and informal curricula based on the elements of theoretic knowledge, practical skills and values;
- Encourage the media as one of the basic agents of the informal learning to support active participation and strengthen trust in the CSOs. The media is lacking successful advocacy stories and examples of successful and active CSOs;
- Strengthen the training of the CSO's main personnel. Long-term training in the field of advocacy strategies, management, long-term planning, leadership and communication with different focus groups is especially important;
- Establish long-term forms of financing CSOs. These will enable long-term planning and less dependence on yearly fluctuations in income from public resources;
- Transfer a segment of social functions from the state into the sphere of the civil society, while maintaining or increasing the quality of services.

References

- AJPES.** 2010. Poslovni izid društev in nepridobitnih Organizacij. Ljubljana: AJPES [Agencija Republike Slovenije za javnopravne evidence in storitve].
- Aksartova, Sada.** 2006. Why NGOs? How American Donors Embraced Civil Society After the Cold War. *International Journal of Not-for-Profit Law* 8, no. 3:16–21.
- Bahovec, Igor.** 2010. Civilna in cerkvena združenja od Slomškovega časa do danes. *Studia Historica Slovenica* 10, no. 2/3: 531–50.
- — —. 2012. Medkulturni Dialog, Religije in Izobraževanje. *Bogoslovni Vestnik* 72, no. 4:599–607.
- Beichelt, Timm, Irene Hahn, Frank Schimmelfening in Susann Worschech, ur.** 2014. *Civil Society and Democracy Promotion*. London and New York, NY: Palgrave Macmillan.
- Carothers, Thomas, in William Barndt.** 1999–2000. Civil Society. *Foreign Policy*, no. 117:18–24; 26–29.
- Cepin, Matej, Danilo Kozoderc in Sašo Kronegger.** 2014. *Has our Dream Come True?: 20 Years of Civil Society in Slovenia*. Ljubljana: Socialna akademija & Salve.
- Črnak-Meglič, Andreja.** 2000. Vpliv (tipov) države blaginje na obseg in vloga neprofitno-volonterskega sektorja v sodobnih družbah. PhD Dissertation. Faculty of Social Sciences, University of Ljubljana.
- — —. 2008. Obseg in viri financiranja nevladnih organizacij (društev in ustanov) v letu 2007. Ljubljana: s.n.
- — —. 2009. Obseg in viri financiranja nevladnih organizacij (društev in ustanov) v letu 2008. Ljubljana: s.n.
- Diamond, Larry Jay.** 1999. *Developing Democracy: Toward Consolidation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Divjak, Tina.** 2006. Slovenia. In: *Civil Society and Good Governance in Societies in Transition*, 209–30. Wolfgang Benedek, ed. Belgrade and Vienna: Belgrade Centre for Human Rights and Neuer Wissenschaftlicher Verlag.
- Ekiert, Grzegorz, in Jan Kubik.** 2014. Myths and Realities of Civil Society. *Journal of Democracy* 25, no. 1:46–58.
- FH.** 2012a. *Freedom in the World 2012: The Arab Uprisings and their Global Repercussions*. Washington, DC: Freedom House.
- — —. 2012b. *Nations in Transit, 2012*. Washington, DC: Freedom House.
- Granovetter, Mark.** 1985. Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness. *American Journal of Sociology* 91, no. 3:481–510.
- Howard, Marc Morjé.** 2002. The Weakness of Postcommunist Civil Society. *Journal of Democracy* 13, no. 1:157–69.
- — —. 2003. *The Weakness of Civil Society in Post-Communist Europe*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Hvalič, Simona, Žože Ramovš in Ksenija Ramovš.** 2002. *National Report: the Third Sector in Slovenia*. Ljubljana: Anton Trstenjak Institute of gerontology and intergenerational relations.
- Jenkins, JC.** 1987. *Nonprofit Organizations and Policy Advocacy: the Nonprofit Sector; A Research Handbook*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Kolarič, Zinka, Andreja Črnak-Meglič in Maja Vojnovič.** 2002. *Zasebne neprofitno-volonterske organizacije v mednarodni perspektivi*. Ljubljana: Založba FDV.
- Lieberman, Evan S.** 2010. Bridging the Qualitative-Quantitative Divide: Best Practices in the Development of Historically Oriented Replication Databases. *Annual Review of Political Science* 13:37–59.
- McMahon, Patrice C.** 2001. Building Civil Societies in East Central Europe: The Effect of American Non-Governmental Organizations on Women's Groups. *Democratization* 8, no. 2:45–68.
- Merkel, Wolfgang, in Hans-Joachim Lauth.** 1998. Systemwechsel Und Zivilgesellschaft: Welche Zivilgesellschaft Braucht Die Demokratie. *Aus Politik Und Zeitgeschichte* 6, no. 7:3–12.
- Miheljak, Vlado, in Niko Toš.** 2005. The Slovenian Way to Democracy and Sovereignty. In: *Political Faces of Slovenia: Political Orientations and Values at the End of the Century*, 23–47. Niko Toš and Karl H. Müller, eds. Ljubljana: Faculty of Social Sciences, University of Ljubljana.
- Moses, Joel C.** 2015. Crafting Democracy: Regional Politics in Post-Communist Europe. *Europe-Asia Studies* 67, no. 4:684–5.
- Putnam, Robert D.** 2000. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster.
- Quigley, Kevin F.F.** 1997. *For Democracy's Sake: Foundations and Democracy Assistance in Central Europe*. Washington, DC: Woodrow Wilson Center Press.
- USAID.** 2014. *The 2013 CSO Sustainability Index for Central and Eastern Europe and Eurasia*. Washington, DC: United States Agency for International Development.
- Wallace, Caire, Florian Pichler in Christian Haerperfer.** 2012. Changing Patterns of Civil Society in Europe and America 1995–2005 is Eastern Europe Different? *East European Politics & Societies* 26, no.:3–19.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 4, 741—750
 UDK: 726(091):27
 Besedilo prejeto: 05/2015; sprejeto: 11/2015

Leon Debevec

Krščanska sakralna arhitektura pred cerkvenim razkolom

Povzetek: Problemsko težišče prispevka je krščanska sakralna arhitektura v času med izoblikovanjem njene istovetnosti in cerkvenim razkolom. Primerjalna analiza ohranjenih sakralnih kompleksov tega obdobja z značilnostmi zgodnjekrščanskega bogoslužnega prostora kaže dve že povsem jasno profilirani arhitekturni »inkulturaciji« krščanstva, ki bosta postali po razkolu temelj njune istovetnosti. Na zahodu jo razbiramo v dosledni rabi vzdolžnega prostorskega koncepta. Ta koncept postaja—zaradi intenzivnosti disperzije simbolne moči nekoč enega samega oltarja na številna liturgična žarišča in zaradi stapljanja evharistije s svetništvom—vse očitnejši izraz cerkvene tosvetne institucionalne moči. Krščanski vzhod pa je v resda tragičnem obdobju ikonoklazma izčistil pogled na vlogo sakralne arhitekture kot prostorja človekovega pobožanstvenja do te mere, da je dokončno kodificiran v svoji središčnosti, v hierarhično jasnem ustroju in v simbolni preglednosti, postal ikona božjega razodetja.

Ključne besede: arhitektura, sakralna arhitektura, predromanika, cerkveni razkol

Abstract: **Christian Sacral Architecture Before the East-West Schism**

The paper examines Christian sacral architecture in the period from the formation of its Christian identity to the East-West schism in the Church. A comparative analysis of sacral complexes from this period with the characteristics of early Christian places of worship shows two clearly recognizable profiles of architectural inculturation of Christianity that would form the cores of separate identities of Eastern and Western Churches after the schism. In the Christian West this inculturation can be recognized in the strictly longitudinal concept of space, which, through the intensive dispersion of symbolic power from the single altar to the numerous foci of liturgy and through the merging of the eucharist with saintliness, becomes in time an ever more evident expression of the institutional power of the Church. The Christian East, however, through the tragic period of iconoclasm, clarifies its understanding of the role of sacred architecture as a place of divinification of man to the point that it is ultimately codified in its centricity, clear hierarchical arrangement and symbolic legibility, such that it becomes an icon of Divine revelation.

Key words: architecture, sacral architecture, early medieval, schism

Ena od nenadomestljivih sopotnic sleherne religije je umetnost, zlasti arhitektura. Arhitektura je namreč nujna materialna infrastruktura, ki ustvarja v preišljenem sozvočju z obredjem prepričljiv učinek brezčasje v končnem, da bi pomagala verniku oziroma občestvu vernikov globlje doživljati bližino presežnega v tosvetni končnosti. Zaradi svojega edinstvenega smotra je bila sakralna arhitektura vedno predmet skrbnega snovanja ne samo med ustvarjalci, temveč zlasti pri institucionalnem vodstvu posamezne religije, odgovornem za kolikor mogoče neokrnjeno posredovanje »zaklada vere« človeku. Zato sakralna arhitektura kot izraz človekovega najbolj intimnega samogovora o smislu njegovega bivanja izrazito iskreno, brez zavajajočih olepšav, predvsem pa domala vekotrajno (ker je njen smisel, utelešati brezčasje) ohranja poteze človekovega poseganja onkraj nikoli povsem udomačenih meja njegove končnosti. Tako postaja trajen čutnozaznavni »odtis« družbenopolitičnih, kulturnozgodovinskih, teoloških, pastoralnih in obrednih potez časa, v katerem je nastala. Ostaja dragocen vir za preučevanje momentov, ki določajo takt, dinamiko in vsebinske preme v življenju religije. Povedano velja v vseh pogledih tudi za krščanstvo. Razprava se loteva vsestransko zanimivega časa, na eni strani zamejenega z razglasitvijo krščanstva za enakopravno religijo v rimskem imperiju, na drugi pa s tragičnim razkolom Cerkve. V obravnavi razvojnih značilnosti krščanske sakralne arhitekture prevladujejo umetnostni, umetnostnozgodovinski in arhitekturni prikazi, katerih prevladujoča skupna značilnost je njihova osredotočenost predvsem na prikaz formalnih, konstrukcijskih in stilnih značilnosti, medtem ko sta njihova teološka in obredna določenost praviloma zapostavljeni ali celo prezrti. Raziskava želi prispevati k uravnoteženju in bogatenju pogledov na obravnavani segment arhitekturnega ustvarjanja, da bi poiskali sledi, ki jih je dinamičnost obravnavanega časovnega izseka pustila na njem.

1. Značilnosti časa

V dvatisočletnem razvoju krščanskega sakralnega prostora skoraj ne najdemo obdobja, ki bi za seboj pustilo tako skope arhitekturne sledi kakor čas med 6. in 10. stoletjem, čas, zamejen na eni strani z zatonom zgodnjekrščanske umetnosti in z razcvetom romanske na drugi. Na prvi pogled bi se zdelo, kakor da je krščanski ustvarjalni genij, potem ko je vzpostavil arhitekturno prepoznavnost najmlajše med religijami v umirajočem rimskem imperiju, globoko zajel sapo pred bližajočim se plazom potreb po arhitekturnem zaznamovanju na novo pokristjanjenega evropskega severa in zahoda. Pod povrhnjico prvega vtisa pa se nam razkriva dinamično obdobje dozorevanja krščanstva, polno dramatičnih preobratov, heroičnih podvigov, tragičnih nesporazumov, pa tudi porazov z daljnosežnimi posledicami. Za Cerkev je bil to čas vse prej kakor ležerne samoumevnosti. Pogoste menjave papežev – v letih od 604 do 701 se jih je zvrstilo kar dvajset, v letih od 816 do 900 enako in med letoma 900 in 1003 celo triindvajset –, privatizacija Cerkve na zahodu z uveljavitvijo lastniških cerkva – pri tem je Cerkev zgubljala nadzor nad pastoralnim delom samovoljnemu ustanovitelju podrejene duhovščine –, notranja dogmatska nesoglasja v razlagi božje troedinosti, v pravo vojno stopnjevan spor o češčenju svetih podob na

vzhodu in problemi na področju »zunanje politike«, ki jih je povzročila arabska zasedba Aleksandrije, Jeruzalema in Antiohije sredi 7. stoletja, vdori Slovanov in propad karolinške države v 9. stoletju, so samo nekateri znanilci sprememb, katerim se Cerkev ni več mogla (hotela) izogniti (Knowles 1991, 63). Eno takšnih, za našo razpravo pomembnih sprememb prepoznavamo v do tedaj prevladujoče homogenem »toku« krščanskega izročila. V njem so se v tem »vmesnem« času začeli nazivati nastavki dveh v prihodnje velikih tokov krščanstva, vzhodnega in zahodnega, ki bo sta kmalu prerasla »v prvi dve veliki obliki inkulturacije vere, v območju katerih je ena sama in nedeljena polnost, ki jo je Kristus zaupal Cerkvi, našla svoj zgodovinski izraz« (Janez Pavel II. 1988, 19). Med seboj dopolnjujoči se »krili pljuč«, kakor je omenjeni inkulturaciji poimenoval papež Janez Pavel II., sta pustili svoj odtis tako v glasbi, v slovstvu in v upodabljalnih umetnostih kakor tudi v arhitekturi bogoslužnega prostora. Prav temu bo posvečena v našem prispevku osrednja pozornost.

2. Izoblikovanje istovetnosti krščanskega bogoslužnega kompleksa

Krščanstvo je v procesu postopnega in težavnega uveljavljanja v tedanji antični realnosti zastavilo oblikovanje bogoslužnega prostora na dveh edinstvenih temeljih: na kristocentričnosti in na občestvenosti. Oba temelja sta izraz bistvene posebnosti (drugačnosti) krščanstva v primerjavi s preostalimi sočasnimi religijami. Kristocentričnost korenini v zgodovinski konkretnosti (zaresnosti) osebe Jezusa Kristusa, pravega Boga in pravega človeka, občestvenost pa izhaja iz edinstvenega razumevanja svetosti. Svetosti krščanstvo ne razume kot posebno »kakovost« stvari, kakor je bilo značilno za antične religije, temveč kot razsežnost osebe.

Tako opredeljeni smoter prostora »sinapse« božjega in človeškega je narekoval iskanje arhitekturnih vzorov zunaj polja tedanje antične sakralne arhitekture, kolikor v antični realnosti sploh lahko govorimo o razlikovanju med profanim in sakralnim v današnjem pomenu teh oznak. Antika je gradila svojo posebnost na nedostopnosti božanstva, saj so rituali, pri katerih so sodelovali verniki, praviloma potekali na odprtem v posvečenem prostoru (*fanum*) pred templji. V bogati antični stavbni tipologiji je krščanstvo prepoznalo dva prostorska tipa, prilegajoča se njegovim obrednim potrebam. To sta bazilika in *heroön*. Za prvo je značilna prostornost in vzdolžnost, zato generira dinamičnost. Druga pa je intimna in po zasnovi središčna. Njen učinek je še najbližji umirjeni negibnosti. Prvi samonikli in polnokrvni re-interpretaciji izbranih prostorskih tipov smo priča v zgodnjekrščanskem bogoslužnem kompleksu. Bistvo krščanskega preoblikovanja antične bazilike je v maksimalni »izrabi« njene vzdolžnosti. Kaže se v ureditvi vhodov v baziliko na njeni krajši stranici, v z njo povezani opustitvi apside na sedaj vhodnem pročelju na račun stopnjevanja učinka druge, ob sklepu vzdolžne osi. Prepoznavamo jo dalje v zanamranju arhitekturne obdelave stropne partije, v postavitvi edinega oltarja v apside, ki je prevzela obredno vlogo prezbiterja. Teženju zgodnjekrščanskih snovalcev bogoslužnega kompleksa po stopnjevanju učinka vzdolžnosti, predvsem pa po nje-

ni prepričljivi teološki osmiselitvi gre pripisati končno tudi prislonitev atrija ob njeno vhodno fasado in orientacijo bazilike proti vzhodu; to daje njeni vzdolžnosti kozmično razsežnost, teološko zasidrano v vzhajajočem soncu, podobi vstalega Kristusa. Če je zgodnjekrščanska reinterpreteracija bazilike vzpostavila jasno arhitekturno razliko v odnosu do njene antične vzornice, pa je arhitekturno preoblikovanje antičnega *heroöna* manj izrazito, a hkrati domiselno na simbolni ravni. Takšne središčno zasnovane stavbe so v antični kulturi postavljali v obliki krožnih svetišč v čast herojem. Pogosto so uporabljene kot razkošnejši tip grobne arhitekture, poznane kot mavzolej. Krščanstvo je ta arhitekturni tip v snovanju zgodnjekrščanskega kompleksa uporabilo za krstilnico, kraj zakramentalnega očiščenja in vključitve posameznika v občestvo vernih. Teološka interpretacija krsta kot človekovega prerorenja je našla v zasidranem povezovanju središčne arhitekture s smrtjo v zavesti antičnega človeka učinkovito inkulturacijo. Enako kakor oltar v *heroönu* oziroma sarkofag v antičnem mavzoleju je v zgodnjekrščanski krstilnici postavljen bazen s praviloma tekočo vodo, v katero je škof krščenca pri krstu trikrat potopil. Drugače od horizontalno razvitega bazilikalnega prostora je kontrastni učinek središčnega prostora, zgoščenega okrog vertikalne osi, pogosto stopnjevan s koncentrično strukturo ostenja in s kulminacijo te strukture v kupoli nad osrednjim »cilindrom«. Prav kupola v svoji geometrijski samozadostnosti, zaradi katere more togo vertikalno ostenje gibko prekrito prostor, ki ga zamejuje, odločilno prispeva k umirjeni statičnosti. Da se je krščanstvo zavedalo kontrastnosti učinkov vzdolžno in središčno zasnovanega prostora, dokazuje arhitekturna ureditev kompleksa božjega groba v Jeruzalemu, zgrajenega leta na začetku 4. stoletja. V njej jasno razločimo oba tipa prostora, ki sta tudi vsebinsko osmišljena. Prostor za evharistično bogoslužje je urejen kot petladijska bazilika, medtem ko je edinstveni simbolni pomen Jezusovega groba arhitekturno poudarjen s središčno zasnovano kapelo.

Komaj je krščanstvo z iskrivo domiselnostjo v zgodnjekrščanskem kompleksu izčistilo svojo lastno arhitekturno vizijo prostora liturgičnega srečevanja, že je bilo soočeno s številnimi teološkimi, dogmatskimi, cerkvenopravnimi in z liturgičnimi dilemami, ki so nakazovale, da bodo nadaljnji razvojni koraki bogoslužnega prostora vse prej kakor predvidljivi.

3. Kali sprememb v bogoslužnem prostoru

Bolj ko se je čas odmikal od dogodkov, iz katerih je zraslo krščanstvo, in od z njimi povezanih oseb in je postajalo jasno, da napovedani skorajšnji »konec časov« in vnovični Kristusov prihod nista stvar mesecev ali let, še manj človekovih napovedi, temveč Bogu pridržana skrivnost, pomembnejša je postajala heroičnost številnih kristjanov, ki so v obdobjih krutih preganjanj z življenjem pričevali za novo religijo. Prvotno liturgično spominjanje krščanskih občestev na svoje mučence je postopno preraslo v češčenje, ki ga je vse bolj institucionalno urejena Cerkev kmalu povzdignila z vpeljavo instituta svetništva. Grobovi svetnikov so tako postali nova žarišča naglo razvijajoče se verske prakse – romarstva. Romarstvo se je najprej (že v prvi

polovici 5. stoletja) razširilo na vzhodu, ki je ob sesutju zahodnega rimskega imperija (476) v vseh pogledih prevzemal pobudo. Potreba po zagotavljanju čim širše dostopnosti svetnikov hitro rastočemu številu častilcev – v začetku v Cerкви iskrena želja, saj je odpirala do tedaj nepoznane pastoralne možnosti, kmalu pa vse bolj kapitalsko preračunljiva – je pobudila rojstvo relikvij. Relikvija kot del svetniškega telesa, osvobodjena toge priklenjenosti na svetnikov grob, je omogočala institucionalizirani Cerкви do tedaj nepoznano načrtovano razporeditev (razpršitev), predvsem pa pomnožitev njene duhovne in simbolne moči po pokristjanjenem prostoru. Priča smo nekakšnemu duhovnemu urbanizmu, s katerim je Cerkev začela ne samo spreminjati neposredno »rabo« velikanskega krščanskega prostora, temveč tudi usmerjati gospodarske tokove v najširšem pomenu te besede. Tesno povezano z razvijajočo se pobožnostjo češčenja relikvij se je širilo tudi češčenje svetih podob, med katerimi so imele posebno mesto Marijine. Že v 7. stoletju je postalo prevladujoča posebnost bizantinske ljudske pobožnosti (Knowles 1991, 90). Pogum krščanskih mučencev je pomembno, če že ne odločilno vplival tudi na rojstvo meništv. Eremiti v Siriji, v Egiptu in v Palestini so s samozatajevanjem v samoti posneli svoje svetniške vzornike in tako uresničevali ideal krščanstva – živeti za večnost. Kmalu so se jim pridružile prve samostanske skupnosti, ki so kljub zavestni samozolaciji zaradi naglo razvijajočega se romarstva postopno postajale varna zatočišča čedalje številnejših množic romarjev. Od 5. stoletja dalje, kamor časovno postavlja jo poznavalci začetke meništv na zahodu, so se samostani naglo razširili. Tako je vesten popisovalec že sredi 9. stoletja samo na ozemlju tedanjega frankovskega imperija naštel kar 1254 samostanov (Braunfels 1993, 21).

Med številnimi vidiki vloge sakralne umetnosti in smisla njenega prijateljevanja s krščanstvom, pomembnimi za naše razmišljanje, izstopa tisti, ki to umetnost postavlja v funkcijo učinkovite čutnozaznavne infrastrukture za posredovanje zaklada vere verniku. V krščanski sakralni arhitekturi vzhoda in zahoda sta se od 7. stoletja dalje čedalje jasneje izrisovali dve različni teološki ideji bogoslužnega prostora, tako močno zasidrani v naravi njune kulturnozgodovinske preteklosti, da sta po tragičnem razkolu Cerkve v 11. stoletju postali pomembna prvina njune »nove« arhitekturne istovetnosti. Vzhodna teologija je videla cilj kristjana v njegovi soudeleženi pri življenju Svete Trojice. Uresničuje se po bogoslužju in na poseben način v evharistiji, skrivnosti zedinjenja s Kristusovim poveljanim telesom. V pobožanstvenju (*divinisatio*) in predvsem v zakramentih je dajala vzhodna teologija posebno mesto Svetemu Duhu. Razlagala je, da se z močjo Duha, ki prebiva v človeku, pobožanstvenje začne že na zemlji. Že tu je ustvarjeno bitje preoblikovano (*transfiguratur*) in začenja se (*inauguratur*) božje kraljestvo. O tem je sv. Irenej slikovito zgoščeno zapisal: »Bog je postal sin človeka, da bi mogel človek postati božji sin.« (Janez Pavel II. 1996, 14) V teoloških interpretacijah bogoslužnega prostora na krščanskem zahodu pa je vse jasneje izstopal motiv poti. Podobno kakor je starozavezni Izrael romal po puščavi iz sužnosti v obljubljeni deželo, tako je tudi novozavezno občestvo vernikov ljudstvo na poti. To je skupnost kristjanov, ki v uresničevanju krščanskih idealov, predvsem pa po njihovi udeležbi pri evharističnem slavju zorijo za ponovno združitev s svojim Stvarnikom v večnosti. Bogoslužni prostor tako postaja podoba Kristusove potujoče

Cerkve po solzni dolini človekovega trpljenja in njegove ujetosti v greh proti sreči večne blaženosti. Znamenja predstavljenih »teologij« se že zelo zgodaj kažejo tudi v arhitekturnih značilnostih bogoslužnega prostora.

4. Prvine istovetnosti bogoslužnega prostora na krščanskem zahodu

Na zahodu se je Cerkev, ki je bila konec 6. stoletja že najbogatejši zemljiški posestnik, odločila za »projekt« intenzivne misijonske dejavnosti, usmerjen proti poganskemu severu in zahodu. Njen tihi, pozneje (826) pa tudi formalni pristanek na princip lastniških, najpogosteje skoraj provizorično (iz lesa) zgrajenih cerkva, široko uveljavljen že v začetku 7. stoletja, je po eni strani resda pripomogel k učinkovitosti pokristjanjevanja, a je hkrati radikalno zmanjšal možnost cerkvenega vpliva na kakovost pastoralne oskrbe vernikov. To daje slutiti, da Cerkve pri tem projektu ni toliko skrbel blagor duš, ki bodo sprejele novo vero, kolikor njena svetna moč in institucionalno obvladovanje prostora. V njem je potekalo intenzivno zgoščevanje kompleksne upravne strukture, sestavljene iz mreže lastniških župnijskih cerkva, škofijskih središč s katedralo in samostanov. Samostani so bili s svojo drugačnostjo – bivanje skupnosti duhovnikov pod isto streho – posredni ali neposredni povod za izoblikovanje posebnega tipa bogoslužnega prostora, samostanske cerkve. Prepoznamo jo po poudarjeni vzdolžnosti, v kateri izstopa prostoren prezbiterij, ki je mogel sprejeti samostansko duhovščino in ji omogočiti dostojno izpeljavo vse bogatejše liturgične koreografije. Značilnost teh stavb je nadalje prostrana prečna ladja, vstavljena med prezbiterij in prostor za vernike. Samostan kot ustanova naj bi po izvorni zamisli zagotavljal samostanski skupnosti kontemplativni mir in ločenost od zunanjega sveta, polnega vsakovrstnih skušnjav in pokvarjenosti. Zato ni imel svojega lastnega občestva vernikov. Tako tudi liturgična komunikacija med duhovnikom in verniki ni bila več bistvenega pomena. To je privedlo že na pragu 7. stoletja do uveljavitve »tihanosti«, evharističnega bogoslužja, ki ga je opravljal duhovnik sam. Njegova obveza, da mašuje enkrat na dan, in simbolni pomen oltarja, zaradi katerega je bilo na njem dovoljeno maševati v enem dnevu samo enkrat, sta na zahodu že od konca 6. stoletja dalje sprožila množenje oltarjev v bogoslužnem prostoru. Pomembno spodbudo opisani praksi je dal papež Gregor Veliki, ko je naročil prestavitev glavnega oltarja v baziliki sv. Petra nad Petrov grob. S tem je bila na simbolni ravni vzpostavljena izenačitev Kristusa s svetnikom. V arhitekturnem pogledu sta se kot posledica opisane odločitve zgodili v bogoslužnem prostoru vsaj dve pomembni in po učinku daljnosežni arhitekturni spremembi. Prva je izborno oblikovana niša pod oltarjem (*confessio*) in v smeri proti prostoru za vernike zaprta s kamnito ali kovinsko mrežo, skozi katero so lahko verniki videli relikviarij oziroma svetnikov sarkofag. *Confessio* je zaradi pritiskov romarjev kmalu nadomestila tunelu podobna jaškasta kriptna, urejena pod prezbiterijem, oziroma korni obhod (*deambulatorij*) z nanj »pripetimi« kornimi kapelami. Obe ureditvi sta znatno izboljšali obredno uporabnost bogoslužnega prostora. V njem sta vzpostavili večjo »pretočnost« in hkrati razširili

možnost izpostavljanja relikvij v češčenje bodisi v relikviarijih bodisi vgrajenih v oltarje. Druga »arhitekturna« posledica pa je dvig tal prezbiterja, ki je že tedaj plitvo vez med duhovnikom in verniki dodatno razrahljal. Končni pečat poistovetenju svetništva z oltarjem je dal na formalno najvišji ravni drugi nicejski koncil z določbo, naj bodo v vsak oltar shranjene ali pod njim pokopane relikvije svetnika (Adam 1985, 313). Koncentracija duhovščine, z njo povezani številni oltarji in kot posledica tega relikvije so spremenili samostan v stekališče iz dneva v dan številnejših množic romarjev. Meništvu na zahodu – nekoč poklicanost posameznikov, ki so se v družbi enako mislečih vrstnikov umaknili iz sveta – je polagoma preraslo v poklic, ki je odtelej opravljal posebno nalogo v svetu in vse bolj za svet. Radikalno spremenjeno vlogo samostana in bogoslužne stavbe v njem presenetljivo iskreno razkriva neureničeni projekt samostanskega kompleksa St. Gallen iz prve polovice 9. stoletja (820–830), za tedanje čase zagotovo najsodobnejši arhitekturni odgovor na opisane razmere. Po pregledni hierarhičnosti njegovega ustroja, po »procesualni« logiki zasnove bogoslužnega prostora in po programski zaokroženosti na prvi pogled še najbolj spominja na do skrajnosti domišljeno »fábriko« duhovnosti, umerjeno po potrebah množic romarjev, voljnih ob kakovostni duhovni oskrbi izdatneje poplačati samostanske »storitve«. Ta proces ni potekal mimo volje ali celo proti volji Cerkve, ampak je bil, če smemo sklepati po njenem določilu iz 9. stoletja, da je možno pokoro za lažje prekrške nadomestiti z romanjem v pomembno božjepotno središče, vsaj hoten, če že ne skrbno načrtovan. Podobno je bila na sinodi v Triboru (895) potrjena možnost finančnega nadomestila za pokoro (Knowles 1991, 126–128). »Zrna resnice«, ki jih v obravnavanem času ni manjkalo, kažejo na precejšen, kar boleč odmik Cerkve od njenega izvirnega poslanstva v vse bolj samozadostno institucionalnost, ki pa se je zaradi naglo rastoče kapitalske moči in z njo povezane ujetosti v zanke fevdalne posvetnosti tej posvetnosti že povsem priličila. Arhitekturni izraz opisane situacije je *westwerk*, mogočna, z dvema ali celo tremi stolpi poudarjena prostornina, urejena kot vhodna partija karolinških cerkva, pogosta med 8. in 10. stoletjem v deželah sedanje Francije in Nemčije. Ob drugače svojevrstni liturgični funkciji *westwerka* ni mogoče prezreti fevdalnega izvora te prostorske enote, ki jo je hkrati pogosto uporabila lokalna gosposka kot svojemu statusu primeren arhitekturni okvir za udeležbo pri bogoslužju, pa tudi za protokolarne dogodke povsem posvetne narave. Preprost vernik pa je bil ob približevanju tako zasnovani bogoslužni stavbi prej soočen z vtisom mogočne fevdalne utrdbe kakor pa z arhitekturnim izrazom njegega liturgičnega smotra. Smisel že dolgo ni bil več zgolj enopomenski, saj se nam razkriva v bogastvu liturgične polifunkcionalnosti. Iz opisov obrednega dogajanja v enem od redkih ohranjenih kompleksov tega časa, v kompleksu sv. Rikarija (Centula) iz leta 790, je mogoče izluščiti vsaj tri med seboj povsem različne tedanje rabe bogoslužnega prostora. V njem so se opravljala praznična bogoslužja, med katerimi »diha« bogoslužni prostor kot homogena celota, obvladana z glavnim oltarjem. Drugo rabo tkejo naključna, pogosto tudi sočasna bogoslužja samostanske duhovščine ob številnih stranskih oltarjih. Tretjo pa razbiramo kot preplet dinamično trasiranih procesijskih poti številnih ljudskih pobožnosti, razpetih v pravo liturgično krajino po celotnem bogoslužnem kompleksu.

5. Prvine istovetnosti bogoslužnega prostora na krščanskem vzhodu

Sledi postopnega razhajanja prepoznavamo tudi na vzhodu. Cerkvni voditelji tam niso bili preveč zaskrbljeni zaradi arabskih apetitov po vzhodnih provincah in zaradi slovanskih vdorov, ki so med krščanski vzhod in zahod »zagozdili« za več stoletij klin poganstva. Vse to je krepilo moč carigrajskega patriarha. Odtujevanje pa je v 7. stoletju dodatno poglobila zamenjava latinščine, do tedaj uradnega jezika cesarske uprave, z grščino. V času, ko je na zahodu potekalo s kolonizatorskim zamahom pokristjanjevanje, je vzhodno Cerkev pretresala prava vojna med nasprotniki in zagovorniki takrat močno razširjenega češčenja svetih podob. »Tsunami« ikonoklazma je pustošil in prizadejal veliko materialno škodo s številnimi žrtvami v dveh valovih, med letoma 730 in 780 in ponovno od leta 814 do leta 843 (Janez Pavel II. 1988, 31). Cerkev na zahodu ni imela težav s pravovernostjo češčenja svetih podob. Papež Gregor Veliki je poudarjal njihovo poučno naravo. Po njegovem so bile koristne, ker neizobraženi »morejo, motreč jih, brati vsaj na stenah to, česar niso sposobni brati v knjigah« (Knowles 1991, 91). Medtem ko so ikonoklasti imeli češčenje svetih podob za izrazito malikovalstvo, so ikonoduli, kakor je bil na primer carigrajski patriarh sv. German, tudi sam žrtev ikonoklastične herezije, trdili, da takšno stališče postavlja pod vprašaj vso »božjo *oikonomijo* po mesu« (Janez Pavel II. 1988, 32). To je na razumljiv način pojasnil sv. Janez Damaščan. Ikone niso samo »molčeče pridige«, »knjige za neizobražene« ali »spomin božjih skrivnosti«, marveč vidna znamenja posvetitve materije, ki je postala mogoča z učlovečenjem. Ker je to, kar je v telesu nevidno in česar ni možno popisati, postalo vidno in opisljivo, so podobe Kristusa v vidnem in človeškem videzu resnično ponavzočenje Boga (Knowles 1991, 91). Drugi nicejski koncil je končno določil »da je častitljive in svete podobe potrebno imeti v časti kakor sveti Križ. /.../ Čim pogosteje te podobe gledamo, tem bolj se v verniku oživlja spomin na osebe, ki jih predstavljajo, ga spodbuja k posnemanju, pozdravljanju in češčenju, samo k češčenju, ne k oboževanju (*latrea*), ki gre samo Bogu.« (93) Čeprav je bila škoda, ki jo je ikonoklazem zadal Cerkvi na vzhodu, nepopravljiva, pa je treba priznati, da je gorečnost tako ikonoklastov kakor ikonodulov v filozofskih in teoloških argumentacijah posameznih stališč pomembno prispevala k izčiščenju pogledov na vlogo umetnosti v krščanskem bogoslužnem prostoru; njihova relevantnost do danes še ni zbledela. Teološkemu poudarku enkratnosti božjega razodetja na zemlji, s katerim je bila človeku podarjena milost pobožanstvenja, se je lepo prilegal središčno zasnovan bogoslužni prostor. Prve »arhitekturne« sledi te teologije so se nazovale že v galerijah (*gynaecea*), namenjenih ženskam, urejene so bile nad stranskimi ladjami bazilik, in v nedostopnosti glavne ladje za vernike. Uporabljala jo je le duhovščina kot procesijsko pot ob slovesnem prenosu evangeliarja in mašnih darov od *pastoforija*, izvorno priključenega narteksu, na oltar v apsi. Nadalje ga razbiramo v nekaterih sirijskih in severnoafriških bazilikah, v katerih so postavljeni oltar, ambona, katedra in *syntronon* globoko v srednjo ladjo. Domiselni korak v smeri središčnega bogoslužnega prostora, vreden vse pozornosti, je prostorska zasnova zagotovo najbolj monumentalne bogoslužne stavbe bizantinskega sveta,

posvečene sv. Modrosti (Hagija Sofija). Vzдолžnost troladijske zasnove, poudarjene s polkupolnima sklepoma, dodatno razraščeni z dvema nižjima simetričnima apsidama v trilistni motiv na vzdolžni osi glavne ladje in s prostornim atrijem ob vhodnemu pročelju, je močno nevtralizirana z vstavitvijo kocki podobne prostornine v sredino glavne ladje, podprte s slopi in prekrite z mogočno kupolo. Nastal je prostor dinamične osredinjenosti, ki ga na zahodu srečamo šele stoletja pozneje v Borrominijevih baročnih mojstrovinah. Premik snovanja bogoslužnega prostora na vzhodu v smer središčnosti je postajal vse bolj prepoznavna pot. V 8. in v 9. stoletju je bila raba središčne zasnove že skoraj običajna. Najpogosteje je bil bogoslužni prostor oblikovan kot grški križ, vrisan v kvadrat. Kraki križa so bili prekriti z banjastim obokom, medtem ko je bilo križišče, iz katerega so rasli, poudarjeno s križnim obokom ali kupolo (Murray 1996, 75). Opisanim teološkim poudarkom je sledilo bogoslužje, katerega dokončno izoblikovanje postavljajo raziskovalci med pozno 6. in zgodnje 8. stoletje. Poudarjeni pomen evharistične skrivnosti, ko se v bogoslužju razodeva neupodobljivi Bog, je izpostavil prvenstveno vlogo duhovščine. Njenemu liturgičnemu gibanju namenjeni prostor je postal središče in *raison d'être* celotnega bogoslužnega prostora; temu se lepo prilaga središčno zasnovana križnokupolna cerkev. Arhitektura prostora in bogoslužje sta zaživela v homogeni in simbolno prepričljivi celoti. Ladje, narteks in galerije s treh strani ovijajo jedro bogoslužnega prostora kot nekakšni varovalni prostorski ovoj, od koder so verniki navzoči pri bogoslužju – vizualno in duhovno, a pasivno. Jedro, središčno zasnovani *naos*, je pokrit s kupolo, ki je tudi navzven vrh arhitekturne kompozicije. Stopničasta tribuna za duhovščino (*syntronon*) je urejena v dnu apside skupaj s škofovsko katedro. Osrednje mesto v apsidi ima oltar, pogosto pokrit s ciborijem in oddeljen od prostora za vernike z oltarno pregrajo. Pregraja je oblikovana kot kolonada visokih stebrov (*templon*), med katerimi visijo zavese. V sredino glavne ladje, točno pod kupolo, je postavljen ambon (Krautheimer 1986, 289). V nasprotju s prakso na krščanskem zahodu obvladuje križnokupolni bogoslužni prostor en sam oltar, katerega svetost se bo skupaj s celotno prostornino prezbiterja v prihodnje samo še stopnjevala s krepitvijo pomena oltarne pregraje. Stranska prostora (*pastoforije*), urejena ob boku kora, sta prekrita s kupolama in tvorita z ograjenim korom pred apsido trodelno prostorsko enoto, povezano s prostorom za vernike prek treh vrat. Odličnost njihove funkcije določata liturgični dejanji malega vhoda, povezanega s prenosom evangeljske knjige na oltar, in vélikega vhoda, namenjenega prenosu evharističnih darov na oltar (Krautheimer 1986, 297–298). Tudi mozaični in slikarski okras je premišljeno uglašen s teološkimi načeli. V tesni zvezi je z liturgičnim opravilom in z arhitekturnimi značilnostmi bogoslužnega prostora. Svetopisemska simbolika, pomen evharistije in hierarhična ureditev motivov so prispevali, da je bogoslužni prostor zaživel kot prepričljiva podoba sveta. Kupole in apside so predstavljale nebo in Kristusa kot vsevladarja (*Pantokrator*), njegovo mater Marijo in angele. Srednja plast z zidnimi nišami in s polkrožnimi okni je bila poslikana s prizori iz Kristusovega življenja na zemlji. Spodaj, v tretji in najnižji plasti, so naslikali podobe svetnikov. To nizanje vodoravnih trakov poslikave, ki prehaja od neba k zemlji, je pričevanje za temeljne nauke krščanske

vere in nazorno prikazuje glavne dogodke liturgičnega leta. Srednjeveška bizantinska cerkev je v celoti postala ikona.

6. Sklep

Prispevek v glavnih potezah osvetljuje izjemno pomemben izsek razvoja krščanskega sakralnega prostora, izsek, v katerem se je dotedanji bogoslužni prostor kot arhitekturni izraz krščanske edinosti (ne enakosti!) začel razraščati v dva vse bolj samostojna, pa tudi raznolika vrhova mogočnega drevesa krščanske umetnosti. Na krščanskem zahodu ostaja vzdolžnost bogoslužnega prostora njegova glavna značilnost, a nima več vloge poudarjanja odličnosti in sredotežnosti edinega oltarja, kakor je bilo značilno za zgodnjekrščansko baziliko, temveč postaja vse bolj posledica prilagajanja potrebam naglo razvijajočega se romarstva po »otipljivi« svetosti. Disperzija moči oltarja kot simbola Kristusove krvave daritve po celotnem bogoslužnem kompleksu v številne oltarje in preračunljivo poudarjanje pomena z oltarjem tesno povezanih relikvij svetnikov sta arhitekturno monumentalno celoto spremenila v nekakšen duhovni »bazar«. Na krščanskem vzhodu pa je katarzičnost ikonoklazma utrdila zavest o edinstveni vlogi bogoslužnega kompleksa kot čutnozaznavne reprezentacije enkratnega božjega razodetja na zemlji, ki naj zato ostane tudi na ravni arhitekturne interpretacije v njegovi središčni križnokupolni zasnovi dokončen in nespremenljiv.

Poglobljeno preučevanje vzgibov, ki so sprožili postopno razslojevanje izvorno enovite arhitekturne podobe krščanstva, je lahko oziroma bi moralo postati ena od etap na poti h krščanski edinosti, saj more privedi do spoznanj o tem, katere arhitekturne prvine so bistvene za istovetnost krščanskega bogoslužnega prostora, katere pa so izraz iskanja hotene drugačnosti.

Reference

- Adam, Adolf.** 1985. *Grundriss Liturgie*. Freiburg: Herder.
- Bouyer, Luis.** 1994. *Architettura e liturgia*. Magnano: Edizioni Qiqajon.
- Braunfels, Wolfgang.** 1993. *Monasteries of Western Europe*. London: Thames and Hudson Ltd.
- Driscoll, S. Michael.** 2006. The Conversion of the Nations. V: Geoffrey Wainwright, ur. *The Oxford History of Christian Worship*, 175–215. Oxford: Oxford University Press.
- Janez Pavel II.** 1985. *Apostola Slovanov*. Ljubljana: Družina.
- . 1988. *Pojdite po vsem svetu*. Ljubljana: Družina.
- . 1988. *Tisočdvestoletnica 2. Nicejskega vesoljnega cerkvenega zbora*. Ljubljana: Družina.
- . 1996. *Luč z vzhoda*. Ljubljana: Družina.
- Johnson, E. Maxwell.** 2006. The Apostolic Tradition. V: Geoffrey Wainwright, ur. *The Oxford History of Christian Worship*, 32–75. Oxford: Oxford University Press.
- Kenneth, John.** 1978. *Carolingian and Romanesque Architecture: 800–1200*. New Haven: Yale University Press.
- Kieckhefer, Richard.** 2004. *Theology in Stone*. New York: Oxford University Press.
- Knowles, David, in Dimitri Obolensky.** 1991. Zgodovina Cerkve. Zv. 2, *Srednji vek*. Ljubljana: Družina.
- Krautheimer, Richard.** 1986. *Early Christian and Byzantine Architecture*. New Haven: Yale University Press.
- Murray, Peter, in Linda Murray.** 1996. *A Dictionary of Christian Art*. Oxford: Oxford University Press.
- Rentel, Alexander.** Byzantine and Slavic Orthodoxy. V: Geoffrey Wainwright, ur. *The Oxford History of Christian Worship*, 1254–1306. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Sartore, Domenico, in Triacca Achille.** 1984. *Nuovo dizionario di liturgia*. Rim: Edizioni Paoline.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 4, 751—770
 UDK: 726:274
 Besedilo prejeto: 09/2015; sprejeto: 11/2015

Borut Juvanec

Zvonik kot stik evangeličanske in katoliške kulture

Povzetek: Človek, predvsem organiziran v skupine, kot posameznik in s svojimi deli v prostoru, je ključni element spreminjanja družbe. Označevanje je zagotovo eden najstarejših vidnih zapisov živega sveta, tako živali kakor človeka. Zvoniki na stičišču treh dežel, treh kultur, več narodov in več veroizpovedi so se razvili v času protestantizma, ki se je v odročnih deželah ohranil še dolgo po svojem nastanku. Pri nas je zanimivo nasprotje: samostojen zvonik ni cerkvena arhitektura, ampak zasebna, a v skupni uporabi nekake praskupnosti. Zvonik naše-ga Pomurja je prvenstveno zasebna lastnina, postavljen je na zasebni prostor in ga upravljajo ločeno od cerkve, navadno v lastnikovi organizaciji. Tehnično so zvoniki lesene konstrukcije, ki nosijo zvon, dva ali tri, celo štiri zvonove. Imajo ali po en sam steber, po dva, tri, štiri ali po šest teh nosilnih elementov. Tlesa, ki navpični del konstrukcije nosijo, so povsem različna. Da stojijo zvoniki v panonskem svetu neodvisno od cerkva, da so v zasebni lasti in celo v zasebnem upravljanju (delovanje in vzdrževanje, celo prenova), a so v ponos in v uporabi vse lokalne družbe, je nedvomno izjemen sociološki in kulturološki fenomen, ki je značilen za stičišče treh dežel – Slovenije, Madžarske in Avstrije.

Ključne besede: zvon, stolp, zvonik, protestantizem, katolicizem, konstrukcija

Abstract: **The Bell Tower at the Intersection of Lutheran and Catholic Cultures**

Marking of territory is one of the oldest visual forms of tracing in the living world, among animals and humans. Bell towers in the Pannonian area at the crossroad of three countries, three cultures, several nations and several religions have their origin in Protestantism, which has endured in the region until today. Interestingly in contrast with the towers that are part of church complexes elsewhere in Slovenia, the freestanding belfries in the region are not property of the Church but are privately owned; they are, however, in common use of longstanding communities. These bell towers are constructed of wooden columns and bear one or more bronze bells; each tower is by necessity topped with a roof. The number of load-bearing elements ranges from one to two, three, four or even six columns, with supporting beams. The freestanding bell towers in the Pannonian area that are independent of churches, privately owned and even privately managed, while at the same time being used by and objects of pride of the entire community, are definitely an exceptional and unique sociological and cultural phenomenon at the crossroad of three countries: Slovenia, Hungary and Austria.

Key words: bell, tower, bell tower, belfry, Protestantism, Catholicism, construction

1. Uvod

Zvonik je konstrukcija, ki nosi zvon.

Zvon je naprava, ki proizvaja zvok: lahko je iz kakršnegakoli materiala, najbolj pa zveni liti bron. Značilnost tega materiala je njegova masa, od nje je odvisen tudi učinek – širjenje zvoka in njegov zven. Od mase in od velikosti zvona sta odvisni višina zvoka in moč razširjanja.

Pomembna je tudi oblika, predvsem pa je največ problemov s konstrukcijo, s stoljalom, ki zvon nosi. Zvon namreč deluje z nabijanjem tolkala: pri tem je lahko zvon na miru in se premika tolkalo, lahko niha zvon ali pa oba. Bistvo je v skladnosti nihanja, a problem je drugje: gradbena konstrukcija, ki v arhitekturi navadno nosi le statične obremenitve, je občasno obremenjevana z dinamičnimi silami. Pa še te sile so dvojne: nihanje in resonanca. Resonanca je posledica nihanja, ima večjo frekvenco in jo težko dušimo. A prav ta značilnost daje zvonu njegovo posebnost, prijetnost, nežnost.

Niso pomembne le tehnične značilnosti. Surovo nabijanje – preglasno, prehitro in brez izzvenevanja – je moteče.

Humanost in človekov vpliv, njegovo znanje in občutek lahko izvabljajo iz zvona vse njegove kvalitete. Zato je v zvoniku navadno več zvonov: obveščajo, sporočajo, zbujajo prijetne občutke, melodijo. Značilnosti teh elementov tvorijo kulturo.

A ta kultura se razvije pozneje, potem ko že imamo stolpe informacijske, varnostne, celo sanitarne in strašilne narave. Stolpe uporablja niz religij, krščanstvo pa vanje namešča tudi zvonove.

Tako ima zvonik več lastnosti ali namenov. Označuje, poudarja, izstopa, in to v prostoru. Izstopa z drugačnostjo, s svojo višino.

Poudarja s svojo vsebino, saj je kot prvo del religioznih kompleksov.

Označuje na več načinov, z vidno obliko, z omogočanjem delovanja (vidnost na objekt, z objekta zaradi kontrole in varnosti), s slišnostjo (z zvokom, ki je rezultat zvonov – za različna sporočila jih je lahko več, z načinom izvajanja zvoka, s časom sporočanja, z razdeljevanjem in označevanjem časa) in s plašenjem (z visokim, enakomernim, nemelodičnim zvonjenjem sporoča nesreče, drami in spodbuja ljudi k aktivnosti, plaši črne oblake in jih odganja).

Zvonik je arhitektura.

Arhitektura je oblikovanje prostora. Najbolj je navezana na konstrukcijo, na uporabo in na vidnost, katere temeljna značilnost je svetloba. Zvok je pri tem redkeje zastopan, a ga arhitektura kot objekt omogoča, spodbuja, krepi ali duši.

Pri zvoniku je ključnih kar nekaj teh elementov: konstrukcija nosi, kompozicija izstopa in je vidna, zvok pa se viša z višino objekta, z vdolavo zvona, to pa pomeni razširjanje naokrog ali usmerjeno. Pa še usmerjenost je lahko pasivna, z dušenjem dveh ali treh strani, bolj zanimive rešitve so z višanjem zvoka z odbojem, kakor nekak reflektor ali »odbojnik«.

Prostorsko gledano, zvonik neko območje označuje, zato je prav lokacija izjemnega pomena.

Označevanje je vezano na izstopanje. To nima nikakršne zveze z nastopaštvom, ki pomeni pretirano izstopanje (Juvanec 2013). Kašča, na primer, je postavljena na izstopajočem mestu, ne zato, da bi jo videli – čeprav je vidni kontakt pomemben element varnosti in zavarovanja življenjskih potrebščin –, ampak ker je izpostavljeno mesto tudi vetrovno, zračno. In ker veter menja svojo smer, mora biti objekt lociran na vrhu, na stičiču slemen. Tako je najučinkovitejši, pa tudi najvidnejši (Juvanec 2014). Tako pomeni v prostoru kontrast.

Postavitev kontrasta: vertikalna konstrukcija se v arhitekturi najpreprosteje začne z navpično postavljenim kamnom, menhirjem. Menhir je lahko povsem naraven, neoblikovan ali pa oblikovan z realnimi predstavitvami (obraz, telo, dejavnosti), najzahtevnejši so oblikovani s poenostavljenimi, stiliziranimi oblikami ali celo z znaki. Menhir izstopa s svojo pokončnostjo, ki je nasprotna drugim objektom.

Ko je objekt dvignjen na izpostavljenem kraju, na primer na hribu, ga vidimo že od daleč. Njegova značilnost je torej večja vidnost.

Če ima znamenje nišo, ki je zaprta in usmerjena, je to »svetilno znamenje«, ki vnaša nov element: svetlobo. Takšno znamenje orientira, vodi, vabi ali opozarja, tudi odvrča – a le v želeni smeri in s svetlobo v izbranem času.

To je torej nagovor nekoga nekomu.

Dva ključna elementa arhitekture sta torej naročnik (v profani arhitekturi je to tudi uporabnik sam) in gradbenik, arhitekt. Pomembno je avtorstvo, ki obsega zasnovo in izvedbo ter omogočanje zastavljenih dejavnosti. Obenem se postavlja vprašanje pomembnosti: ali je pomembnejši avtor, oblikovalec ali investitor, morda uporabnik (Benko 2014). Avtorstvo je pri tem neodtujljiva pravica in lastnost. Egenter pravi takole: »Kolikor je arhitektura v antropološki terminologiji označena kot arhitekturna antropologija, to pomeni, da predstavlja arhitektura splošni humani fenomen, ki presega posamične kulture in diahrono vključuje in raziskuje vse kulture ustreznih posebnosti.« (Egenter 1992, 85) Praktično razvija znak vse iz neolitika kot postopno preoblikovanje naravnih materialov (snop žita na primer) v humane oblike (133), pozneje udejanjene v trajne zapise v kamnu.

To so dvodimenzionalni zapisi, arhitektura nastopa vedno v prostoru, zato so pomembnejši oprijemljivi elementi (Juvanec 2014).

Kamen je torej temeljni in osnovni element arhitekture. Kamen pa sam po sebi še ni arhitektura (Juvanec 2013, 30), to pa postane, če mu pripišemo kake posebne lastnosti, če je oblikovan in izraža posebno sporočilo. Menhir je lahko oblikovan povsem humano, s človekovim ali drugim likom, lahko pomeni stilizirane like ali dele človekovega telesa, lahko ima oblikovane geometrijske like, dekoracijo ali celo napis.

A naj se vrnem k zvoniku, ki je v panonskem svetu navadno lesen.



Slika 1: *Sistem zvonikov od enostebnega prek dvostebnega brez telesa in s telesom in tristetbnega, štiristetbnega z odprtim ali zaprtim telesom do štiristetbnega z osmerokotnim obitim telesom in s polzaprtim zgornjim delom zvonika.*

2. Arhitektura, stolp

Stolp je starodavna konstrukcija, ki je od nekdaj namenjena družbi. Ne enemu človeku, družbi kot celoti. Stolpi se uporabljajo zaradi varnosti, kontrole, informacije, sporočanja in za predstavitev vsebine. Stolp kot kompleksna arhitektura nima nikoli le ene same značilnosti, vedno jih nosi več.

Zvonik je vrsta stolpa: to je slok, visok objekt ob templju, ki ga označuje, opozarja nanj in ki nosi zvon ali zvonove.

Cerkve imajo navadno zvonike ob objektu, znotraj njega ali bolj poredko ločeno od cerkve. Ker so cerkve skoraj praviloma zidani objekti, so takšni tudi stolpi. Ker je zidani zvonik razmeroma velik, saj mora z maso materiala tudi zavetrovati konstrukcijo, je v cerkvenem zvoniku navadno več zvonov: za oznanjanje obredov in kot vabilo publikli, za odmerjanje časa, najmanjši zvon pa je navček, ki zvoni umrlim.

Stolp pri džamiji je minaret. V arabskem svetu je včasih s stolpa džamije klical mujezin, danes so ga nadomestili zvočniki. Razlika med zvonikom in minaretom je le v tem, da prvi širi melodijo, drugi pa človeški glas.

Enako je s cerkvenimi zvoniki, ki so nekoč gojili kulturo zvonjenja in pritrkovanja, da so z zvonovi zaigrali cele melodije. Danes tega skorajda ni več: zvonjenje je elektrificirano in vnaprej programirano. Takšen pogon zagotavlja večjo točnost.

Zidani zvonik ima masivno konstrukcijo, znotraj pa lestvine ali stopnice in lesene podeste za dostop do zvonov. V kraškem svetu so zvoniki reducirani v ravnino: le en sam zid se pne nad streho čelnega zatropa. V enem – ali pogosteje – v dveh prostorih visi po en zvon, ki je zgoraj zaščiten s strešico. Pri manjših cerkvah visi vrv za pogon zvonov v vhodni del pod stolpom, pri večjih je skrit. To je preslica.

Kjer pa je v navadi, da lahko vsak potegne za vrv in s tem zazvoni za svojo srečo, je to vidno označeno, ponekod tudi plačljivo.

Ledenica, shramba za led, ki so jo uporabljali za hlajenje pijače in mesa v lovskem dvorcu Mašun na Primorskem, ima na primer tudi preslico, kjer je bil nekdanj zvon (potem so ga ukradli in danes zvoni v cerkvi nedaleč stran).

Predvsem v nemških deželah imajo preslico ali poenostavljen zvonik tudi na gospodarskem objektu. Posebej znani so bavarski.



Slika 2: *Elementi zvonika od temelja (temeljne brane) do znaka na vrhu strehe (zgled: Kamovci/Kamahaza SI).*

Sporočanje

Sporočanje je eden ključnih namenov gradnje zvonika kot stolpa nasploh. Zvonik nosi zvon, ki ima spet več elementov.

Zvonove funkcije so jasne, med njimi lahko ločimo štiri najpomembnejše: informacijska funkcija, funkcija označevanja teritorija, funkcija časovne regulacije in funkcija sporočanja oziroma prenašanja ideologije, torej ideološka funkcija (Kogovšek 2005).

Določanje časa je značilnost zvonika kot končne oblike znamenja.

Bitje »ure« (časa in ne merilnega instrumenta) se s cerkvenim zvonikom ni končalo: ali je »pisanje« ročne, digitalne ure danes kaj drugega?

Prepoznavanje uvaja nov pojem: razvrščanje družbe in posameznikov v njej. Določa razlike med ljudmi; v javnem življenju je bila to nekdaj predvsem vera in verska pripadnost.

Danes je to živo kot uniforma (tudi kot moda in modni trendi) in se najde vsak dan v vojski, v cerkvi, kot etiketa v kulturnem življenju in v diplomaciji.

Izstopanje objektov se kaže v njihovi zunanji obliki in v različnosti, v vidnosti in v postavitvah.

Element kontrasta, vidnega ali zvočnega vzbujanja pozornosti, je viden ali slišen.

Tako je najpomembnejši zvok. In če so začetki vzbujanja pozornosti in sporočanja v udarjanju na leseno ograjo, je razvoj povsem logičen: raglja, klopotec, človeški glas, gong, zvon, sirena. Pri tem ima zvon v sebi zagotovo največ kulture in največ možnosti sporočanja: čas, razmejnice dela, počitka, praznovanja, izjemnih dogodkov, varnosti, sporočanja detajlov (na primer sporočanje smrti moškega, ženske, otroka – vse to so elementi zvonjenja v panonskem svetu). Zvon ima še neko drugo značilnost: človeku prijeten zven,

v kombinaciji več zvonov pa še melodijo. S tem prehaja v osnove glasbe in v kulturo tudi na tem področju (Juvanec 2014).

Zvoniki so leseni ali zidani, v opeki ali kamnu, v zadnjem času tudi jekleni – a to ni več vernakularna arhitektura.

3. Reformacija v Pomurju

Reformacija je gibanje, ki se je začelo v 16. stoletju kot protest proti rimskokatoliški Cerkvi. Razširil se je iz Nemčije, potem ko je Martin Luter leta 1517 na vrata cerkve v Wittenbergu nabil 95 tez proti rimskokatoliški Cerkvi. Protestantizem je oblika krščanstva, ki je nastala kot rezultat reformacije. Ima več vej, naj omenim le nekatere: evangeličanstvo, luteranstvo, kalvinizem (po Kalvinu), anglikanstvo.

Po smrti Marije Terezije je Jožef II. prevzel vladanje nad avstro-ogrskim ozemljem. Drugače od matere, ki je veljala za ostro nasprotnico nekatoličanov, je želel popolno podreditev katoliške Cerkve in enakopravnost različnih verstev. Na podlagi tega je bilo izdanih več tako imenovanih tolerančnih patentov, ki so dovoljevali opravljanje obredov luteranom in judom, pa tudi delovanje prostozidarjem (Benko 2012).

Za Slovenijo in za Slovence je reformacija izjemnega pomena za kulturo nasploh, za prebujanje narodne zavesti in za jezikoslovstvo. Na tem področju imamo kar nekaj mož, ki so v 16. in 17. stoletju bistveno pripomogli k prebujanju zavesti.

Najpomembnejši je seveda Primož Trubar (tudi Truber, kakor se je navadno podpisoval), ki je med letoma 1508 in 1586 kot duhovnik služboval v Sloveniji in v Trstu, a je bil leta 1548 izobčen in je pobegnil v Nemčijo. Tam je izdal leta 1551 prvi dve slovenski knjigi: Catechismus in Abecedarium (Rupel 1962), potem še druge. Pomembni možje so bili še Adam Bohorič (od 1520 do okrog 1598), Sebastijan Krelj (1538–1567) in Jurij Dalmatin (1547–1589). Za Prekmurje je najpomembnejši Štefan Kuzmič (tudi Števan in Istvan Kuezmic), ki je živel od leta 1723 do leta 1779 in je bil, po študiju v Bratislavi, pastor v slovensko govorečih krajih. Ob njegovem prevodu Testamenta iz grščine je treba omeniti vsaj še »Male szlovenszki katekizmus« iz leta 1752 in pa »ABC knisnicza« iz leta 1753.

S pokristjanjevanjem Evrope so že konec 5. stoletja zvonovi postali simbol krščanstva (Ambrožič 1993, 32). Pred romaniko so okrogli templji, ki silijo v višino, pravzaprav neke vrste stolpi. Zvonik pa je tudi sestavni del arhitekture prvih romanskih cerkva, ki dobi svoj pravi pomen šele v gotiki – tako z višino kakor z oblikovanjem, samostojno ali v sklopu s cerkvijo.

Protestantizem se je v pomembni meri ohranil na slovenskem ozemlju le v Prekmurju. Tam še danes obstaja dvanajst evangeličanskih sakralnih objektov (augšburške veroizpovedi), ki so prav zaradi tolerančnega patenta precej podobni katoliškim cerkvam (Benko 2015). Danes je v Sloveniji petnajst evangeličanskih cerkva (podatek iz leta 2015). Kot posebnost pa še danes izstopajo prostostoječi leseni zvoniki, ki so večinoma protestantski (Juvanec 2014).



Slika 3: Karta razprostranjenosti zvonikov: Slovenija, Hrvaška, Madžarska in Avstrija; stanje avgust 2015, 87 zvonikov.

4. Zvonik kot arhitektura

Najzanimivejša ugotovitev in na videz nelogično dejstvo je, da je zvonik panonskega sveta pri nas element skupnosti, a ni njena last. Drugače od katoliških sredin, v katerih so navadno najpomembnejši v družbi najbogatejši, gospodarsko najbolj neodvisni posamezniki, so locirani zvoniki na Goričkem po potrebi, na najustrežnejših mestih, neodvisno od vaške uprave ali cerkve. Zanimivo pa je, da stojijo zvoniki navadno na zasebni lastnini in jih ti lastniki tudi upravljajo.

Zvonili so zjutraj, opoldne za kosilo in ob sedmih zvečer za konec dela na polju.

To je zagotovo vpliv iz vzhoda in madžarske kulture. Ta tip zvonika se ne po zasnovi, ne po obliki, ne po delovanju ne najde naprej na zahodu.

Zvonik, o katerem govorim, se je zagotovo razvil iz znamenja, kakršna poznamo iz zgodnjega srednjega veka in ki vnašajo v krajino (naravno in kulturno) visoko stopnjo kulture.

Znamenja so najprej preprosti kamni, ki kaj označujejo, potem so jih začeli krašiti, dobila so niše in strešine, v katere so vlagali cvetje, kipe ali darove. Končna izvedba znamenja je »svetilno znamenje«, ki ima pomembno vlogo v takratni logistiki. Takšna znamenja so namreč usmerjala popotnika in mu kazala pot. V niše so vlagali svetilna telesa, trske, oljenke, sveče in druga svetila, da so bila vidna tudi ponoči, predvsem ponoči, ko so bila najpotrebnejša.

Zvonik uporablja vse elemente znamenja in mu dodaja svojega: zvok.

Ker pa je zvok močnejši od svetlobe kakega majhnega svetila, je tudi zvonik od znamenja večji in višji.

In zakaj les? Les je v Panoniji zagotovo dosegljivejši material od kamna, lažje ga je obdelovati, vzdrževati in popravljati.

Najpreprostejša oblika zvonika je lesena konstrukcija stebrovja, ki je lahko podprto z vseh strani. Zvonik ima stebre (lahko je eden ali pa sta dva, tudi trije, štirje), podporne tramove, ki so pod kotom umeščeni v samo konstrukcijo ali pa stojijo zunaj stebrov, oklep zvonov z mehanizmom za obešanje zvonov in za njihovo gibanje, gonilni mehanizem, ki je navadno viseča vrva, in streho.

Konstrukcija stebrov dviga zvonove, podporniki zavetrujejo, streha varuje v vertikalni smeri. Najzanimivejši del je oklep mehanizma zvonov, ki je ponekod zaprt, a le delno, da ne zapira pogleda, ki zagotavlja dobro slišnost. Kadar pričakujejo več padavin, je oklep povsem zaprt, a se odpira v obliki okna v tiste smeri, kamor je zvok namenjen.

Zvonik z enim samim stebrom

Zvonik se je razvil iz znamenja, ko ima le en steber, z dvema stebroma so prihranili material (konstrukcija je vitkejša), s tremi je enako, a takšen zvonik omogoča dva zvonova vzporedno, s štirimi stebri so dosegli stabilnost. Višina zagotavlja slišnost in s tem večja pomen zvonika, toda za to so potrebne stranske podpore, zavetrovanje. To so tramovi, ki se jim večja učinkovitost v tlorisu z razdaljo od osnovnih stebrov, s tem pa so izpostavljeni vremenskim vplivom. Varovanje je mogoče z lesenim oklepom, z obojem, ki prinaša novo kvaliteto: zaprt prostor.

Zvonik z dvema stebroma

Zvonik, ki ima dva stebra, je bolj ekonomičen, saj izrabi prerez debla v celoti: nima odebeljenih delov, preprosteje ga je mogoče obdelati, s tem pa je tudi bolj ekološki. A tanjša stebra potrebujeta podporo, saj nihanje zvona z veliko maso zahteva trdno konstrukcijo. Ne le zaradi mase zvona: bistveni element zvonjenja je nihanje, in ko pride nihanje v resonanco s konstrukcijo, so potrebni močni vzdolžni oporniki.

Podporni tramovi, ki zavetrujejo stebra, so lahko postavljeni vzdolžno, lahko pa podpirajo stebra tudi prostorsko. Streha je lahko pri tej izvedbi dvokapna ali štirikapna: dvokapna v vzdolžni smeri, štorasta pa v prostoru kaže obliko piramide in je simetrična. Zvon (drugi zvon visi pod prvim in je praviloma manjši) visi med stebroma, niha pravokotno na postavitev stebrov.

Zvonik s tremi stebri

Zvonovi so različni: po velikosti, po položaju in po zvenu. Vsak je posvečen svojemu namenu.

Za dva zvona v isti višini so trije stebri idealni. Lahko stojijo na enakem razstoju, bolj logično pa je, da je tretji steber za manjši zvon postavljen bliže osrednjemu kakor prvemu.

Zvoniki s tremi stebri so zelo redki: v raziskavi smo našli le enega, Sisa omenja dva (Sisa 2001, 126).

Zvonik s štirimi stebri

Pri konstrukciji štirih stebrov so redke prostorske podpore (zavrtene za 45 stopinj v vse strani); navadno so podpore le ročice znotraj stebrovja.

Štirje stebri omogočajo tudi nov element v oblikovanju prostora: prostor. Spodnji deli podpor, ki molijo izpod strehe, so izpostavljeni zunanjim vplivom. Zaščititi jih je treba s streho, pod njo pa podpornike strehe obiti – tako nastane okvir in notranji prostor zvonika.

Ta prostor, na videz »kapela«, pa ni nikoli uporabljen. Uporablja se le kot odlagalni prostor za orodje.

Štirje temeljni tramovi v brani določajo v tlorisu kvadrat, razdeljen na dvanajst delov, saj je vsaka stranica razdeljena na štiri odseke. Na zunanjih vogalih stoji konstrukcija okvira, na notranjih pa stolp sam.

Posebna izvedba, ne tako redka, je tloris z osmimi stranicami. To je res posebnost, saj je osmerokotni tloris postavljen vedno na štiri tramove, ki se križajo med seboj.

To pomeni nelogičnost: preprosta oblika štirih tramov namreč omogoča zahtevnejšo obliko, *osmerokotnik*, zahtevnejša oblika osmih ali celo dvanajstih tramov pa preprostejšo zunanjo obliko, *kvadrat*. Sisa obe slovenski izvedbi, Kamovce in Genterovce, omenja kot posebnost (Sisa 2001, 27).

Ta izvedba preprostega zapiranja prostora pa se – zanimivo – še poenostavlja: kadar imamo osmerokotni tloris telesa (ki veže osem zunanjih stebrov), je streha nad njim vedno poenostavljena v štirikapno, riše torej kvadrat (Juvanec 2014).

4.1 Konstrukcija

Sistem sestavljajo elementi: steber ali stebri, podpore stebrov, ročice, temeljenje s temeljnimi tramovi, ki tvorijo temeljno mrežo, brana, telo zvonika in streha.

En sam steber je vsajen v nosilna tla (pri rekonstrukcijah to nadomestijo s ploščatim jeklom, ki objema lesni steber in stoji na betonskem temelju). Stebri so ročno tesani. Zvoniki z enim samim stebrom zahtevajo izjemne dimenzije prereza debela – s tem imajo tudi izjemno majhen izkoristek oziroma velik odpad materiala. Premer debela je namreč odvisen od širine preslice. En sam steber je tesan navadno konično (spodaj je debelejši, zgoraj tanjši), a to je povsem logično, saj si to lahko privoščijo zaradi širine preslice, temelj sam pa je debelejši zaradi preprostejšega temeljenja, pa tudi zaradi trajnosti.

Podpore so pod kotom 45 stopinj le v izvedbi notranjih ročic med stebri, zunanje podpirajo steber čim višje, zato so pod večjim kotom, najobičajneje 60 stopinj. V Ocinju, na primer, prebijajo podpore celo spodnjo streho, da so njihova oprijemališča tik pod zvonovi.

Streha je vsaj ena, dvokapna ali šotorasta, na štiri vode. To izhaja iz slamnate kritine, najproblematičnejši del je vertikalni zatrep, ki pa ga štirikapna streha ne pozna in tako problem izniči.

Spodnja streha je vedno štirikapna. Zaradi postavitve stebrov (en sam steber je kvadraten, dva ali trije v vrsti rišejo vzdolžni pravokotnik, štirje so spet v kvadratu) so nakloni streh – in s tem tudi dolžine kapi – različni.

Število stebrov kaže izjemno logiko konstrukcije. Enostebrni zvonik nosi en sam steber, večstebrni zvoniki jih imajo več, še večje je število podpor. Zvonik v Ocinju ima dva stebra in kar 27 elementov (2 stebra, 7 temeljnih tramov in 18 ročic).

Tehnični detajli sestavljanja

Konstrukcija zvonikov je sestav kvadratnih profilov, ki so iztesani iz okroglih debel.

Okroglega profila ne moremo sestavljati v ravne površine in ne brez ostanka, takšne stene tudi ne tesnijo. Zato je kvadratni prerez skorajda nujnost. Za to geometrično obliko govori tudi zvonik kot princip: pogled nanj mora biti z vseh strani, zvok širi na vse strani, zato je kvadrat – tako stebra kakor najpreprostejše strehe – najboljša izbira.

Konstrukcija tramov uporablja predvsem pravi kot – zaradi poenostavljanja in zaradi izogibanja napakam.

Pri zarezovanju je temeljna dolžina stranica trama, ki jo delijo na dve polovici ali na tri tretjine. Tako so prerezi zarez v razmerju ena proti dva ali ena proti tri.

Pri tem je uporabljena preprosta matematika:

$$\frac{1}{2} + \frac{1}{2} = \frac{2}{2}$$

$$\frac{1}{3} + \frac{1}{3} + \frac{1}{3} = \frac{3}{3}$$

Tako 2/2 kakor 3/3 tvorijo enako dolžino: *ena*.

Tesarski sestavi so tako predvsem zarezovanje na polovico; dve polovici tvorita eno celo debelino in s tem je ravnina sestava poravnana.

Pravokotni stiki so grajeni s peresom in z utorom, zarezovanje pa vedno pomeni tretjino debeline: tako je nosilna površina dvakrat večja od zarezane.

Ročice delujejo po principu topega stika, a so zavarovane z lastovičjim repom, ki je zarezan do tretjine. Ta spoj je učvrščen še z lesenim klinom, ki mora vsaj za svojo debelino gledati iz konstrukcije, da vsrkava vlago, ki ga drži napetega, da deluje.

Tloris

Zvonik z enim samim stebrom ni niti primerljiv s tlorisno površino takšnega z obodom. Steber preprostega zvonika ima prerez dobrih 20 centimetrov (Zalabaksa: 22 x 22 cm), največji s stranico 4,81 m zaseda skoraj 25 kvadratnih metrov (Ocinje: 4,81 x 4,82 m). Tako je tlorisna površina večja skoraj 500-krat – ali povsem natančno – 479,13-krat:

$$\frac{23,19}{0,0484} = 479,13$$

A število stebrov ne pomeni tudi večjega tlorisa: naš tlorisno največji zvonik Ocinje ima deset stebrov, Kamovci/Kamahaza pa je manjši, a ima štirinajst stebrov.

Kvadratura temeljnega prostora (odprt ali zaprt prostor):

1.	Zalabaksa	22 x 22 cm	484 cm ²	0,0484 m ²
2.	Pince	293 x 293 cm	87,021 cm ²	8,70 m ²
3	Kamovci	364 x 356 – 2 x 68 x 68 cm	120,336 cm ²	12,03 m ²
4.	Szomoróc	350 x 350 cm	122,500 cm ²	12,25 m ²
5.	Ocinje	481 x 482 cm	231,842 cm ²	23,19 m ²

(Vir: Juvanec 2014)

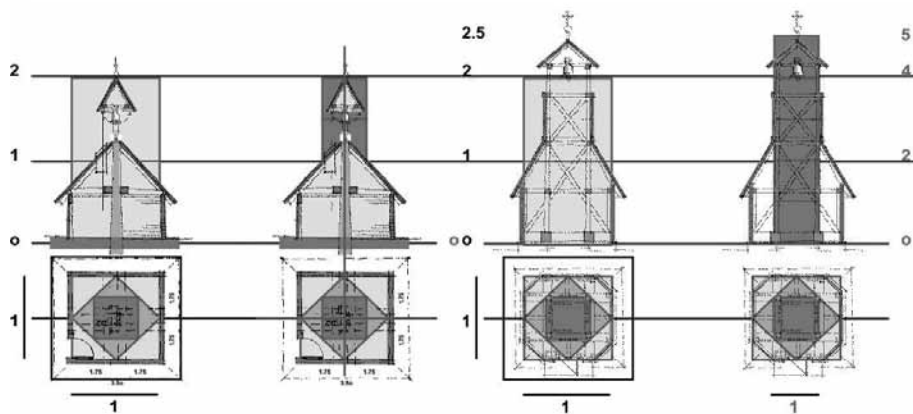
4.2 Inventarizacija

Zvoniki so v raziskavi na Fakulteti za arhitekturo ljubljanske univerze in Inštituta vernakularne arhitekture inventarizirani s podatki:

Število stebrov; odprto telo (vidni stebri pod spodnjo streho); obito, zaprto telo, zidano; število stranic; vzdolžno telo (tloris v obliki pravokotnika); zidane stene; jeklena konstrukcija; prečna temeljna mreža, diagonalni; vezava z mrliško vežico; poznejša vezava s cerkvijo; poznejša vezava s kapelo; posebnosti, izjeme, 2 nosilna stebra, zgornje telo pa kvadratno; na diagonalni temeljni mreži; brez elementa (strehe).

Seznam s podatki: lokacija (kraj, kadar leži na narodnostno mešanem območju, tudi v drugem jeziku), država, geografska širina in dolžina v stopinjah, v minutah in v desetisočinkah minute (GPS System), nadmorska višina.

Nadmorska višina se giblje med 162 in 422 metri. Zvoniki na najvišji nadmorski višini so: v Sloveniji Sotinski breg (Kugla), 422 metrov, na Madžarskem Ketvölgy/Verica – Ritkarovci, 365 metrov, in v Avstriji, 404 metrov (Juvanec 2014).



Slika 4: *Primerjava proporcijskih kompozicij – od enega samega kvadrata do dveh, treh in štirih v višino. Kvadrat in dva kvadrata sta značilnost vernakularne arhitekture, takšni zvoniki s tremi in s štirimi kvadrati v višino so plod strokovnjakov, ki so zagotovo poznali tudi druge, primerljive konstrukcije v svetu.*

Primerjave zvonikov

Osnova zvonika je konstrukcija. Stebrovje in podpore so v spodnjem delu najbolj izpostavljeni, zato so pokriti ali obdani z obojem. Temelji so lahko deli stebrov ali pa so tam temeljne mreže, ki določajo obliko telesa. Nastopajo vse variantne rešitve, vsi mogoči materiali in oblike, tako da enotnega sistema preprosto ni.

Analize so bile opravljene na podlagi 66 objektov dne 29. 11. 2014 in obsegajo osem sklopov:

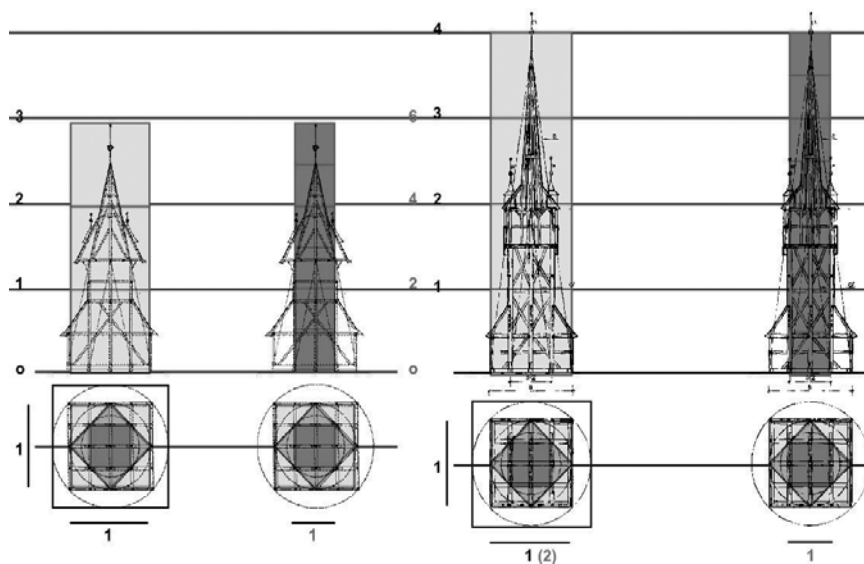
1. obravnavani objekti po državah; 2. konstrukcija: število nosilnih stebrov; 3. konstrukcija: telo zvonika; 4. konstrukcija: oblika temeljne mreže telesa; 5. strehe; 6. posebnosti in izjeme; tehnični elementi raziskave; 7. dokumentacija; 8. makete.

Objekti po državah: največ najdenih je seveda na Madžarskem (63,64 %), slovenskih je 25,75 % in avstrijskih skoraj 10 odstotkov (9,09 %). Na Hrvaškem je primerljiv le en sam objekt, ki je ostanek stare kulture (1,51 %), čeprav jih je Freudenreich narisal pet in fotografiral še tri (Sisa 2001, 44).

Konstrukcija: po številu nosilnih stebrov jih je največ takšnih s štirimi stebri (53,03 %), potem z dvema stebroma (36,36 %), z enim samim jih je le 7,58 %, preostalih je le za omembo.

Konstrukcija: telo zvonika je največkrat zaprto z obojem (40,91 %), a mu tesno sledijo zvoniki z odprtim telesom, takšnih je 34,85 %.

Če gledamo po državah, jih je največ z odprtim telesom na Madžarskem (42,8 %), v Sloveniji pa jih je z obojem kar 54,3 %.



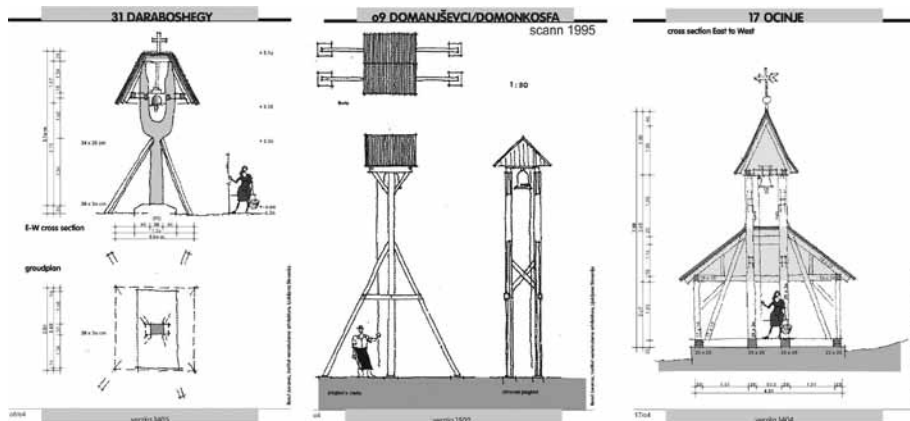
Zadnji podatek ni povsem realen, saj so bili mnogi odprti zvoniki pozneje zapirani: izračun pa kaže aktualno sliko v letu 2014.

Konstrukcija: oblika temeljne mreže telesa je pravzaprav najzanimivejša. Kadar stebri ni vsajen v temeljno jamo, stojijo stebri na temeljni mreži, na brani. Najpogostejše so četverokotne mreže (80,3 %), dokaj pogosti so zvoniki z enim stebrom (12,1 %), drugo so bolj ali manj izjeme. To je primerljivo za vse države. Na Madžarskem imajo dva primera (3,0 %) s križastimi prečkami mreže, ki nimajo obodnih tramov, v Sloveniji pa sta dve izjemi z osmerokotno zunanjo obliko (11,8 %), ki prav tako nima obodnih tramov.

Država	Center	Diagonale	Oblika tlorisnega oboda/ število stebrov 4 (četverok.)	6	6<	Skupaj 66
	c	x				
SLO	2/3,03 %		12/18,18 %	1/1,51 %	2/3,03 %	17
HU	5/9,43 %	2/3,77 %	29/54,72 %		42	
AT			6/9,09 %		6	
CRO	1/1,51 %				1	
	8	2	53	1	2	66
	12,12 %	3,03 %	80,30 %	1,51 %	3,03 %	100 %

(Vir: Juvanec 2014)

Strehe: zgornjih streh je največ štirikapnih, manj jih je spodaj, na telesu. Približno tričetrt jih je enakih zgoraj in spodaj, četrtnina ima streho le na zgornjem delu.



Slika 5: Primeri dokumentacije: tehnični načrti enostebnega in dvostebnih zvonikov. Zadnja dva primera imata odprti konstrukciji, prva je brez telesa, druga s telesom (zgledi: Daraboshegy HU, Domanjševci/Domonkosfa SI, Ocinje SI).

Stanje v letu 2014: največja razlika je pri dvokapnih strehah, nekaj je bila na Madžarskem ena sama takšna (Lovaszi, danes lesenega zvonika ni več), v Sloveniji pa sta bili dvokapni strehi v Domanjševcih in v Ivanjševcih. Danes sta obe štirikapni. (Juvanec 2014)

4.3 Proporcioniranje

Proporcioniranje je celovito oblikovanje z uporabo razmerij. Vsako razmerje ima svoje značilnosti, to pa lahko izrazimo z matematično formulo. To je torej povsem eksaktna kategorija.

V tesarstvu je najuporabnejše razmerje kvadrata, ki ima s stranico ena, in to vse štiri stranice enako dolge, štiri enake, prave kote in diagonalo, enako kvadratnemu korenu iz dve. Povsem eksaktno, diagonala je dolga: osnovnica krat kvadratni koren iz dve.

To lahko izračunamo po Pitagorovem izreku, ki pravi, da je vsota kvadratov stranic enaka kvadratu diagonale – seveda ob pogoju, da je v trikotniku (to je polovica kvadrata) pravi kot. Splošni sistem, uporabljen pri zvoniku, temelji na kvadratu in na njegovi diagonali, torej uporablja dolžini ena in kvadratni koren iz dve. Sisa pravi, da so za to uporabljali različne metode (Sisa 2001, 21).

V praksi je stvar preprosta, saj lahko s pravim kotom in z dvema enako dolgima stranicama diagonalo preprosto sestavimo tudi na terenu.

Vernakularna arhitektura uporablja najpreprostejše, naravne materiale. Pri lesu je to debl, ki je (če je drevo rastle na prostem in brez zunanjih vplivov) okroglega profila. Z okroglim deblom resda lahko sestavljamo stene, a je stična ravnina dveh okroglih profilov neskončno majhna, to pa ob najmanjši neeksaktnosti povzroči netesnost stene. To je uporabno le pri pastirskih stajah in pri senikih (Juvanec 2009).

Najpreprostejši je kvadrat, saj izhaja iz kroga: pravzaprav pomeni največjo pravokotno obliko, ki jo je v krog mogoče vrisati. In spet pridemo do reda: če iz kroga izrežemo kvadrat, ga lahko še naprej delimo, na dve polovici ali na tri tretjine, na štiri četrtine in tako dalje. Ta delitev lahko poteka le po eni stranici ali po vseh. Izkoristek debela je tako še vedno največji (Juvanec 2014a).

Pri zvonikih je najpogostnejša uporaba kvadrata in njegove diagonale, ki definira naslednji kvadrat, zavrten za 45 stopinj, ki je za kvadratni koren iz dve večji ali manjši od prvotnega.

Pri tem je kar nekaj teoretičnih zanimivosti: polovico korena iz dve lahko izrazimo tudi kot koren iz dve polovic (Juvanec 2009).

Pri proporcioniranju je treba omeniti še razvoj znakov na zvonikih, ki drugače nosijo religiozne značilnosti, a izhajajo in so risani s preprostimi orodji ter temeljijo predvsem na kvadratu, na njegovi diagonali in na oblikah, ko povežemo ključne točke presečišč.

4.4 Zaključki strehe

Vsak zvonik ima vedno vrh, ki je označen. To je znak, simbol, ki ponazarja vero, kaže na sever ali smer vetra, lahko pa ima z več elementi več pomenov, lahko je le estetski dodatek, ki sklene kompozicijo in jo dopolnjuje.

Znaki na 25 izbranih reprezentativnih zvonikih (julij 2014):*

Znak na strehi	Število	Odstotek
1. kroglja	9	36 %
2. latinski križ	8	32 %
3. smer (veter, sever)	5	20 %
4. ploska dekoracija	4	16 %
5. osmerokraka zvezda	2	8 %
6. brez znaka	2	8 %
7. šesterokraka zvezda, Davidova	2	8 %
8. peterokraka zvezda	2	8 %
9. osmerokraka zvezda, prostorska	3 D 2	8 %
10. lorenski križ	1	4 %
11. 4 x 2 + vertikalna (devet rogljev), 3 D	1	4 %
12. krona, prostorska	1	4 %
13. vertikalna puščica, 3 D	1	4 %

* Nekateri znaki stojijo v kombinaciji z drugimi – bodisi drug nad drugim ali pa vzporedno drug ob drugem, zato seštevek odstotkov ni 100 (Juvanec 2014).

5. Zvoniki zunaj meja Slovenije

Zgodovina, tradicija in evangeličanska vera, vse to je vplivalo, da so se značilni objekti te kulture ohranili v velikem številu in da so predvsem še vedno v uporabi. Tu najdemo preproste zvonike z enim stebrom, takšne z dvema stebroma, pokrite, zaprte.

Največ zvonikov je na *Madžarskem*, predvsem v okviru nekdanje Madžarske ali – kakor danes pravijo – v Karpatskem bazenu (Karpát-Medence). Koncentracije so predvsem tri: ob tromeji Madžarska/Avstrija/Slovenija, ob meji z Ukrajino, predvsem na ukrajinski strani, in v Transilvaniji (Romunija). Nekaj manj pogosto, a še vedno ohranjene zvonike najdemo na Slovaškem, na Češkem in na Moravskem. V osrednjem delu Madžarske jih je manj.

Najstarejši omenjeni zvonik je iz leta 1420 (Keresztpusztá), najstarejši še ohranjeni, v kraju Nyírbátor (Sisa 2001, 13), je iz leta 1640 (medtem ko je na Slovaškem – po Sisu – še v kraju z madžarskim imenom Kisazar, izvira iz leta 1616; Sisa 2001, 27).

Največja, verjetno najvišja zvonika sta Nemesnep in Molaszecsöd (Sisa 2001, 27).

Poseben primer je *Hrvaška*. Pred desetletji so lesene zvonike zamenjali z zidanimi zvoniki, ki so jih vključili v cerkve – posledica posegov rimskokatoliške Cerkve. Sisa je objavil pet risb in tri stare fotografije lesenih zvonikov, ki jih danes ni več (Sisa 2001, 44, po Freudenreichu). Zanimivo je, da se tu najde značilnost, ki je drugje ne poznamo: obarvane skodle. Hrastove skodle, ki jim tam v izborni hrvaščini pravijo »šindra«, lokalno pa »šinklni« (Horvat 1956), so barvali v pisanih barvah, predvsem oranžno, zeleno in rdeče (Horvat 1956), a jih danes, žal, ni več.

V *Avstrija* je drugače: na Štajerskem, kjer je bilo evangeličanstva manj – ali pa je bilo izkoreninjeno razmeroma zgodaj –, najdemo le redke zvonike, če izvzameмо grajske in mestne. Ob urnih stolpih poznajo na Štajerskem še »vremenske stolpe«. Leta 1600 jih je poznala praktično vsaka vas, ki ni imela cerkve. Danes najdemo enega redkih še v Etersdorfu – Rollsdorfu, izhaja pa iz leta 1600, zdaj ima zvon, ki je bil ulit leta 1756.

Na Gradiščanskem je le še nekaj ohranjenih zvonikov. Najznačilnejša sta v vasi Gerersdorf, takoj nad Porabjem, drugi pa danes stoji v avstrijskem muzeju na prostem, Stuebing pri Gradcu (dežela Štajerska), a so ga sem prinesli iz vasi Schallendorf pri St. Michaelu, nedaleč od prvega.

Zvonike najdemo tudi na Češkem in na Moravskem, še vedno so živi na Slovaškem, po virih sodeč, jih je mnogo še v Ukrajini, Romunijo (Transilvanijo) pa sem omenil že kot najvzhodnejši del karpatskega bazena (nekdanje Madžarske), kjer najdemo najvišje, največje in najzahtevnejše objekte. A teh tako zahtevnih kompozicij ne moremo prištevati v vernakularno arhitekturo. Zagotovo so jih gradili strokovnjaki, pod kontrolo, s financiranjem in v organizaciji plemstva.

6. Zvoniki po religiozni pripadnosti

Označevanje je težko, predvsem zaradi zamenjave pripadnosti religiji v času: mnogi protestantski so bili spremenjeni v katoliške, redki pripadajo obema verama.

Povsem preprosto je določanje po znakih na slemenu strehe, a to ne odseva dejanskega stanja. Marsikje jih imajo ljudje še vedno »za svoje« (protestantske), kljub katoliškim oznakam, ki so jih zvoniki dobili pozneje.

Oznake v seznamu pomenijo:

R	protestantski zvonik/református harangláb	K	Lasztonya HU Lendvadédés HU
K	katoliški zvonik/római katolikus harangláb	K	Lenti-Mumor HU Lispezsentadorjan HU
	brez oznake: ni podatka ali pa Sisa v svoji knjigi tega zvonika nima	K	Lovaszi HU Magyarfold HU
R	Alsoszenterzsébet HU		Mala Subotica CRO
K	Baglad HU	R	Márokföld HU
R	Bajánsenye HU		Magyarszombatfa HU
	Banuta SI		Mikekarácsonyfa HU
	Bokrači SI		Mikekarácsonyfa 2 HU
K	Boreča SI	R	Nemesmedves HU
R	Csonkahegyhát 1 HU		Neumarkt an der Raab AT
K	Csonkahegyhát 2 HU	R	Nemesnép HU
	Czeztreg HU	K	Oberdrosen AT
K	Daraboshegy HU		Ocinje SI
	Dolga vas/Hosszufalu HU	K	Orfalu/Andovci HU
	Dolič SI		Páka-Dömeféle HU
	Dolina SI	R	Pankasz HU
	Domanjševci/Domonkosfa SI	K	Pince/Pince SI
	Dürnbach AT		Pordašinci/Kisfalu SI
	Etzersdorf – Rollsdorf AT		Pórszombat HU
K	Farkasfa HU	K + R	Ramocsa HU
R	Felsőszenzterzsébet HU (krilo)		Ratkovci/Rátkalak SI
K	Genterovci/Göntérháza SI	K	Rönök/Radling 1 E HU
	Gerersdorf (bei Güssing) AT		Rönök/Radling 2 W HU
R	Gödörháza HU		Schallendorf bei St Michael AT
	Gutorféle HU		Selo SI
	Hohenbrugg AT		Sotinski breg (Kugla) SI
	Ivanjševci/Jánosfa SI	K	Szentpéterféle HU
K	Jakabháza/HU	K	Szilvagy HU
K	Kamovci/Kámaháza SI	R	Szomoróc/Somorovci HU (po Sisu: Kerkaszomor)
K	Kányavár HU		Šalovci/Salla SI
	Kerkáskápolna HU		Trdkova SI
K	Kerkateskánd HU		Zalabaksa HU
K	Ketvölgy/Verica – Ritkarovci HU		Zalabaksa Cup HU
K	Kissziget HU		Ženavlje SI
	Kölbereck AT		(Sisa 2001)
K	Kozmadombja HU		
K	Külsösárd HU		

Enajst zvonikov z našega seznama je po Sisu reformacijskih, to pomeni 15 odstotkov vseh 66 zvonikov, med 35 kategoriziranimi (ki nastopajo v naši raziskavi in v njegovi knjigi) pa je takšnih 32 odstotkov, 36 odstotkov vseh je po Sisu katoliških, med kategoriziranimi pa jih je kar 68 odstotkov. Tisti zvonik, ki ima obe oznaki, je upoštevan obakrat, v obeh seznamih.

7. Problematika

Problematika zvoka je vsebinska, tehnična in sociološka.

Vzbujanje zvoka z udarjanjem lesa na les (Juvanec 2012) se razvije v zvonik, oglašča razmejnice časa, a dobi z objektom novo razsežnost: omogoča uporaben prostor. Ta prostor je zaprt, ščiti notranjost pred pogledi nezaželenih oči. Reformacija je bila preganjana, zato je prostor zvonika tudi mesto za zbiranje.

Prvi zanesljivi zapisi o zvonovih v deželi ob Muri so ohranjeni v vizitacijskih zapisnikih. Uporabljali so jih verniki tako katoliške kakor protestantskih veroizpovedi (evangeličani in kalvinci). (Kuzmič 2002)

Verjetno si prebivalci dežele ob Muri v prvih časih krščanstva zaradi revščine niso mogli privoščiti zvonov, kakor nakazuje Košičev zapis: prve cerkve niso imele zvonika niti zvona, ki bi dobre ljudi vabil k bogoslužju, ampak so namesto tega ropotali po zbitih deskah in tako vabili vernike v cerkev (Kuzmič 2002).

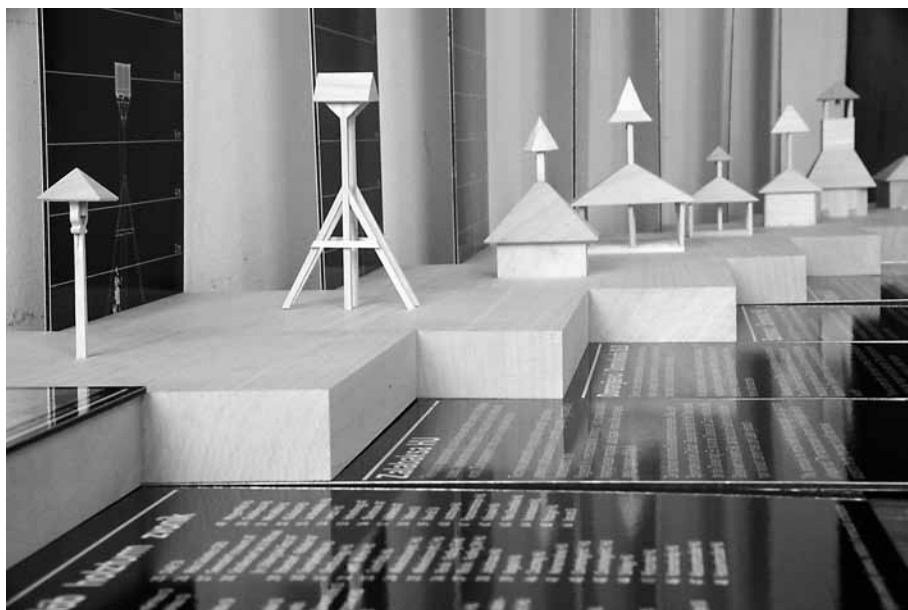
Zvonik je postal pomemben element kulturne krajine, dvakrat. Prvič, to je vizualni cilj, vidni psihološki in neodtujljivi fenomen družbe in njenih odnosov, drugič, to je zvočni zapis. In tudi ta ima dvojno vlogo: teoretično oznanja čas in praktično vero, ki je bila preganjana. Zvonikov prav zaradi te prve značilnosti niso mogli zatrei. Na našem severovzhodu so ostali do danes. (Juvanec 2014)

Posebnost je tudi osmerokotnik. Oktagon (kakor ga imenujejo tudi na Madžarskem) je osnova osmerokrake zvezde, tudi simbol reformacije. Zvezda nastopa tako kot znak na vrhu strehe, pa tudi kot tlorisna zasnova – zanimivo – najpreprostejše konstrukcije temeljnih tramov, ki nosijo stebre. Tako ima zvonik zahtevno osmerokotno telo na štirih temeljnih tramovih, preprost kvadrat pa na osmih. A preprosta izvedba štirih stebrov z osmerokotnikom daje osnovo osmerokraki zvezdi. Zvezda je pogost simbol reformacije in prevladuje med znaki na zvonikih obravnavanega območja.

Toda tudi kvadrat ima nekatere značilnosti osmerokotnika: kvadrat, ki se navznoter manjša s kvadratnim korenem iz dve, riše navzven s 45 stopinjskim zasukom – osmerokrako zvezdo. Ta izvedba je resda redkejša, a na strehah zvonikov nastopa. Daje pa tudi temelj za prostorsko izvedbo zvezde, ki ima ponekod celo 14 rogjev (na dveh pa stoji).

8. Sklep

Zvonik je v smislu reformacije na prostoru stičišča treh dežel predvsem profana, vsakodnevna arhitektura in navadno skupna, srenjska last, z razvojem in v okviru



Slika 6: *Sistem zvonikov na maketah: razstava Zvonik, Haranglab, Holzglockenturm, Univerza v Ljubljani, Fakulteta za arhitekturo in Inštitut vernakularne arhitekture (Borut Juvanec in Andreja Benko), Slovenski dom, Szentgotthard/Monošter HU, april–maj 2015.*

zunanjih okoliščin pa oblikuje javni prostor v arhitekturnem in v sociološkem smislu, v prostoru in v družbi.

Rekonstrukcije lesenega dela v zidanega pravzaprav niso klasične rekonstrukcije, ampak razvoj, saj je zidana stena še zvočna osamitev. In tako sloki zvonik, ki prvotno kaže le svojo konstrukcijo, postane objekt, podoben cerkvi. Enako velja tudi, ko zvonik, vključen v kompozicijo cerkvenega objekta, pomeni pravzaprav največji, ključni del, ki tudi fizično kaže svoj izvor: z zvokom vabi, s svojo postavitvijo v vhodni del opozarja nase, vabi, vodi in varuje.

S tem se razvoj zvonika v kulturah protestantizma in katolicizma zaokroži in konča. Najprej vaška arhitektura, povsem utilitarna in brez navezave na cerkev, tako po obliki kakor po namenu, ostane še vedno zvonik, a povsem drugačen, v svoji zunanji obliki in v nekoliko skrivnostni vsebini.

Medtem ko se cerkveni zvoniki uporabljajo le v religiozne namene, so vaški zvoniki Prekmurja v zasebni ali skupni lasti in praviloma niso cerkveni, upravljajo jih njihovi lastniki in označujejo predvsem vaško življenje.

V tem je njihova vrednost in njihov obstoj in predvsem delovanje: kažejo kulturo dežele, ne glede na politične delitve, na narodnosti, na jezike, na vero.

Zvonik je spomenik skupne kulture.

Madžarskega vpliva, reformacije in posebnih socioloških razmer v razvoju družbe ne moremo prezreti.

Goričko je bilo še pred sto leti v sklopu Madžarske, zato je vpliv njene kulture nujen in logičen. Zato se značilnosti lesenih zvonikov proti zahodu ne širijo.

Na vsem prostoru »stičišča treh dežel«, v Sloveniji, na Madžarskem in v Avstriji, smo še danes priča samoiniciativnim rekonstrukcijam, postavljanjem in upravljanju vaških zvonikov, ki sploh niso vaški, ampak so v zasebni lastnini.

Njihova uporaba pomeni poseben sociološki, organizacijski in arhitekturni fenomen tiste prvinske družbe in njenih atributov, ki so sestavljali vaške skupnosti. Nujnost sodelovanja in skupne organiziranosti je rodila sadove: tako so pregnali celo Turke, Dunaj pa so prepričali, da zvonijo njihovi zvonovi pred sovražniki. Zvonovi so v svojem jeziku oznanjali vero.

Fotografije, načrti, skice, analize. Avtorjev osebni arhiv.

Reference

- Ambrožič, Matjaž.** 1993. Zvonarstvo na Slovenskem. Ljubljana: Inštitut za zgodovino pri Teološki fakulteti.
- Benko, Andreja.** 2011. Prva evangeličanska cerkev v Bodoncih. *AR. Arhitektura raziskave*, št. 1:49–56.
- . 2012. Verski elementi in njihova simbolika v evangeličanski cerkvi. *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 7, št. 15/16:35–51.
- . 2014. Arhitekturna analiza sakralnega prostora cerkve Martina Lutra v Murski Soboti. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 4:689–700.
- Benko, Andreja, in Borut Juvanec.** 2015. *Harangláb, zvonik, Holzglockenturm*. Ljubljana: Fakulteta za arhitekturo.
- Czeri, Miklós.** 1997. *Hungarian Open Air Museum Szentendre*. Szentendre: HOAM.
- Edenheim, Ralph.** 1997. *Skansen*. Stockholm: H. Chr. Information Sgruppen.
- Egenter, Nold.** 1992. *Architectural Anthropology*. Lausanne: Structura Mundi.
- Fister, Peter.** 2009. Identiteta kot vrednota arhitekturne dediščine. *Glasnik (Slovensko etnološko društvo)* 49, 3/4:67–70.
- Frolec, Vareka.** 2007. *Lidova arhitektura*. Praga: Grada.
- Horvat, Ante.** 1956. *Spomenici arhitekture u Medjimurju*. Zagreb: Zavod za zaščito kulture.
- Juvanec, Borut.** 1991. Znamenje, kaj je to. V: *Zbornik Ljubljanske šole za arhitekturo*. Ljubljana: UL Šola za arhitekturo.
- . 2004. Vernakularna arhitektura ali kompleksnost preprostosti. *AR. Arhitektura raziskave*, št. 1:16–21.
- . 2009. Basics of proportional systems in architecture. v: *Prostor* 17 [2009] 1[37]: 196.
- . 2010; 2012; 2013. *Arhitektura Slovenije*. Zv. 2, *Severovzhod*; zv. 4, *Južna hribovja*; zv. 5 *Kraški svet*. Ljubljana: i2 in Univerza v Ljubljani.
- . 2014. Zvonik, raziskava. Ljubljana: Univerza v Ljubljani in Institut vernakularne arhitekture.
- Juvanec, Borut, in Domen Zupančič.** 2014. *Besednjak vernakularne arhitekture*. Ljubljana: UL, i2, Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Juvanec, Borut, in Andreja Benko.** 2015. Analiza lesenih zvonikov na slovenskem delu panonskega sveta. V: *Zbornik soboškega muzeja*, 137–177. Murska Sobota: Pomurski muzej.
- . 2015. *Harangláb, zvonik, Holzglockenturm*. Ljubljana: Fakulteta za arhitekturo.
- Kecskés, Péter.** 1989. *Das Ungarische Freilichtmuseum in Szentendre*. Budimpešta: Corvina Kiadó.
- Korade, Drago.** 2009. *Klopotec*. Maribor: Litera.
- Kovacs, Jozsef.** 2008. *Fá haranglábok harangtoronyok*. Budimpešta: Romanika Kiado.
- Kuzmič, Franc.** 2002. Ko zvonovi zvonijo. V: *Na prelomih tisočletij*. Katalog razstave. Murska Sobota: Pokrajinski muzej.
- . 2005. Prekmurski protestanti v 18. stoletju. *Stati inu obstati*, št. 1/2:82–89.
- Poettler, Viktor.** 1985. *Österreichisches Freilichtmuseum*. Stübing: ÖF.
- Sisa, Bela.** 2001. *A Kárpát-medence fatornyai*. Nyíregyháza-Sóstófürdő: Múzeumfalú Baráti Köre.
- Szabó, Tünde.** 1984. *Szenna, Freilichtmuseum*. Budimpešta: Istvan Éri.
- Szaboky, Zsolt.** 1987. *Nézd elméjéket az ács embekeknek*. Budimpešta: Artunion.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
Bogoslovni vestnik 75 (2015) 4, 771—780
UDK: 159.922.2
Besedilo prejeto: 08/2015; sprejeto: 11/2015

Nataša Rijavec Klobučar

Rojstvo otroka: priložnost za duhovno učenje

Povzetek: Prehod v starševstvo pomeni za partnerja intenzivno izkušnjo ob soočanju s spremembami ob rojstvu prvega otroka, ki zajemajo različna področja. Te spremembe so bodisi negativne ali pozitivne in prinašajo priložnosti za duhovno učenje. Prispevek se usmerja na preučevanje duhovnega učenja, ki je opredeljeno kot oblikovanje pomenov izkušnji, v partnerskem odnosu ob rojstvu prvega otroka, in na podlagi življenjskih zgodb desetih parov ugotavlja, da poteka duhovno učenje v povezavi z različnimi spremembami ob tej življenjski tranziciji. Rezultati raziskave, v kateri so bili polstrukturirani intervjuji opravljeni med nosečnostjo in po rojstvu otroka, so pokazali, da se duhovno učenje kaže v večji povezanosti med partnerjema, v spremenjenih odnosih z izvorno družino, v oblikovanju novih smislov življenja, v povezavi z religijo in v doživljanju čustev.

Ključne besede: duhovno učenje, rojstvo otroka, spremembe, partnerski odnos

Abstract: **The Birth of a Child: an Opportunity for Spiritual Learning**

The transition to parenthood is an intense experience for a couple facing the changes at the birth of their first child; the changes in different areas are either negative or positive and provide an opportunity for spiritual learning. The paper examines spiritual learning through making sense of the experience of birth of the first child based on the life stories of ten adult couples making the transition to parenthood, and shows that spiritual learning occurs in different spheres of life. Two semi-structured interviews were conducted per couple, one during pregnancy and the other after childbirth; the results showed that spiritual learning leads to improved relations between partners, changed relations with the original families, formation of new meanings of life, connectedness with religion, and experiencing emotions.

Key words: spiritual learning, childbirth, changes, marital relationship

1. Uvod

1.1 Spremembe ob rojstvu kot priložnost za rast in za učenje

Rojstvo otroka je prepoznano kot ena glavnih življenjskih prelomnic v življenjskem ciklu posameznika ali para; s svojo vpetostjo v različnost socialnih, kulturnih, zgodovinskih in ekonomskih okoliščin že več kakor petdeset let ostaja zanimivo tudi

za raziskovalce (Belsky 1994; Cowan in Cowan 1992; Feeney idr. 2001; LeMasters 1957; Rossi 1968; Shapiro in Gottman 2005; Simonič in Poljanec 2014, 272–273). Poleg različnih vidikov in dejavnikov, prepletenih z nastajanjem tako imenovane družine prokreacije, pogosto postavljajo v središče raziskovanja spremembe, s katerimi se moški in ženska soočata med nosečnostjo in do konca prvega leta otrokovega življenja.

Med te spremembe sodijo zadovoljstvo in kakovost partnerskega odnosa, odnosi z izvorno družino, spremembe v socialnih vlogah in v identiteti, navadah, vrednotah, konfliktih, porazdelitvi gospodinjanskega dela, karieri in v spolnosti (Belsky 1994, 75–237; Cowan in Cowan 1992, 105–150; Doss idr. 2009, 601; Feeney idr. 2001, 110–168; Gottman, Shapiro in Parthemer 2004, 28; Halford, Petch in Credenly 2009, 89–92; Mitnick, Heyman in Smith Sleep 2009, 849; Shapiro in Gottman 2005, 1–4, 22–24; Simonič in Poljanec 2014, 271). Spremembe ob prihodu novega družinskega člana so čustvene, racionalne in/ali duhovne (Belsky 1994; Cowan in Cowan 2000; Mitnick, Heyman in Smith Sleep 2009, 849; Schulz, Cowan in Cowan 2006, 20–23; Shapiro in Gottman 2005, 22–24), partnerja jih doživljata bodisi negativno bodisi pozitivno in pomenijo potencial za učenje in za razvoj.

V prispevku bomo pozornost usmerili na preučevanja sprememb v partnerskem odnosu na prehodu v starševstvo z vidika duhovnega učenja (Tisdell 2003, 2007, 538–359). Opredeljujemo ga v skladu s teorijo transformativnega učenja, ki pojasnjuje, kako se odrasli učijo ob spreminjanju pomenov svoji lastni izkušnji (Mezirow 1996, 161–163; Tisdell 2007, 538). Teorija transformativnega učenja izpostavlja proces, znotraj katerega posameznik v odraslosti spoznava in spreminja strukturo svojih pomenov, ki uokvirjajo človekovo mišljenje, čustvovanje in delovanje; človek poudari spremembe v zaznavanju sebe in sveta in preučuje, kako interpretira svoje izkušnje (Mezirow 1991, 2000, 2009, 91–104).

Človek ustvarja nove ali spreminja že obstoječe pomene izkušnjam (Mezirow 1996, 162), spremenjeni pomeni pa vplivajo na njegove nadaljnje izkušnje. Spreminjanje strukture pomenov, tako imenovanega referenčnega okvira, ki je v kulturno okolje vpeti okvir, skozi katerega človek zaznava in interpretira sveta, poteka na štiri načine: ob dopolnjevanju obstoječega referenčnega okvira, ob oblikovanju novega, ob transformaciji mentalnih navad in ob transformaciji zornega kota (Mezirow 2000, 19). Referenčni okvir ima namreč dve dimenziji, tako imenovane mentalne navade (*habits of mind*) kot razmeroma trajen način mišljenja, delovanja in čustvovanja, ki se izraža v drugi dimenziji, v tako imenovanem zornem kotu (*points of view*) kot specifičnem pogledu na nekaj. Za učenje je potreben tudi tako imenovani racionalni dialog, v katerem posameznik preverja veljavnost obstoječih shem pomenov ali veljavnost novih (Mezirow 2000, 10–11). Tovrstni racionalni dialog pomeni varen partnerski odnos. Transformativna izkušnja je pogosto povezana z globoko spremembo v posameznikovem kognitivnem, čustvenem in duhovnem načinu življenja (Dirkx 2006, 20; Dirkx, Mezirow in Cranton 2006, 133), sprožijo pa jo pomembni življenjski dogodki, tranzicije in preizkušnje, ki so za človeka pomembni. Začne se s situacijo, ki jo človek občuti kot »brezizhodno dilemo« (*disorienting dilemma*) (Mezi-

row 1991, 168). Prehod v starševstvo je intenzivna izkušnja, s katero partnerski odnos postane občutljiv ob prilagajanju na nove odgovornosti in spremembe, ko se ob ohranjanju partnerskega odnosa moški in ženska učita starševske vloge.

1.2 Duhovno učenje kot oblikovanje pomenov izkušnji

Različne dimenzije duhovnega učenja so poudarjene znotraj teorije transformativnega učenja (Brooks 2000, 161–162; Capeheart-Meninghall 2005; Dirx, Mezirow in Cranton 2006, 129–135; English in Gillen 2000; Tisdell 2003; Tisdell in Toliver 2001). Nekateri (Dirx, Mezirow in Cranton 2006, 129) izpostavljajo vlogo imaginacije, Healy (2000) preučuje duhovne dimenzije pri meditaciji, Tisdell (2003, 28–29) opredeljuje duhovnost v smeri povezave z višjo silo, v povezavi z religioznim kontekstom, z izkušanjem celovitosti, zdravljenja in v povezanosti z vsemi stvarmi.

V raziskavi smo upoštevali opredelitev duhovnega učenja v kontekstu oblikovanja pomenov izkušnji (Tisdell 2007, 538), saj odrasli – tako English in Gillen (2000, 19–22) – vedno iščejo smisel v življenju in oblikujejo pomen svojim izkušnjam.

Nekatere raziskovalke (Tanyi 2002, 506; Tisdell 2003, 9; 2007, 538) poudarjajo, da govorimo pri duhovnosti o iskanju smisla, o oblikovanju pomena, posebno znotraj nekega določenega kulturnega konteksta, ki ga sestavljajo enake vrednote, navade, prepričanja, vedenje in jezik. Duhovnost ni enaka religiji, ki je pogosto povezana z organizirano dejavnostjo in d pripadnostjo verski skupnosti, pravi Tisdell (2003, 309) in duhovnost razume kot individualno prepričanje in izkušnjo višje moči, višjega namena.

Značilnosti duhovnega učenja

- Religija in duhovnost nista enaki, čeprav je duhovnost v nekaterih primerih povezana z religijo. Duhovnost vključuje povezanost s tako imenovano življenjsko močjo, z Bogom, z višjo energijo, z veliko Skrivnostjo.
- Duhovnost zadeva zavedanje in spoštovanje celovitosti in medsebojne povezanosti vseh stvari.
- Duhovnost je v bistvu iskanje smisla, oblikovanje pomenov.
- Duhovnost je vedno navzoča v učnem okolju.
- Duhovni razvoj pomeni napredek v smeri večje avtentičnosti.
- Duhovnost zadeva to, kako ljudje konstruirajo znanje skozi večinoma nezavedne
- in simbolne procese, ki se izražajo v umetnosti, glasbi, simbolih in v ritualih.
- Duhovna izkušnja se pogosto zgodi nepričakovano (Tisdell 2003, 28–29).

Nekateri raziskovalci (Dirx, Mezirow in Cranton 2006, 130; Tisdell 2003, 28–29) trdijo, da je duhovnost vedno navzoča v učnem okolju, drugi (Merriam, Caffarella in Baumgartner 2007, 204) zapišejo, da mora v učnem okolju obstajati prostor, v katerem se duhovno učenje lahko razvije. Takšen prostor omogoča varno, spodbudno in odprto okolje, v katerem lahko poteka racionalni dialog. V takšnem »sve-

tem« okolju obstajajo trije elementi, kakor so dialog, spoštovanje in odgovornost (Vella 2000, 12–14), ki omogočajo poslušanje in slišanje drugega brez obsojanja, s sprejemanjem in z empatijo (Simonič 2010, 123–125). Varen partnerski odnos lahko pomeni eno takšnih možnosti.

2. Metodologija

2.1 Namen

Namen raziskave je, preučiti, s kakšnimi spremembami se partnerja srečujeta na prehodu v starševstvo in kako se s spremembami povezuje duhovno učenje.

2.2 Vzorec

V raziskavo je bilo vključenih deset parov, ki so pričakovali prvega otroka. Starost udeležencev je bila od 22 do 34 let in so bili v partnerskem odnosu od treh do enajst let, od tega je bilo sedem parov s sklenjeno zakonsko zvezo, trije so živeli v zunajzakonski skupnosti. Vsi udeleženci so bili visoko izobraženi, s končano najmanj sedmo stopnjo izobrazbe. Trije pari so živeli na podeželju, sedem pa v mestnem okolju. Vzorec je zajel pare, ki so živeli na območju osrednje Slovenije in Dolenjske.

2.3 Instrumenti

Podatke smo zbirali z biografskim tematskim intervjujem, za katerega je značilno, da kombinira metodo življenjske zgodbe s polstrukturiranim intervjujem (Kožar Rosulnik in Ličen 2015, 153–155; Merrill in West 2009, 19–125). Vprašanja, ki so temeljila na preteklih raziskavah obravnavane problematike in obstoječe literature, so odprta in postavljena vnaprej, druga se oblikujejo med samim potekom intervjuja. Vprašanja so se osredotočala na naslednje vsebine: nosečnost, partnerski odnos v nosečnosti in pričakovanja, v drugem delu pa na porod, življenje po porodu, partnerski odnos po porodu, uresničena pričakovanja in spremembe po porodu.

2.4 Postopek

Udeležence smo v raziskavo povabili prek forumov in izobraževalnih delavnic za prihodnje starše, ki potekajo znotraj zdravstvenih institucij. Sodelovanje v raziskavi je bilo prostovoljno, udeleženci so bili ustrezno seznanjeni z namenom raziskave pred začetkom izvajanja in so dali pisno dovoljenje za snemanje intervjujev, ki so bili označeni s šiframi in po končani obdelavi podatkov tudi uničeni.

Intervjuje, ki so v povprečju trajali od 60 minut do 90 minut, smo opravili dvakrat, prvič pred rojstvom otroka v zadnjem trimesečju nosečnosti in drugič šest do dvanajst mesecev po rojstvu otroka. Izvajanje je potekalo v sobi na centru, po rojstvu otroka pa na željo udeležencev tudi na njihovem domu. Intervjuvali smo oba partnerja skupaj.

2.5 Obdelava podatkov

Življenjske zgodbe udeležencev smo posneli in napravili transkripte, ki smo jim določili enote kodiranja, nato pa izvedli odprto kodiranje, torej smo sorodne kode združili v kategorije in analizirali značilnosti kategorij, sledilo je odnosno kodiranje, pri tem smo iskali povezave in odnose med kategorijami (Miles, Huberman in Saldana 2014, 69–159; 193–322). Izpostavljene kategorije predstavljamo v naslednjem poglavju.

3. Rezultati in razprava

3.1 Duhovno učenje in spremembe v partnerskem odnosu

Raziskava je pokazala, da se ob prihodu prvega otroka v življenje partnerjev izpostavi priložnost za duhovno učenje v povezavi z vsemi področji sprememb, s katerimi se partnerja soočata, kakor so porazdelitev gospodinjskega dela, oblikovanje identitete, navade, konflikti in komunikacija, odnosi s širšo socialno mrežo.

Ob tem postaja njun partnerski odnos glavni dejavnik, ki odločilno prispeva k prilagoditvi na nove zahteve in odgovornosti, od kakovosti, vzpostavljene že pred rojstvom, pa je odvisno, kako bosta zaznavala spremembe in kako bosta ob tem izkoristila možnosti za duhovno učenje. Tako so se potrdila spoznanja tujih raziskav (Cowan in Cowan 1992, 203–206; Feeney idr. 2001, 179–195; Mitnick, Heyman in Smith Sleep 2009, 848–852), da kakovost partnerskega odnosa pred rojstvom otroka prispeva k temu, kako bo potekala prilagoditev na življenje v prvih mesecih po rojstvu otroka.

Nekaj citatov izjav udeležencev, ki odsevajo ugotovitve:

»Ker sva šest let skupaj, je drugače, je en temelj vzpostavljen prav v tem kontekstu.«

»Ne razumem ljudi, ki pravijo, da so otroci tak problem in jim oni vodijo življenje, da posežejo med njima. Ne verjamem, da otrok poseže vmes, da se ti potem skregaš z možem. A se drugače ne bi?«

»Če bova midva znala, bo tudi otrok v redu.«

»Si že toliko časa skupaj, da veš, kam kaj spada.«

»Odnos med nama je osnova. Če med nama »klapa«, če se ne pogovarjava, potem so tudi konflikti.«

Ugotovitve raziskave so, da partnerja oblikujeta nove pomene v podpirajočem se partnerskem odnosu, za katerega prevzemata tudi odgovornost. Pokazalo se je, da se že med nosečnostjo izpostavijo skupne točke v referenčnih okvirih partnerjev, ki postanejo še posebej pomembne ob napornih trenutkih starševstva. Drug drugemu postajata pomembna podpora pri spreminjanju referenčnega okvira, ko postavljata ustrezne razmejitve med partnerskim in starševskim odnosom. Duhovno učenje poteka v spodbudnem, varnem, podpirajočem se in »svetem« okolju (Merriam, Caffarella in Baumgartner 2007, 200; Simonič, Rahne in Novšak 2013, 340–342), ki drugače ob rojstvu otroka postane ranljivo in občutljivo (Poljanec in Simonič 2012, 117–121).

3.2 Duhovno učenje in pripadnost v odnosu

Nosečnost sproži posebno stanje za partnerski odnos, v katerem obstajajo priložnosti za razvoj odnosa. Ugotovili smo, da pričakovanje otroka partnerja zbliža, utrdi pripadnost in ju poveže, partnerja se zavedata, da ju izkušnja povezuje še bolj in na drugačen način.

Udeleženci so povedali:

- »Še bolj sva se zblížala, še bolj si prepričan, da boš skupaj.«
- »Bolj sva povezana, nikoli še nisva bila tako.«
- »Občutek gnezdenja in materinstva te še bolj poveže, da rečeš: to je to!«
- »Se čuti, da postajamo družina. Tako sva bolj korenine utrdila.«
- »Ja, bolj si si blizu, več govoriva o nas, nova toplina je med nama.«
- »Večje zaupanje je med nama. Odnos se je resnično poglobil.«
- »Nosečnost je povezala najin zakon na eno višjo raven, na nekaj višjega, kot sva midva.«

Partnerji zaznavajo več bližine in povezanosti, njihov odnos se poglobi. Občutek »dvojine« se v nosečnosti začne spreminjati v »množino«. Partnerski odnos se pripravlja za sprejem novega člana, odpira se tudi učenju.

V nasprotju s starejšimi raziskavami (Belsky 1994, 120; Cowan in Cowan 1992, 91–113, 177–179; Twenge, Campbell in Foster 2003, 578–580), ki so opazile upad zadovoljstva in kakovosti partnerskega odnosa po rojstvu otroka, so rezultati raziskave v skladu z novejšimi spoznanji (Mitnick, Heyman in Smith Sleep 2009, 850–852; Simonič in Poljanec 2014, 271) o spremembah partnerskega odnosa v različne smeri, bodisi da se partnerja po rojstvu otroka zblížata bodisi se zadovoljstvo zniža ali ostane enako.

3.3 Duhovno učenje ob pripisovanju pomenov otrokovemu rojstvu

Udeležencem je rojstvo otroka pomenilo nadaljevanje in rast zadovoljnega partnerstva. V skladu z duhovnim učenjem kot oblikovanjem pomenov so otrokov prihod poimenovali kot »posebno darilo«, ki prinaša nov smisel življenju. Za ženske v raziskavi je materinstvo najvišji smisel življenja, kakor je opaziti iz naslednjih citatov:

- »Imeti otroka je največji smisel življenja!«
- »Otrok je krona odnosa!«
- »Nosečnost je najlepše, kar se ti v življenju zgodi, če tega ne probaš, ti nekaj manjka, res je stres in napor, samo je res nekaj novega.«
- »Otrok ti oplemeniti tvoj obstoj.«
- »To je najlepše, kar se ti v življenju zgodi, in nimaš nič zaslug za to. Dar in nič več. Si srečen, da je tebi to dano imeti.«
- »Je pikica na i odnosu.«

Otrok »oplemeniti življenje, je nekaj najlepšega, kar se zgodi, smisel življenja, krona odnosa«. Nova izkušnja starševstva osmišlja življenje in mu daje novo vrednost. Starševstvo daje nov smisel, vzpostavlja se povezanost z »višjim namenom« življenja (Tisdell 2003, 28–29; 2007, 535).

3.4 Duhovno učenje in religija

Duhovno učenje ni nujno povezano z religijo in z vernostjo posameznika (Tisdell 2003, 28–29; 2007, 538–539), vendar se je v raziskavi pokazalo, da je verska pripadnost izredno pomembna za nekatere udeležence, kakor je opaziti iz naslednjih izjav:

»Ne bi zdržala, če ne bi imela Marije. Zdržala, ko sem čakala iz meseca v mesec, kaj bo. Nosečnost je bila rizična. Čutila sem njeno prisotnost in nekako vem, da se drugače ne bi dobro izteklo.«

»Imela sem težave z zanositvijo, molila sva za dojenčka. Pogosto sva šla v cerkev in molila za njegovo zdravje in bila hvaležna, ko nama ga je Bog poslal.«

»Otrok je resnično darilo od Boga, je blagoslov.«

»Molila sva, da bo z otrokom vse v redu, molila sva tudi za naju.«

»Bog je prisoten v moji nosečnosti.«

»Zame je otrok čudež. Darilo od Boga.«

»Molitev je tudi naju bolj povezala.«

Partnerji so zaznavali možnost, imeti otroka, kot darilo od Boga, izražali so hvaležnost in se z molitvijo obračali po pomoč, ob tem pa se je spreminjal tudi njihov odnos. To je v skladu z raziskavo (Mahoney 2010), ki je v pregledu kvantitativnih raziskav iz obdobja od leta 1999 do leta 2009 izpostavila, da je visoka stopnja verskega udejstvovanja oziroma pomembnost religije za enega ali oba zakonca povezana z njunim zadovoljstvom po rojstvu otroka, medtem ko nekatere ugotovitve (Dew in Wilcox 2011, 7–10) kažejo, da obiskovanje verskih obredov v nosečnosti ne deluje napovedalno za spremembe zadovoljstva med partnerjema po rojstvu otroka.

3.5 Duhovno učenje in čustva

Duhovno učenje je povezano z različnimi čustvi, ki jih partnerja intenzivno doživljata že med nosečnostjo, pa tudi po rojstvu otroka in so povezana z njihovo željo, postati »dober starš« in optimalno poskrbeti za otroka. Odločitev za otroka so vsi pari sprejeli iz čustvenih motivov, iz pristne želje po nadgradnji odnosa in ne iz dolgočasja v odnosu ali iz želje po popestritvi skupnega življenja.

Duhovno učenje poteka v povezavi z učenjem prepoznavanja, izražanja in razumevanja svojih lastnih in partnerjevih čustev, ko doživljata nove dimenzije čustvovanja v izkušanju pozitivnih in negativnih čustev. Opaziti je več pozitivnih čustev, izraženih v naklonjenosti, skrbnosti in predanosti. Nekatere matere so povedale: »Postal je bolj pozoren, vedno me vpraša, kaj si želim; čutim, da bolj poskrbi zame; potrpežljivo čaka, ko se počasi premikam.« Hkrati pa matere bolj poskrbijo tudi zase. »Sedaj bolj zdravo jem, več spim in se malo jezim, da ne bi škodilo otroku,« je povedala prihodnja mama. Moški se v času nosečnosti učijo izražati več skrbi ženski, ob tem spreminjajo sebe, ko se učijo zdržati s spreminjajočimi se čustvenimi odzivi ženske, ki so povezani tudi s hormonskimi spremembami.

Že med nosečnostjo se sproži »brezizhodna dilema« (Mezirow 1991, 168), ko partnerja intenzivno doživljata različna čustva, predvsem čustvo strahu, in se ob tem povežeta v svojem partnerskem odnosu v racionalni dialog, v katerem »kri-

tično ocenjujeta predpostavke in identificirata problematične ideje, vrednote, čustva« (Mezirow 2000, 15).

Izpostavljen je strah pred porodom, strah za prihodnost in strah za otrokovo zdravje, to dvoje pogosto ostane navzoče tudi po otrokovem rojstvu.

»Skrbi me otrokovo zdravje.«

»Ko otrok prvič zboli, misliš, da boš znorel. Panika te, to občutiš.«

»Strahovi so večji in jih bolj resno vzameš. Strahovi za prihodnost, kronične bolezni, to ni bila teme prej. Strahovi glede življenja, ki pride. Strah, da boš brezposeln.«

»Strahovi, ali boš zmozel otroka vzgojiti, kot je prav.«

Pari izražajo večjo skrb drug drugemu, večja je pripadnost in več izrazov pozitivnih čustev, učijo se izražati strahove v varnem odnosu, v katerem se vzpostavljajo novi pomeni.

3.6 Duhovno učenje v odnosih z izvorno družino

Ob otrokovem rojstvu se vzpostavijo nove vloge tudi na ravni širše družine, ko se ob mladih starših oblikujeta vlogi dedka in babice. Stari starši imajo pomembno vlogo na prehodu v starševstvo, bodisi pomenijo fizično in čustveno pomoč bodisi postanejo dodaten stres za mlado družino (Cowan in Cowan 1992, 138–149; Glade, Bean in Vira 2005, 320). Ugotovitve raziskave so pokazale, da se odnosi na nivoju dveh generacij lahko spremenijo ali ostanejo enaki, odvisno od kakovosti odnosov pred rojstvom otroka. Zadovoljni odnosi se navadno nadaljujejo tudi po rojstvu otroka, prepleteni so s pozitivnimi čustvi, pripadnostjo in razumevanjem med dvema sistemoma, medtem ko problemi, ki vzniknejo po rojstvu otroka, pogosto izvirajo že iz preteklosti. Duhovno učenje poteka v partnerskem odnosu v smeri oblikovanja novih pomenov odnosom s starši. Mladi starši so povedali:

»Otrok te spremeni. Zdaj je vez med mano in mamó, ki je prej ni bilo. Zdaj razumem, kaj je delala in zakaj je počela, kar je počela.«

»Naravno je, da se zbližaš s starši. Prej se nismo družili, v nosečnosti pa je poklicala, se zanimala, kako sem, je zdaj prava količina tega, ni preveč.«

»Zdaj šele razumem mamó, zakaj mi je vedno težila, naj oblečem spodnjo majico. Zdaj je drugače, razumeš, da v nekem trenutku ni mogla drugače, ni imela izbire.«

»Starši mi veliko pomagajo, praktično, pa tudi z nasveti. Z obema si postaneš bolj blizu, si zdaj ti v podobni situaciji, vidiš, da jim ni bilo vedno lahko vzgajati.«

Starši so v raziskavi oblikovali nove pomene izkušnjam iz preteklosti, postali so bolj odgovorni in se povezovali s svojimi starši kot odgovorni odrasli posamezniki. Potekal je proces diferenciacije (Bowen 1978), ko so postavljali meje do svoje izvorne družine tako, da so samostojno odločali in izbirali, kako bodo živeli, hkrati pa so ostali s svojimi starši še vedno povezani. Ko sta partnerja čustveno osamosvojena od svoje družine, bosta tudi izkušnjam iz svoje izvorne družine pripisala drugačen pomen. Za pare v raziskavi velja, da so svojim staršem odpustili za napake, oblikovali so drugačne pomene preteklim vzgojnim prijemom in razumeli starševska ravnanja in delovanja.

4. Sklep

Življenjski prehodi, kakor je rojstvo otroka, pomenijo intenzivno izkušnjo za partnerski odnos, v katerem se vzpostavljajo možnosti za duhovno učenje. Duhovno učenje je možno opaziti v povezavi z vsemi spremembami v novonastajajoči družini. Partnerji so odprti za učenje, kritično reflektirajo svoje referenčne okvire in pripisujejo drugačne pomene svojim sedanjim in preteklim izkušnjam, ob tem partnerski odnos deluje kot glavna podpora in spodbuda pri vzajemnem učenju.

Kljub omejitvam raziskave, kakor je uporabljena metoda zbiranja podatkov, ki se osredotoča na subjektivno zaznavanje spremembe pri partnerjih, neupoštevanje preostalih dejavnikov, ki so morebiti med raziskovanjem še vplivali na spremembe, vzorec, v katerega so bili vključeni le partnerji, ki so bili pripravljene sodelovati v raziskavi in za katere je opaziti visoko stopnjo kakovosti in zadovoljstva v odnosu, in dejstvo, da rezultati veljajo zgolj za omenjeno raziskavo, ugotovitve dopolnjujejo in potrjujejo obstoječe raziskave, odpirajo nove možnosti za preučevanja omenjenega fenomena in dajejo izhodišča, ki se lahko uporabijo za pripravo izobraževalnih programov za prihodnje in mlade starše.

Reference

- Belsky, Jay.** 1994. *The Transition to Parenthood: How a First Child Changes Marriage*. New York: Delacorte Press.
- Bowen, Murray.** 1978. *Family Therapy in Clinical Practice*. New York: Jason Aronson.
- Brooks, Ann.** 2000. Cultures of Transformation. V: Arthur L. Wilson in Elizabeth R. Hayes, ur. *Handbook of Adult and Continuing Education*, 161–170. San Francisco: Jossey-Bass.
- Capeheart-Meningall, Jennifer.** 2005. Role of Spirituality and Spiritual Development in Student Life outside the Classroom. *New Directions for Teaching and Learning* 104:31–36.
- Cowan, Carolyn P., in Philip Cowan.** 1992. *When Partners Become Parents: The Big Life Change for Couples*. United States of America: Basic Books.
- Dew, Jeffrey P., in W. Bradford Wilcox.** 2011. If Momma ain't Happy: Explaining Declines in Marital Satisfaction among New Mothers. *Journal of Marriage and Family* 73:1–12.
- Dirkx, John M.** 2006. Engaging Emotions in Adult Learning: A Jungian Perspective on Emotion and Transformative Learning. *New Directions for Adult and Continuing Education* 109:15–26.
- Dirkx, John M., Jack Mezirow in Patricia Cranton.** 2006. Musings and Reflections on The Meaning, Context, and Process of Transformative Learning: A Dialogue Between John M. Dirkx and Jack Mezirow. *Journal of Transformative Education* 4:123–139.
- Doss, Brian D., Galena Rhoades, Scott M. Stanley in Howard Markman.** 2009. The Effect of the Transition to Parenthood on Relationship Quality: An Eight-year Prospective Study. *Journal of Personality and Social Psychology* 96:601–619.
- English, Leona M., in Marie A. Gillen.** 2000. Addressing the Spiritual Dimensions of Adult Learning: What Educators Can do. *New Directions for Adult and Continuing Education* 85:17–28.
- Feeney, Judith A., Lydia Hohaus, Patricia Noller in Richard P. Alexander.** 2001. *Becoming Parents: Exploring the Bonds Between Mothers, Fathers and Their Infants*. New York: Cambridge University Press.
- Glade, Aaron, Roy Bean in Rohini Vira.** 2005. A Prime Time for Marital/Relational Intervention: A Review of the Transition to Parenthood Literature with Treatment Recommendations. *The American Journal of Family Therapy* 33:319–336.
- Gottman, John M., Alyson F. Shapiro in Joni Parthemer.** 2004. Bringing the Baby Home: A Workshop for New and Expectant Parents. *International Journal of Childbirth Education* 19:28–30.
- Halford, W. Kim, Jemima F. Petch in Debra Creedy.** 2009. Promoting a Positive Transition to Parenthood: A Randomized Clinical Trial of Couple Relationship Education. *Prevention Science* 11:89–100.

- Healy, Mike.** 2000. East Meets West: Transformational Learning and Buddhist Meditation. V: Thomas J. Sork, Valerie Lee Chapman in Ralf St. Clair, ur. *Proceedings from the 41st Annual Adult Education Research Conference*. Vancouver: University of British Columbia. <http://www.edst.educ.ubc.ca/aerc/2000/healym-final.pdf/> (pridobljeno 14. 7. 2014).
- Kožar Rosulnik, Klara, in Nives Ličen.** 2015. Preplet migracij in učenja: biografsko učenje kot formiranje identitete in znanja ob migracijskih izkušnjah. *Dve domovini* 41:151–162.
- LeMasters, Edward.** 1957. Parenthood as Crisis. *Marriage and Family Living* 19:352–355.
- Mahoney, Annette.** 2010. Religion in families 1999 to 2009: A Relational Spirituality Framework. *Journal of Marriage and Family* 72:805–827. <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3219420/> (pridobljeno 10. 6. 2015).
- Merriam, Sharan B., Rosemary S. Caffarella in Lisa M. Baumgartner.** 2007. *Learning in Adulthood: A Comprehensive Guide*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Merrill, Barbara, in Linden West.** 2009. *Using Biographical Methods in Social Research*. London: Sage.
- Mezirow, Jack.** 1991. *Transformative Dimensions of Adult Learning*. San Francisco: Jossey-Bass.
- . 1996. Contemporary Paradigms of Learning. *Adult Education Quarterly* 46:158–172.
- . 2000. *Learning as Transformation: Critical Perspectives on a Theory in Progress*. San Francisco, CA: John Wiley & Sons.
- . 2009. Learning to be a Person in Society: Learning to be Me. V: Knud Illeris, ur. *Contemporary Theories of Learning: Learning Theorists in Their Own Words*, 90–105. New York: Routledge.
- Miles, Matthew B., Michael Huberman in Johnny Saldana.** 2014. *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*. Thousand Oaks, CA: SAGE.
- Mitnick, Danielle M., Richard E. Heyman in Amy M. Smith Slep.** 2009. Changes in Relationship Satisfaction across the Transition to Parenthood: A Meta-Analysis. *Journal of Family Psychology* 23:848–852.
- Poljanec, Andreja, in Barbara Simonič.** 2012. Starševstvo kot prostor razvoja empatije pri otroku. *Bogoslovni vestnik* 72:113–122.
- Rossi, Alice.** 1968. Transition to Parenthood. *Journal of Marriage and the Family* 30:26–29.
- Schulz, Marc S., Carolyn P. Cowan in Philip Cowan.** 2006. Promoting Healthy Beginnings: A Randomized Controlled Trial of a Preventive Intervention to Preserve Marital Quality During the Transition to Parenthood. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 74:20–31.
- Shapiro, Alyson F., in John Gottman.** 2005. Effects on a Marriage of Psycho-Communicative-Educational Intervention With Couples Undergoing the Transition to Parenthood: Evaluation at 1-Year Intervention. *The Journal of Family Communication* 5:1–24.
- Simonič, Barbara.** 2010. *Empatija*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Simonič, Barbara, in Andreja Poljanec.** 2014. Building Motherhood in the Young Mothers' Group. *Child Care in Practice* 20:270–285.
- Simonič, Barbara, Tina Rahne Mandelj in Rachel Novšak.** 2012. Religious-Related Abuse in the Family. *Journal of Family Violence* 28:339–349.
- Tanyi, Ruth A.** 2002. Towards Clarification of the Meaning of Spirituality. *Journal of Advanced Nursing* 39:500–509.
- Tisdell, Elizabeth J.** 2003. *Exploring Spirituality and Culture in Adult and Higher Education*. San Francisco: Jossey-Bass.
- . 2007. In the New Millennium: The Role of Spirituality and the Cultural Imagination in Dealing with Diversity and Equity in the Higher Education Classroom. *Teachers College Record*, št. 109:531–560.
- . 2012. Themes and Variations in Transformative Learning: Interdisciplinary Perspectives on Forms that Transform. V: Edward Taylor in Patricia Cranton, ur. *A Handbook of Transformative Learning*, 21–37. San Francisco: Jossey-Bass.
- Tisdell, Elizabeth J., in Derise E. Tolliver.** 2001. The Role of Spirituality in Culturally Relevant and Transformative Adult Education. *Adult Learning* 12:13–14.
- Twenge, Jean M., Kith W. Campbell in Craig A. Foster.** 2003. Parenthood and Marital Satisfaction: A Meta-Analytic Review. *Journal of Marriage and Family* 65:574–583.
- Vella, Jane.** 2000. A Spirited Epistemology: Honoring the Adult Learner as Subject. *New Directions for Adult and Continuing Education* 85:7–16.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 4, 781—790
 UDK: 272 (497.4):616.89-008.441.44
 Besedilo prejeto: 08/2015; sprejeto: 11/2015

Urška Mali Kovačič

Vloga katoliške Cerkve pri prevenciji samomorilnosti v Sloveniji

Povzetek: Namen članka je, predstaviti tesno povezavo med religijo in samomorom. V našem kulturnem kontekstu je katoliška Cerkev stoletja ključno vplivala na odnos družbe do samomora, do samomorilcev in do njihovih žalujočih družin. Pomembno vlogo igra tudi pri prevenciji samomorilnosti, številne raziskave namreč potrjujejo preventivno vlogo različnih elementov religije. Smernice Svetovne zdravstvene organizacije spodbujajo sodelovanje in vključevanje najrazličnejših partnerjev v nagovarjanje in reševanje te problematike. Tudi v Sloveniji bi teologi lahko ovrednotili sodelovanje, pregledali že opravljeno delo in začrtali smernice za nadaljnje možnosti in prispevek k reševanju samomorilne problematike v državi.

Ključne besede: samomor, katoliška Cerkev, prevencija samomorilnosti, samomor v Sloveniji

Abstract: **The Role of the Catholic Church in Suicide Prevention in Slovenia**

The article aims to present an important link between religion and suicide. In our cultural context the Catholic Church has had significant influence through centuries on the attitudes of society towards suicide, those who committed suicide and their grieving families. Moreover, it has also played an important role in suicide prevention. Research by numerous groups has for the most part confirmed the preventive role of different elements of religion. The recently published document *Preventing Suicide: A global imperative* by the World Health Organization encourages collaboration of different partners in interdisciplinary research on the phenomenon. Similar interdisciplinary approaches should be taken in Slovenia as well. Theologians need to evaluate their past work and prepare a concrete action plan for further collaboration in the field of suicide prevention.

Key words: Suicide, Catholic Church, suicide prevention, suicide in Slovenia

1. Uvod

Vsako leto zaradi samomora življenje izgubi skoraj milijon ljudi, od tega prek 400 Slovencev, to pa samomor umešča med enega največjih javnozdravstvenih problemov našega časa.

Predvideva se, da so te visoke številke v resnici še precej višje, saj zaradi družbenih predsodkov in stigmatizacije (ponekod po svetu tudi zaradi ilegalnosti samomora) v statistiki niso zabeleženi vsi primeri. Samomor globalno pomeni kar polovico vseh nasilnih smrti (pri ženskah je ta odstotek še višji, 71 %) (World Health Organization 2014, 7).

Kljub temu da je število samomorov v Sloveniji v zadnjih letih upadlo,¹ je Slovenija s količnikom samomorilnosti 23,2 (podatek iz leta 2013) še vedno med samomorilno najbolj ogroženimi državami na svetu.

Razumevanje samomorilnosti je v zadnjih stoletjih prešlo strogo moralno-etične in kazenskopravne okvire. Sodobna suicidologija je interdisciplinarna veda in posega tako na področja medicine, psihiatrije, psihologije, sociologije, filozofije in prava kakor tudi na področje teologije. Interdisciplinarnost suicidologije se kaže že v pluralnosti definicij samomora, saj ne obstaja enotna razlaga fenomena samomora (World Health Organization 2014, 7), ampak ga avtorji zelo različno opisujejo: »Émile Durkheim ga je razumel kot zunanje in omejujoče družbeno dejstvo, neodvisno od posameznikove psihopatologije. Sigmund Freud in Karl Menninger sta razumela samomor kot željo po smrti, ki se je obrnila nazaj k posamezniku (retrorefleksija). Edwin Shneidman razume samomor kot »psychach« oz. kot neznosno psihično bolečino. Psihiater John Mann razmišlja o samomoru z vidika neravnovesja in pomanjkanj (posebno v serotonergičnem sistemu) v delovanju možganskih nevrotansmitorjev.« (Maris, Berman in Silverman 2000, 26) Vsem definicijam samomora je skupen poudarek samomorilčeve aktivnosti pri izvrstitvi dejanja.

2. Zgodovinski vpliv na razumevanje fenomena v našem kulturnem kontekstu

Zgodovinski pregled razumevanja samomora in oblikovanja odnosa do tega fenomena v okolju, ki je ključno oblikovalo sodobni pogled na samomor, nam kaže zelo različne podobe. Družba je v različnih obdobjih zavzemala zelo različna stališča, od izrazito odklonilnega do povsem sprejemajočega, če ne že kar cenjenega. Odnos odseva predvsem v opisih dejanja in v zakonih, ki so vezani nanj.

Družba je lahko samomor prepoznala, a se do njega *ni etično opredeljevala*. Zgled je staro judovstvo in zgodnji, novozavezni, teksti krščanstva. V Svetem pismu najdemo omembe samomora na osmih mestih (Potočnik 1990, 258) oziroma po nekaterih študijah celo na desetih (Koch 2005, 167), med katerimi je zagotovo najbolj poznan novozavezni opis samomora Juda Iškarijota (Gerjolj 2013, 358). Sveto pismo samomora opiše, ponekod navede tudi vzroke in okoliščine, načeloma pa se vzdrži vrednostnih sodb o dejanju (razen pri opisu Samsonovega samomora) (Koch 2005, 168).

¹ Ob osamosvojitvi leta 1991 je zaradi samomora umrlo 646 ljudi, leta 2006 jih je bilo 529, od leta 2007, ko je umrlo 434 ljudi, beležimo pomenljivo nižje številke smrti zaradi samomora. Zadnji dostopni podatki so iz leta 2013, ko je zaradi omenjenega vzroka življenje izgubilo 448 prebivalcev Slovenije.

Samomor je lahko razumljen kot *hud moralni prestopok*. Tako so nanj gledali v Perziji (Dolenc in Borisov 1990, 9) in Grčiji v času Pitagora (10) in Hipokrata. Hipokrat je bil prepričan, da zdravnik ne sme pomagati človeku pri dokončanju življenja, ne z nasvetom ne z dejanji.

V Platonovem času so Grki samomorilce pokopavali zunaj pokopališč, saj so samomor razumeli kot *krivico, storjeno državi*. Enako je bilo v Aristotelovem obdobju in takšen pogled so prevzeli Rimljani. V Rimu samomor zakonsko ni bil *per se* prepovedan ali preganjan, razen samomora vojaka (Maris, Berman in Silverman 2000, 103). Ta zakon ima pozneje velike posledice predvsem za srednjeveški odnos do samomorilca in do pokojnikovih svojcev (Dolenc in Borisov 1990, 10).

Nekateri posamezniki so raziskovali samomor in zastopali stališče, da je dejanje *dovoljeno v točno določenih (izrednih) situacijah*. Tako se v Nikomahovi etiki opredeli Aristotel (10), podoben odnos do problema imajo epikurejci. Platon te okoliščine celo našteje; zanj je samomor dopusten ob nepopravljivi zločinski zasnovi posameznika, ob neozdravljivi bolezni, ob neizogibni sramoti, nikakor pa ne v malenkostnih težavah, med katerimi našteje revščino, ljubezenske težave in strah pred bolečino. V Rimu so ob slabi letini in ob pomanjkanju v luči ohranitve naroda dopuščali samomor starcev.

Pregled najstarejših zgodovinskih tekstov kaže, da je samomor del človeštva, že odkar človek pomni in piše svojo zgodovino, da pa ga vedno in v vsakem okolju postavlja pred izziv, saj ga težko razume. Enako kakor že več stoletij stari zapisi, ki samomor opisujejo in poskušajo razložiti, so stari tudi zametki preventivnega dela. Dober zgled je Chrysostomosov opis preventivnih dejavnikov, med katerimi je naštel socialne odnose, preprečevanje depresije in predolgega žalovanja in potrebo človeka do dela in do priznanja (11).

Staroveški pogled, ki je človeka in njegovo življenje predvsem razumel v odnosu do države, preobrne Avrelij Avguštin, ki v 4. stoletju zapiše: »Noben zapis ne daje kristjanom pravice do prostovoljne smrti, ne glede na to, v kakšnem stanju so.« (11) S tem zapoved »Ne ubijaj!« razume tudi kot »Ne ubij sebe!« (Maris, Berman in Silverman 2000, 107). To učenje so prevzeli vsi poznejši cerkveni koncili; leta 533 je bil samomor v Orleansu prepovedan, od petega milanskega koncila leta 860 dalje pa razglašen za smrtni greh.

Znotraj kanonskega prava postane samomor razumljen kot greh človeka zoper voljo Boga (v antiki je posameznik odgovarjal državi), v tem duhu je treba razumeti tudi kazen, ekskomunikacijo samomorilca. Kaznovanje se je z utrjevanjem vloge Cerkve močno razmahnilo predvsem v srednjem veku in se, potem ko so to prakso prevzeli Germani, razširilo po celotni Evropi. Posebej močno moralno noto je teologiji visokega srednjega veka dal Tomaž Akvinski, ki je napisal, da je »samomor najhujši greh, ker se ga ne moremo pokesati«, s tem pa je postavil temelje odnosu moralne teologije do tega vprašanja (Maris, Berman in Silverman 2000, 108).

V novem veku se srednjeveško razumevanje in opredeljevanje samomora z ozirom na odnos do Boga premakne v odnos človeka do okolja. Številni avtorji tako

iščejo povezave med okoljskimi dejavniki, socialnomedicinskimi vzroki in samomorilnostjo. Predvsem razsvetljenci so ostro napadli pogled Cerkve na samomor. Pospešeni študij je razkril nekatere nove vidike, na primer manjšo prištevnost samomorilca, to pa je vplivalo tudi na kazensko pravo.

Področje našega ozemlja sta v novem veku urejala dokumenta *Constitutio Criminalis Carolina* iz leta 1551 in *Constitutio Criminalis Theresiana* iz leta 1769 (Dolenc in Ermenc 1990, 105). Oba ostro nastopita proti samomoru in uzakonita odvzem lastnine pokojnega. V tem obdobju je bilo truplo samomorilca zasmehovano, mnogokrat sežgano v opomin in poduk preostalim. Kot odgovor predpisom so se med ljudstvom razvile številne vraže; verjeli so na primer, da samomorilec ponoči straši naokoli, da obisk na njegovem grobu prinaša nesrečo, a hkrati, da imajo njegovi telesni deli ali pa vrv, s katero se je obesil, zdravilne, celo magične učinke.

Najpomembnejši prispevek novodobne miselnosti je bilo preučevanje fenomena samomora, ne zgolj v kazenskopravnem ali teološko-moralnem smislu, ampak tudi kot družbenega in medicinskega fenomena. Razvijati se začne preventivna dejavnost. Vodilno vlogo na področju socialne medicine in družbenih ved je v tem obdobju imela Francija, kjer so že v Napoleonovem Parizu registrirali Društvo prijateljev samomorilcev in tako strukturirano namenili pozornost preživelim. Statistika z delom J. L. Casperja leta 1825 (Dolenc in Borisov 1990, 15) postane osnovna metoda raziskovanja samomora. Avtorji iščejo vzroke samomorilnosti (večinoma izpostavljajo revščino, duševne bolezni, alkoholizem ...) in samomor poskušajo definirati.

Nacionalizem v 19. in v 20. stoletju, ki izničuje človeški individualizem, stopi zopet v korak v smeri države, saj jo razume kot edino in izključno lastnico in upraviteljico človeškega življenja (16).

Prvi znani podatki o samomoru na Slovenskem segajo v konec 19. stoletja (količnik samomora v tistem času naj bi bil 3 (Marušič in Roškar 2003, 11). Večino 20. stoletja samomoru v Sloveniji nismo pripisovali posebnega pomena, saj je bil resda visoki količnik samomorilnosti skrit znotraj jugoslovanskega povprečja. »Samomorilni paradoks« (Marušič in Roškar 2003, 12) v Jugoslaviji namreč ni razkril velikih razlik v količniku med suicidno zelo nagnjenim severom in povsem nasprotnim jugom. V teh letih se z dr. Levom Milčinskim vzpostavi tudi slovenska suicidologija, ki že zgodaj po osamosvojitvi Slovenije postane mednarodno dobro prepoznavna. Pod njegovim vodstvom se leta 1970 ustanovi Register samomora in samomorilnega poskusa, ki omogoča sledenje in raziskovanje tega fenomena v Sloveniji (Ziherl in Pregelj 2010, 562).

3. Dokumenti katoliške Cerkve o samomoru

Omembe samomora v dokumentih katoliške Cerkve so redke. Najbolj neposredno se ga dotakneta *Katekizem katoliške Cerkve* in *Zakonik cerkvenega prava* – sporočilo je jasno, katoliška Cerkev ima do samomora odklonilno stališče. Stališče se z

drugim vatikanskim koncilom ni spremenilo, je pa koncil omilil ostri nastop Cerkve do samomorilcev in do njihovih družin, kakor je najlepše razvidno iz sprememb v *Zakoniku cerkvenega prava*:

»Tem, ki se lotijo v samomorilnem namenu sami sebe, se po določbi kan. 1240, § 1, št. 3,² odvzame, če nastopi smrt, pravica do cerkvenega pogreba; drugače pa naj se jim prepovedo častna cerkvena opravila, in če so kleriki, naj se suspendirajo za čas, ki ga določi ordinarij, in naj se jim odvzamejo nadarbine ali službe, ki so združene z dušnim pastirstvom v notranjem ali zunanjem območju.« (*Zakonik cerkvenega prava* 1917, kan. 2350 § 2)

V danes veljavni verziji *Zakonika cerkvenega prava* iz leta 1983 samomor neposredno ni omenjen. V 6. knjigi pod naslovom Kaznivo dejanje proti človeškemu življenju in svobodi je zapisan kanon: »Kdor zagreši umor, človeka s silo ali zvijačo ugrabi, zadržuje, pohabi ali hudo rani, naj se po teži kaznivega dejanja kaznuje z odvzemi in prepovedmi, o katerih govori kan. 1336;³ umor oseb, o katerih govori kan. 1370,⁴ se kaznuje s tam določenimi kaznimi.« To bi lahko, če gledamo na samomorilca kot na osebo, ki naredi umor samega sebe, razumeli tudi v kontekstu samomorilnosti (*Zakonik cerkvenega prava* 1983, kan. 1397).

Opisno bogatejši je *Katekizem katoliške Cerkve*, ki samomor omenja v štirih členih:

»2280 Vsakdo je odgovoren za svoje življenje pred Bogom, ki mu ga je dal. On ostaja njegov najvišji Gospodar. Sprejemati smo ga dolžni s hvaležnostjo ter ga ohranjati njemu v čast in za zveličanje naših duš. Smo oskrbniki in ne lastniki življenja, ki nam ga je Bog zaupal. Ne razpolagamo z njim.

2281 Samomor nasprotuje naravnemu nagnjenju človeškega bitja, da svoje življenje ohranja in ga vzdržuje. Samomor je v hudem nasprotju s pravično ljubeznijo do sebe. Prav tako žali ljubezen do bližnjega, ker krivično pretрга vezi solidarnosti z družinsko, narodno in človeško družbo, glede katerih ohranjamo obveznosti. Samomor nasprotuje ljubezni do živega Boga.

2282 Če je bil samomor izvršen z namenom, da bi bil zgled predvsem za mlade ljudi, si privzame še težo pohujšanja. Prostovoljno sodelovanje pri samomoru nasprotuje nraavnemu zakonu. Hude psihične motnje, zaskrbljenost ali velik strah pred preizkušnjo, trpljenjem ali mučenjem morejo zmanjšati samomorilčevo odgovornost.

2283 Nad večnim zveličanjem oseb, ki so si vzele življenje, ne smemo obupati. Bog jim more po poteh, ki jih samo on pozna, dati priložnost za zveličavno kesanje.

² Kan. 1240 § 1, št. 3: tistim, ki so premišljeno napravili samomor (komu se odvzame cerkveni pogreb).

³ Kan. 1336 govori o zadostilnih kaznih, ki zadenejo storilca za stalno, za vnaprej določen ali nedoločen čas. Te kazni so prepoved ali zapoved bivanja v nekem določenem kraju ali ozemlju, odvzem ali prepoved opravljanja oblasti, službe, nalog, ugodnosti, privilegijev, časti, kazenska premestitev v drugo službo ali prepoved opravljanja kleriškega stanu.

⁴ Kan. 1370 posebej omenja silo, storjeno rimskemu papežu, škofom ali drugim posvečenim osebam. Tem storilcem je pridržano izobčenje (sila, storjena papežu), interdikt ali suspenz (škof) ali pravična kazen (pri sili, storjeni proti kleriku ali redovniku).

Cerkev moli za tiste, ki so si vzeli življenje.«

Bistvo krščanske drže je, da je samomor nedopustno dejanje, saj nasprotuje naravnemu zakonu. Krščanski odnos do samomorilca in do njegove družine mora temeljiti predvsem na sočutju. Zagotovo pa je v luči skrbi za sočloveka od kristjana in Cerkve pričakovati aktiven odgovor tudi v obliki organizirane pomoči znotraj cerkvene strukture, ki bi ljudem stala ob strani pri ponovni vzpostavitvi odnosa ljubezni do samega sebe, do bližnjega in do Boga. V okrožnici *Evangelij življenja* je papež Janez Pavel II. zapisal, da je »samomor vzet kot objektivno, težko normalno vprašanje, ker vsebuje zavračanje ljubezni do sebe in odpoved dolžnostim pravičnosti in ljubezni do bližnjega, do različnih skupnosti, katerih del je, in do celotne družbe. V svojem najglobljem jedru je samomor zavračanje absolutne božje suverenosti nad življenjem in smrtjo ...« (Janez Pavel II. 1995, tč. 65–66) Cerkev s tem presega učenje in predvsem navade srednjeveške družbe, saj v členu 2283 KKC pravi, da ljudem z dejanjem samomora zveličanje ni odvzeto, hkrati pa si postavlja za eno pomembnejših nalog, da tudi posthumno moli za umrle.

S členom, v katerem je opredeljen odnos do trupla, Cerkev preseže neprimeren odnos do umrlega, ki je zaznamoval srednji vek. Tudi truplu samomorilca (ki ni posebej omenjeno, ker v tem segmentu ljudi ne ločuje glede na to, kakšne smrti so umrli, to pa vsekakor lahko razumemo kot zoperstavljanje diskriminiranosti samomorilcev) želi dati človeka vredno spoštovanje in dostojanstvo: »S telesi umrlih je treba ravnati s spoštljivostjo in ljubeznijo v veri in upanju na vstajenje. Pokopavanje mrtvih je eno telesnih del usmiljenja; to delo izkazuje čast božjim otrokom, templjem Svetega Duha.« (KKC 2300)

4. Religioznost kot zaščitni dejavnik pri samomorilnosti

Vpliv religioznosti je predmet preučevanja že od samega začetka suicidologije dalje. Utemeljitelj suicidologije, Émile Durkheim, je konec 19. stoletja prepoznal vpliv religije na samomorilnost dela populacije. Od takrat dalje so raziskave potrjevale pomen in vplive različnih elementov religioznosti kot ključnih pri prevenciji samomorilnosti.

Študije religioznosti znotraj medicine – natančneje: psihiatrije – postajajo v zadnjem času vse pogostejše, Kendler (2003, 496) pa kljub temu meni, da je povezanost religije in duševnih bolezni premalo preučevana. Kralovec (2009, 17) navaja, da na Medline dobimo 1300 člankov, če uporabimo iskalne zahteve »religion oziroma religious« in »suicide oziroma suicidal«. Kar dve tretjini teh prispevkov naj bi bili napisani v zadnjih petnajstih letih in večinoma potrjujejo preventivno dejavnost religioznosti (Dervic et al. 2004; Kralovec 2009; Colucci and Martin 2008; Sterling et al. 2002). Koenig v svoji pregledni študiji (2012, 5) navaja, da 75 % študij poroča o religioznosti in duhovnosti kot preventivnih dejavnikih za samomorilnost in le v 3 % razumejo duhovnost in religioznost kot negativna dejavnika za prevencijo samomorilnosti. Vrednost raziskovanja povezanosti religije s samomo-

rilnostjo pa lahko najdemo predvsem v terapevtskem delu, v katerem se posebej izpostavijo dimenzije, ki posamezniku pomagajo pri spoprijemanju s stresom (Dervic et al. 2004).

Obstoječe raziskave raziskujejo večinoma le po eno od dimenzij religioznosti in ne prinašajo celostnega pogleda na fenomen religije. Kendler (2003, 496) v svoji poglobljeni analizi religioznih dimenzij navaja sedem faktorjev: splošna religioznost, družbena religioznost, vključeni Bog, odpuščanje, Bog kot sodnik, nemaščevalnost in odpuščanje. Preventivno tako po mnenju raziskovalcev delujejo obiskovanje verskih obredov (Stack in Lester 1991), osebna molitev (Kralovac 2009, 18) in moralni zadržki do samomora, enako je manjša verjetnost za razvoj agresivnosti pri religioznih posameznikih (Dervic in dr. 2004).

Stack in Kposowa (2011, 237–238) v svojem preglednem članku preučujeta mednarodno veljavo različnih teorij o povezanosti religije in samomorilnosti. Tako govorita o Durkheimovi (Durkheim 1897) teoriji religiozne integracije (vključenosti), ki v ospredje postavlja religiozno pripadnost. Že samo navzočnost religijskih prepričanj in opravljanje prakse zmanjšujeta samomorilnost. Teorija religiozne predanosti poudarja, da posameznikova osebna predanost znižuje samomorilnost, moč zniževanja samomorilnosti pa v teoriji religioznih povezav pripisujejo interakciji in vezem s soverniki. Teorija moralnih skupnosti razlaga, da na samomorilnost posameznika vplivata tudi širša družba in odnos do religije v tej družbi (npr. v državi).

5. Priložnosti za sodelovanje in prispevek katoliške Cerkve pri reševanju samomorilne problematike

5.1 Globalno razumevanje – poročili Svetovne zdravstvene organizacije

Maja leta 2013 je Svetovna zdravstvena organizacija (WHO) na 66. zasedanju sprejela prvi akcijski načrt za področje mentalnega zdravja. Samomor je pomemben del tega dokumenta, v katerem je med drugim tudi zapisan cilj, da se odstotek samomora v naslednjih letih, do leta 2020, zniža za 10 %. V letu 2014 je ob svetovnem dnevu preprečevanja samomora pri WHO izšlo globalno poročilo o samomoru. Dokument, na katerega je strokovna javnost čakala desetletja, je razdeljen v štiri poglavja, eno od njih je posvečeno dejavnikom tveganja in preventivnim dejavnikom v samomorilnosti. Indirektno so tukaj omenjene vstopne točke za teologijo in njen prispevek pri reševanju problematike in pri raziskovanju področja.

Dokument *priznava vlogo religij*, zgodovinskih in kulturnih dejavnikov, ki se seveda, globalno gledano, zelo razlikujejo pri razumevanju in reševanju samomorilne problematike. Vsi ti dejavniki vplivajo tudi na strategije reševanja in na vključene deležnike.

»Samomor je odgovor na osebni psihološki stres posameznika v družbenem kontekstu, v katerem je prisotno pomanjkanje pomoči in opore in lahko odraža

širši problem odsotnosti dobrega počutja in kohezije.« Kot dejavnik tveganja sta torej izpostavljena *občutek osamljenosti in pomanjkanje družbene podpore* (World Health Organization 2014, 36). Prav to pa je po že omenjenih raziskavah večkrat merjeni dejavnik preprečitve: dokazano je, da družbene vezi in ritualna in obredna razsežnost delujejo preventivno. Priporočilo resda v kontekstu intervencij med rizičnimi skupinami priporoča »ohranitev obstoječih socialnih vezi v prizadetih območjih«. Priporočilo zlahka prenesemo v kontekst lokalne Cerkve, saj so prav živeče skupnosti na lokalni, župnijski ravni izredno močna preventivna okolja. Glavno vprašanje, ki se nam zastavlja, je, kako na lokalni ravni spodbuditi čim večjo vključenost župljanov v cerkvena občestva, kako prilagoditi program času in kako ovrednotiti in sprejeti vse že obstoječe strukture, jih priznati, in če bi bilo potrebno, bolje povezati med seboj.

Posebno pozornost dokument namenja *postvenciji, skrbi za žalujoče preživele* v skupnosti, v kateri se je zgodil samomor. Opozori, da je treba zagotoviti oporo žalujočim, da je ta opora lahko »v šolah, osredotočena na družino ali skupnost« (World Health Organization 2014, 37), torej prilagojena potrebam ljudi. Po drugem vatikanskem koncilu, predvsem z dekriminalizacijo samomora, postajajo cerkvena občestva okolja, v katerih bi lahko ljudje iskali oporo, ne zgolj v zakramentu spovedi, ampak tudi v organiziranih in strokovno vodenih skupinah žalujočih.

Dokument na več mestih omenja usposobljenost ključnih deležnikov za preprečitev, torej posameznikov, ki so zaradi svojih služb in funkcij v neposrednem stiku z ljudmi in imajo priložnost, prepoznati posameznike v tiski. Med drugim kot ključne ljudi, ki bi jih bilo treba dobro usposobiti, dokument našteje voditelje različnih skupnosti in duhovne in verske voditelje oziroma tradicionalne zdravilce. Namen tovrstnih izobraževanj je, razviti potrebno znanje in kompetence za prepoznavanje suicidalne ogroženosti ljudi in za posredovanje informacij o iskanju primerne strokovne pomoči.

5.2 Razmere v Sloveniji

Sociolog in teolog Vinko Potočnik (Potočnik 1990, 260) je že pred 25 leti pisal o vlogi Cerkve pri reševanju te problematike in videl delo predvsem z dveh vidikov. V širšem pomenu ima Cerkev pomembno vlogo na kulturni ravni, saj religija soustvarja kulturo naroda in s tem tudi odnos do smrti in do žalovanja. V ožjem pomenu pa prihaja človeku nasproti s spovedno prakso, lahko je v pomoč pri iskanju smisla v trpljenju in pozitivno vpliva na samopodobo in na samospoštovanje. Med drugim ugotavlja tudi: »Večina slovenskih duhovnikov je pripravljena sodelovati pri reševanju problematike samomora. Želi si več tovrstnega informiranja, pobud in predvsem strokovne pomoči.« (257) Podobni so rezultati ankete, ki bila leta 2012 opravljena med slovenskimi duhovniki (Mali 2012, 55).

To področje ni urejeno oziroma je podhranjeno in prispevek Cerkve k reševanju problematike ni strukturiran, a ga je v drobcih mogoče razbrati vsepovsod.

6. Sklep

Ambiciozne cilje Svetovne zdravstvene organizacije po občutnem zmanjšanju količnika samomorilnosti lahko pomaga uresničevati tudi katoliška Cerkev. Cerkev je namreč po zgledu Jezusa Kristusa poklicana, da svojo pomoč nameni najbolj ranljivim in pomoči potrebnim. Znanost jasno sporoča, da je samomor kompleksen fenomen in da ga je treba tako tudi preučevati. Ta spoznanja je z drugim vatikanskim koncilom prevzela tudi Cerkev. Od takrat dalje je namreč omilila pogled na samomor in na samomorilca in odpravila kaznovanje. Samomorilca vidi kot pomoči potrebnega človeka v stiski, s tem pa legitimira svojo vlogo tudi pri reševanju problematike. Pomen tako v prevenciji kakor postvenciji pa ji priznava tudi z dokazi podprta znanost; to zagotovo nakazuje pripravljenost strokovne suicidološke javnosti, da prisluhne tudi strokovnemu mnenju teologije.

Reference

- Colucci, Ermina, in Graham Martin.** 2008. Religion and Spirituality Along Suicidal Path. *Suicide and Life – Threatening Behaviour* 39:229–244.
- Dervic, Kanita, Maria A. Oquendo, Michael F. Grunebaum, Steve Ellis, Ainsley K. Burke in J. John Mann.** 2004. Religious affiliation and suicide attempt. *American Journal of Psychiatry* 160:2303–2308.
- Dolenc, Anton, in Peter Borisov.** 1990. Zgodovinski pogled na samomor ali ovrednotenje samomora skozi prostor in čas. V: Anton Dolenc, ur. *Samomor na Slovenskem*, 7–18. Ljubljana: Medicinski razgledi.
- Dolenc, Anton, in Branko Ermenc.** 1990. Constitutio Criminalis Carolina et Constitutio Criminalis Theresiana – in samomor. V: Anton Dolenc, ur. *Samomor na Slovenskem*, 105–109. Ljubljana: Medicinski razgledi.
- Durkheim, Émile.** 1992. *Samomor: Prepoved incesta in njeni izviri*. Ljubljana: ŠKUC.
- Geppert, Cynthia, Michael P. Bogenschutz in William R. Miller.** 2007. Development of bibliography on religion, spirituality and addictions. *Drug and Alcohol Review* 26:389–395.
- Gerjolj, Stanko.** 2013. Biblično-pedagoški pogled na vprašanja suicidnosti. *Bogoslovni vestnik* 73:357–365.
- Hjelmeland, Heidi, in Birthe Loa Knizek.** 2011. What kind of Research Do We Need in Suicidology Today? V: Rory C. O'Connor, Stephen Platt in Jacki Gordon, ur. *International Handbook of Suicide Prevention: Research, policy and practice*, 591–608. Pondicherry: Wiley-Blackwell.
- Janez Pavel II.** 1995. *Evangelij življenja*. Ljubljana: Družina.
- Kendler, Kenneth S., Xiao-Qing Liu, Charles O. Gardner, Michael E. McCullough, David Larson in Carol A. Prescott.** 2003. Dimensions of Religiosity and Their Relationship to Lifetime Psychiatric and Substance Use Disorders. *American Journal of Psychiatry* 160:496–503.
- Koch, Horst J.** 2005. Suicides and suicide ideation in the Bible: an empirical survey. *Acta Psychiatrica Scandinavica* 112:167–172.
- Koenig, Harold G.** 2012. Religion, Spirituality and Health: The Research and Clinical Implications. *ISRN Psychiatry* 3:1–33.
- Kralovec, Karl, Martin Plöderl, Kuroschi Yazdi in Reinhold Fartacek.** 2009. Die Rolle von Religion und Religiosität in der Suizidologie. *Psychiatrie&Psychotherapie* 1:17–20.
- Mali, Urška.** 2012. Samomor kot odgovornost družbe. Vloga Cerkve pri reševanju problematike. Diplomsko naloga. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Maris, Ronald W., Alan Lee Berman in Morton M. Silverman.** 2000. *Comprehensive Textbook of Suicidology*. New York in London: The Guilford Press.
- Marušič, Andrej, in Saška Roškar, ur.** 2003. *Slovenija s samomorom ali brez*. Ljubljana: DZS.
- Moreira-Almeida, Alexander, Francisco Lotufo Neto in Harald G. Koenig.** 2006. Religiousness and mental health: a review. *Revista Brasileira Psiquiatria* 28:242–250.
- Potočnik, Vinko.** 1990. Religija in samomor. V: Anton Dolenc, ur. *Samomor na Slovenskem*, 257–262. Ljubljana: Medicinski razgledi.
- Stack, Steven, in Augustine J. Kposowa.** 2011. Religion and Suicide: Integrating Four Theories

Cross-nationally. V: Rory C. O'Connor, Stephen Platt in Jacki Gordon, ur. *International Handbook of Suicide Prevention: Research, policy and practice*, 235–252. Pondicherry: Wiley-Blackwell.

Sterling, C. Hilton, Gilbert W. Fellingham in Joseph L. Lyon. 2002. Suicide Rates and Religious Commitment in Young Adult Males in Utah. *American Journal of Epidemiology* 155:413–19.

Ziherl, Slavko, in Peter Pregelj. 2010. Samomorilnost v Sloveniji. *Zdravstveni Vestnik* 79: 559–562.

World Health Organization. 2014. *Preventing suicide: A global imperative*. Luxembourg: WHO.

Oceni

Jožef Muhovič. *Leksikon likovne teorije*. Celje: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba, 2015. 896 str. ISBN: 978-961-278-198-9.

Redki in praznični so trenutki, ko sadovi človekovega dela s svojo kakovostjo, z drznostjo zamisli in s pronicljivostjo uvida v potrebe časa dosežejo takšen »crescendo«, da se vtkejo v duhovni profil naroda, kateremu pripadajo. Med te trenutke nedvomno sodi nedavni izid Leksikona likovne teorije avtorja Jožefa Muhoviča.

Vsebino monumentalne znanstvene monografije je avtor pregledno razčlenil v kazalo, predgovor, seznam gesel, urejen po abecednem redu, seznam v leksikonu uporabljenih okrajšav in simbolov, leksikon A–Ž, bibliografijo, seznam elektronskih virov in v seznam virov slikovnega gradiva.

V predgovoru avtor izpostavi dva tehtna razloga, ki utemeljujeta potrebo po izdaji takšnega dela. Prvo je dejstvo, da Slovenci do danes še nimamo leksikona likovne teorije niti terminološkega slovarja, dveh nepogrešljivih temeljev kakovostnega raziskovalnega in pedagoškega dela na obravnavanem področju. Drugi razlog pa je povezan s problemom dostopnosti natančnih, izčrpnih in preverjenih informacij o izbrani temi, ki postajajo zaradi razraščajoče se informacijske prezasičenosti celo večšim raziskovalcem vse težje dosegljive.

Vsebinsko jedro leksikona sestavlja predstavitev 821 gesel z različnih področij likovne teorije, kakor so: likovna fotografija, likovna morfologija, likovna sintaksa, likovna semiotika in formalna

likovna analiza. Skupaj pomenijo barvito in uravnoteženo pahljačo likovnoteoretskih vsebin od najbolj splošnih (npr. arhetip, dejstvo, eksegeza, kultura, smisel ...) prek značilno vezanih na posamezno vrst likovne umetnosti (npr. *alla prima*, *bolus*, freska, intarzija, laziranje ...), na stilne značilnosti umetniškega ustvarjanja (npr. abstraktna likovna umetnost, *bauhaus*, *objet trouvé*, *styling*, vizualna umetnost ...) in na človekovo doživljanje umetniškega dela (npr. fiziologija vidnega zaznavanja, kognitivni prostor, mrežnica, percepcija barv, taktilne vrednosti ...) do izrazito »tehnično« specialnih (npr. CMYK barvni prostor, fotopigment, naravni barvni krog, računalniški vid, svetlostna indukcija ...) in večnoveljavnih »orodij« umetniškega ustvarjanja (npr. dvobežiščna perspektiva, gematrija, kontrapost, modulator, zlati rez ...).

Enaka temeljitost in širina se kaže tudi pri obravnavi gesel. Avtor ju utemelji na več načelih: na načelu iskanja primarnih virov, ki so mu namenjene rubrike s prikazi zgodovinskega razvoja pojmov, pa tudi navajanje izvirnih citatov in bibliografskih enot; na načelu izčrpnosti, po katerem je vsebina posameznega gesla notranje strukturirana po logiki sosledja: »splošno«, »v drugih vedah« in »v likovni ustvarjalnosti«; na načelu upoštevanja edinstvene narave likovnega mišljenja, izraženega v poudarku na likovni formalnosti, ki je »skupni imenovalec« in parameter likovnih stvaritev vseh časov, in na načelu omejenosti verbalnega jezika v odnosu do likovne realnosti. Ta »manko« dopolni s prepričljivimi slikovnimi prikazi, s pro-

storskimi ponazoritvami in s formalnimi analizami, zlasti pa z obravnavo likovnih pojmov kot prostorov prepletanja materialnosti, čutnosti in duhovnosti. Slikovni prikazi s svojo velikostjo niso zgolj ilustrativno dopolnilo tekstu, temveč njegova kakovostno enakovredna sestavina. Obravnava gesla se tako začne z njegovo etimologijo. Večinoma ji je dodana uskladitev z angleško, z nemško in s francosko strokovno terminologijo. Nato imamo opredelitev splošnega pomena izraza in njegovega posebnega pomena, kadar je izraz v rabi tudi na drugih področjih. Tako izčiščeni predstavitvi sledi celovita opredelitev pomena obravnavanega gesla v likovni praksi in v likovni teoriji. Vsebinsko preglednost bogatijo oznake notranje vsebinske povezanosti med posameznimi gesli. Posebno pomembnim geslom je dodana še z njihovo vsebino neposredno povezana temeljna bibliografija. Ta bibliografija je tudi samostojni del leksikona. Zelo bogat izbor virov in literature je smiselno in pregledno razčlenjen na (za likovno teorijo) značilne vsebinske sklope, kakor so: slovarji in leksikoni, likovnoteoretska dela, fotologija, teorija barv, morfologija, likovna kompozicija, likovna semiotika, teorija vizualnih komunikacij in likovna teorija v Sloveniji.

Avtor znanstvene monografije dr. Jožef Muhovič, redni profesor za likovno teorijo na Akademiji za likovno umetnost in oblikovanje Univerze v Ljubljani, ponuja slovenskemu bralcu v Leksikonu likovne teorije sadove svojega dvajsetletnega bolj ali manj kontinuiranega preučevanja problemov likovnega ustvarjanja. Njegovo raziskovalno delo sega na področja likovne teorije, estetike in filozofije umetnosti. Poleg že omenjenega pedagoškega dela je tudi uspe-

šen slikar, kipar in grafik, kakor dokazujejo številne samostojne in skupinske razstave tako doma kakor tudi v tujini. Nekatera njegova dela pa najdemo tudi v stalnih zbirkah domačih in tujih galerij. Sodi torej med tiste redke posameznike, ki jim je uspelo uravnoteženo in hkrati uspešno povezati znanstveno raziskovanje z umetniškim ustvarjanjem v žlahtno prepoznavno celoto. Likovna teorija, razumljena kot teorija umetnosti in hkrati kot znanstvena disciplina, je namreč še posebno občutljiva na sposobnost uravnoteženega obvladovanja tako ustvarjalne prakse kakor tudi znanstvenega raziskovanja problemov znotraj nje. Prav znanstveno raziskovanje je posebna odlika obravnavanega dela, saj bralec takoj spozna, da se avtor »druži« s problemi, obravnavanimi v geslih, »na štiri oči«, da jih je na svoji lastni koži izkusil in ponotranjil v soočanju s slikarsko ploskvijo oziroma kiparsko tvarino ter jih z »orodji« filozofske discipline v pregledni razčlembi prepričljivo pojasnil. V tem se kažejo poteze kulture renesančnih mojstrov »univerzalcev«, vrhunskih ustvarjalcev in hkrati piscev traktatov. Verbalno-jezikovni diskurz, ki se je izkazal za najučinkovitejšo obliko metajezika za likovni jezik, utemeljuje likovno teorijo kot nepogrešljiv sestavni del vsake likovne ustvarjalnosti in poustvarjalnosti, s tem pa tudi znanstvena dela, ki izčiščujejo in sistematično razčlenjujejo temelje njene istovetnosti. Mednje nedvomno sodi tudi ta monografija.

Motrenje časa (tukaj in zdaj), v katerem živimo, razkriva vse več simptomov shizofrenosti. Že desetletja je jasno, da naš narod umira, a se je hkrati v znamenju domnevnega napredka odločil za redefinicijo družine; kot skoraj samou-

mevno sprejema gradnjo pokopališč za hišne ljubljenske, zavito v celofan domnevne »zahodnjaške« civiliziranosti, in hkrati odreka pobitim rojakom pravico do groba; prisega na naravno v hrani, v kotičkih svojega lastnega dragocenega počitka, v avtohtonosti stvari, ki ga obdajajo, ulice in plaže pa polnijo silikonizirana, botoksirana in tetovirana telesa; skupaj z evropskimi narodi vzneseno naznanja ero najnaprednejše družbe, učitelji na visokošolskih ustanovah z domnevno prevelikim izpitnim »osipom« pa od svojih nadrejenih poslušajo grožnje; ob goreči obrambi potrebnosti visokošolskih ustanov kot nosilk bazičnosti strok in z njo prepoznavnosti naše znanosti v svetu je napisati znanstveni tekst v materinščini po sedanjih »vattlih« prisojnoalpske znanstvene uspešnosti prej izraz domnevne avtorjeve nesposobnosti kakor pa prispevek k temu pomembnemu in plemenitemu cilju.

V času, ko se zdi, da predrznost že prevladuje nad znanjem, je edinstvena dragocenost obravnavanega dela prav v tem, da iz-stopa iz predstavljene prevladujoče logike. Namesto stripovske atraktivnosti obdelave snovi vztraja pri leksikografski preglednosti, namesto

trendovskemu blišču ostaja zvest vsebinam trajne (brezčasne) veljave, ob že splošno uveljavljeni fragmentarizirani plitkosti vztraja pri temeljitosti in sistematičnosti, namesto posnemovalskega kolažiranja vsebin gradi delo s prepoznavnim profilom avtorja časa, v katerem je nastalo, in prostora (fizičnega in duhovnega), kateremu je namenjeno. S temi odlikami se Leksikon likovne teorije dr. Jožefa Muhoviča kot prvi kleni tovrstni dosežek na Slovenskem vgrajuje v sam temelj slovenske samobitnosti in postaja obvezna temeljna literatura profesionalcem s področij slikarstva, kiparstva, oblikovanja in arhitekture, študentom teoretskih disciplin, ki se z likovno umetnostjo neposredno ali posredno ukvarjajo (likovna teorija, umetnostna zgodovina, zgodovina in teorija oblikovanja, teorija arhitekture, filozofija umetnosti, sociologija umetnosti, estetika, kulturni študiji ...), in – končno – likovnim pedagogom na vseh stopnjah likovnega izobraževanja.

Prepričan sem, da bo monografija v slovenskem knjižnem prostoru našla številne bralce, željne preglednih in konciznih pojasnil o kompleksnih likovnoteoretskih problemih.

Leon Debevec

Jakob Helmut Deibl. *Menschwerdung und Schwächung: Annäherung an ein Gespräch mit Gianni Vattimo. Religion and Transformation in Contemporary European Society* 5. Göttingen: V&R unipress, 2013. 274 str. ISBN: 97t8-3-8470-0126-0.

Monografija Jakoba Deibla OSB je obsežen »poskus, kako stopiti v pogo-

vor z Vattimovim mišljenjem iz teološke perspektive« (str. 258). Italijanski filozof Gianni Vattimo velja za enega glavnih predstavnikov postmoderne mišljenja oziroma njegove italijanske različice, ki jo poznamo pod imenom »šibka misel« (*pensiero debole*). Po objavi svoje knjige leta 1996 z naslovom *Credere di credere* (slovenski prevod: *Mislím, da*

verujem) je s tezo o notranji povezavi med postmoderno filozofsko hermenevtiko in krščanstvom vzbudil veliko zanimanje. Ta pogled je poglobil v drugi knjigi o krščanstvu (*Dopo la cristianità: Per un cristianesimo non religioso*, 2002) in sprožil recepcijo tudi v teoloških krogih, zlasti v italijanskem (Dotolo) in v angleškem (Guarino) govornem prostoru. Knjiga Jakoba Deibla pomeni prvo obsežno obravnavo Vattima, ki jo najdemo v krščanski teologiji, v nemškem govornem prostoru.

Vzpostaviti filozofsko-teološki pogovor z Vattimom nikakor ni lahko. Vattimo sam je namreč v nenehnem dialogu z najrazličnejšimi misleci in zato velja na začetku pohvaliti avtorja te knjige, da izkazuje zelo široko poznavanje tako filozofije kakor teologije. Knjigo je razdelil v dva dela. Prvi del se sprašuje o vračanju religije v sodobnem času; to je tudi za Vattima središčni motiv razmišljanja. Drugi del pa misel razvije dalje in preuči, kakšna religija se vrača oziroma kakšno je Vattimovo razumevanje religije. Značilna za to razumevanje sta po Deiblu prav razsežnost *vračanja* (religija kot vračanje; 14) in novi pomen časa in zgodovinskosti. Deibl je naklonjen Vattimu tudi tam, kjer njegova misel odstopa od prevladujočih krščanskih pogledov. Tako poskuša pokazati, da krščanska usmerjenost h koncu oziroma polnosti časa ni v nasprotju z Vattimom, ki zavrača vsak metafizičen *telos*. Apokalipsa tudi v krščanskem smislu ne pomeni konca, temveč »razodetje« novih možnosti. Podobno prizanesljiv je Deibl glede Vattimove kenotične interpretacije krščanstva in glede pozitivnega ovrednotenja sekularizacije. Vattimo vidi v ponižnem sestopu Boga v svet (*kenoza*) univerzalno načelo »šibitve«,

ki zadeva tudi krščansko vero samo. To ni več močna vera v metafizične in dogemske resnice, temveč šibka vera, ki je odprta za raznolikost interpretacij in zato tudi za dialog z drugače verujočimi in z drugače mislečimi. Deibl (155–186) zagovarja Vattima pred kritiko, ki mu jo je namenila teološka recepcija (tudi pisec te ocene), in se zavzema za pozitivno sprejetje Vattimovih tez v krščanstvu.

V drugem delu, ki se opira predvsem na Vattimov programatični zgodnji tekst *Sled sledi*, sooči Deibl Vattimovo pojmovanje religije z različnimi pozicijami in avtorji: marksizem, Nietzsche, Heidegger, psihoanaliza, Levinas in Derrida. Pohvalo si zasluži analiza odnosa med Vattimom in Heglom, ki razkrije podobnosti med idejo šibitve in Heglovo dialektike. Pri tem se jasneje izriše Vattimovo razumevanje vračanja (religije). Nič se ne more vrniti, kar bi bilo zunaj zgodovine (oziroma zunaj živete narativnosti). Vračanje pomeni iskanje novega odgovora na tisto, kar do nas prihaja kot klic in kot nagovor zgodovinskega izročila. Krščanstvo se dogaja kot sporočilo učlovečenja, sporočilo, ki »spreminja naš pogled na zgodovino« (254) in nas vodi k temu, da smisla ne bi več iskali »zunaj zgodovine /.../, temveč v zgodovini« (255).

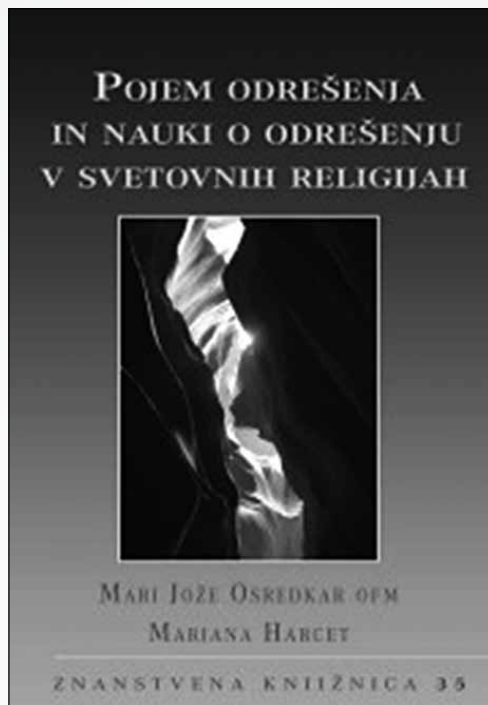
Šele ob sklepu knjige Deibl predstavi kritične točke in celo tukaj se hoče »vprašati z Vattimom samim« (257). V ospredju stoji problem interpretacije oziroma hermenevtičnih predpostavk Vattimove filozofije. Deibl se zaveda, da odsotnost vsakega »močnega« referenta (ali temelja) omaje pojem interpretacije kot takšne (vsaka interpretacija zadeva zgolj druge interpretacije). Toda kljub vsemu pritrjuje Vattimu in izključuje

možnost vrnitve k močnemu mišljenju. Po Deiblu je treba sprejeti postmoderno šibkost in se zato zavzemati za potrpežljivo delo »posredovanja« (tudi v heglowskem smislu) »med bibličnim izvorom in današnjim časom postmoderne« (263). Zdi se, da ob takšnem sklepu Vattimu ni bilo težko napisati prijazne spremne besede, s katero se začne knjiga. Če se je Vattimo prevečkrat čutil nerazumljenega pri krščanskih komentatorjih, ima zdaj obilo razlogov za zadovoljstvo.

Čeprav je treba Deiblovi knjigi priznati nesporne kvalitete, pa bi bilo zaželeno, da bi med prikaz kritikov Vattimove misli vključil še kanadskega avtorja Jea-

na Grondina, ki analizira problem Vattimove enostranske interpretacije hermenevtike. Vattimo zagovarja nihilistično razlago hermenevtike, ki pa ni edina možna. Grondin prepričljivo pokaže, da njun skupni učitelj Gadamer ohranja posluš za »smisel stvari« oziroma da lahko hermenevtiko interpretiramo ne v nasprotju, temveč v sožitju z metafiziko. Takšna filozofska izhodišča so veliko bližja krščanstvu, ki v Vattimovi nihilistični interpretaciji tvega, da spričo »izpraznitve« (gr. *kenosis*) na koncu od nje ne ostane nič drugega kakor navdihujoča in spodbudna zgodba.

Branko Klun



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**

Mednarodna znanstvena konferenca Resnica in sočutje (Truth and Compassion)

Celje, Dom sv. Jožefa, 5. –7. november 2015

1. 1. Predavatelji in njihov pristop k tematiki

Konferenca je tri dni potekala v Domu sv. – Jožefa v Celju. Program je obsegal dvajset prispevkov referentov iz petih držav: poleg Slovenije so bile to še Madžarska, Poljska, Rusija in Romunija. Predavatelji gojijo različne pristope, saj prihajajo iz različnih okolij in strok. Med njimi so teologi, religiologi, filozofi, (duhovni) zgodovinarji, (socialni) psihologi in psihoterapevti ter pedagogi. Kar je udeležencem skupno, je neka določena krščanska ali personalistična usmerjenost pri obravnavi in v predlogih reševanja problemov resnice in sočutja, pa tudi njihov srednjeevropski izvor in mentaliteta igrata pomembno vlogo. Tematike smo se na simpoziju potemtakem lotili zelo celostno in interdisciplinarno, saj govorimo o zelo kompleksnem in občutljivem predmetu raziskovanja, ki ga po našem mnenju drugače tudi ni mogoče ustrezno obravnavati.

2. Zakaj ta tema?

Zakaj tema: resnica in sočutje? Vsekakor smo izhajali iz resnice, da nas bo resnica osvobodila (Jn 8,32). Obe temi sta bržkone povezani, saj verjamemo, da brez sočutja ni možno priti do bivanjsko pomembnih resnic, pod drugi strani pa prikritost resnice in prevara pogosto ovirata in onemogočata sočutje. O tem priča slovenska ne tako davna zgodovina, pa tudi širša sedanost, ko se – na primer v srečanju z begunci – sprašujemo o tem, kaj je prava resnica o teh beguncih, in to hočeš ali nočeš vpliva tudi na našo sočutnost do njih.

3. Tematski sklopi programa

3.1 Komunizem in totalitarizem

Kar nekaj prispevkov obsega sklop, ki je bil posvečen vprašanju resnice in sočutja v kontekstu komunizma in komunističnega nasilja, pa tudi drugih totalitarizmov. Tako se je Jože Dežman posvetil tabuiziranosti komunističnega terorja in pobojev v Sloveniji, to pa je pomenilo prikrivanje resnice o njegovih žrtvah in onemogoča-

nje sočutja z njimi. Vendar je resnica kljub temu preživela in vedno bolj prihaja na dan. Tomaž Erzar se je ukvarjal z vprašanjem, kako pomagati žrtvam omenjenega nasilja (v Sloveniji). Pri tem se je osredotočil na dve vprašanji: kako jim pomagati, da bi bili sposobni sočutja do samih sebe, in kako jim pomagati, da bi odpustili tistim, ki so jih prizadeli. Erzar je opozoril, da ima orisana problematika več plati in razsežnosti. Opozoril je na pomen tega, da žrtve prodrejo do svojega notranjega (duhovnega) jedra za doseg omenjenih ciljev, in na nevarnost zavesti, da sem žrtev. Sklenil je z ugotovitvijo, da si ljudje ne želijo samo pravičnosti, ampak tudi spravo in da je odpuščanje možno samo v smeri od gospodarja k služabniku in ne narobe, to pa pomeni, da je odpustiti možno samo, če se ne bojiš več tistega, ki te je prizadel. Stanko Gerjolj je začel z ugotovitvijo, da v nekaterih primerih vsakdanje življenje ostane »pekel« in da je včasih izhod iz takšne situacije možen samo po poti empatije. Predložil je poročilo in analizo konkretnega zgleda iz svoje lastne terapevtske prakse. Obravnaval je moškega iz neke avstrijske vasi, ki ni mogel govoriti, čeprav je včasih normalno govoril. Poleg tega je v sanjah govoril v tujem jeziku. Na Gerjolja se je po pomoč obrnila sestra omenjenega moža. Postopoma je profesorju Gerjolju z rahločutnim in empatičnim pristopom uspelo vzpostaviti komunikacijo z moškim, ne da bi govorila. Ta moški, ki se je pridružil nacistom, mu je priznal, da je ubil več ljudi, tudi otroka. Čeprav je samo izpolnjeval ukaze, se je počutil krivega. Po odvezi se je razjokal in čez čas je prišel po obhajilo. Pozneje je začel tudi malce govoriti. Umril je pomirjen. Profesor Gerjolj je na koncu dejal, da vprašanje vere še vedno obstaja odprto. Ta moški je bil namreč veren, sam pa ni povsem prepričan, ali bi lahko s podobnim pristopom pomagal neverni osebi. Gábor Kovács z Madžarskega je predstavil komunizem kot psevdo- ali lažno religijo, ki je (predvsem na začetku) izrabljala sočutje, končala pa, kakor je znano, v totalitarizmu. Na konkretnem zgledu madžarskega marksista Györgya Lukácsa je osvetlil psihološki vidik komunističnega vernika. Komunistična ideologija je od svojega vernika zahtevala popolno intelektualno-moralno spreobrnjenje in Lukacs je samo v nekaj mesecih šel skozi proces takšnega popolnega spreobrnjenja: od stališča, da je nemogoče sprejeti boljševizem, ker poskuša doseči resnico po poti laži, do stališča, ki sprejema greh kot sredstvo za doseg ciljev in ki je podlaga nemoralnosti, neodgovornosti, krutosti in zločinskosti, tako značilnih za komunistično gibanje in za njegove intelektualce. Lukacs je bil po vojni marginaliziran, toda kljub temu je do smrti ostal vernik komunizma. Robert Petkovšek je najprej predstavil Girardovo razlago nasilja. Nato je pojasnil razliko med tremi vrstami nasilja: med prvotnim, institucionalnim in apokaliptičnim ali demonskim nasiljem, ki je skrajna oblika nasilja. Ugotovil je, da danes obstaja nevarnost apokaliptičnega nasilja, ki ubija človečnost v ljudeh. Nato se je posvetil ideologijam. Mit je, po Girardu, skozi vso zgodovino imel vlogo opravičevanja nasilja nad grešnimi kozli. To vlogo so prevzele moderne ideologije. Nacizem in komunizem sta »uročila« nekatere največje ume 20. stoletja. Mnogi od njih se niso nikoli pokesali in urok začaranih s komunizmom je trajal še po padcu komunizma. Kako je to mogoče? Petkovšek je v tem kontekstu opozoril na Besançonovo ugotovitev, da je največja težava s komunizmom to, da je perverzija ideje dobrega. Sklenil je z ugotovitvijo, da je edini

nasprotnik nasilja resnica, zato nasilje napada resnico. Nasilje prinaša uničenje, resnica pa obsega vključevanje in ljubezen. Tako je pot do resnice spoštovanje dostojanstva vsakega človeka.

V sklop prispevkov, ki so bolj neposredno povezani s totalitarizmom, lahko uvrstimo še referata Simona Malmenvalla in Vojka Strahovnika. Malmenvall je kritično ocenil poglede ruskega pravoslavnega teologa Georgesa Florovskega, ki je ugotavljal, da je zavrnitev pravoslavja tlakovala pot boljševistični revoluciji. Vendar pa ni govoril samo o tem. Predstavil je tudi kritiko Florovskega glede filozofa Solovjeva. Jedro te kritike je dajanje prednosti pričevalski usmerjenosti pred filozofsko v smislu izdelovanja in forsiranja svoje lastne misli. Strahovnika je motivirala za pripravo prispevka razprava v Sloveniji o tem, ali naj zgodovino prepustimo strokovnjakom ali naj dopustimo revizijo zgodovinopisja itd. Zanimal ga je pomen zgodovinske resnice za integriteto skupnosti in pomen obojega za spravo. V prvem delu prispevka, ki je bil bolj epistemološke narave, je analiziral vertikalno strukturo zgodovinskega znanja in njegove/njene podstrukture. Zagovarjal je dokaj holističen in pripoveden pogled na naravo zgodovinske vednosti in resnice. Nosilec resničnostne vrednosti zgodovinske resnice je lahko samo ta ali ona celotna pripoved. Ugotovil je, da ni meril za resničnost delov zgodovinske pripovedi, ampak samo zanj kot celoto in da je govorjenje o ovržbi zgodovinskih pogledov zavajajoče. V drugem, etičnem delu je povedal, da je za spravo pomembno slišati zgodbe žrtev in priznanje svobodnih in enakih posameznikov. Zgodovinske resnice nikoli ne moremo zreducirati na njeno instrumentalno vrednost. Izpostavil je pomen resnice in resnicoljubnosti za integriteto skupnosti. Uničenje ali potvorjenje zgodovine neke določene skupine ljudi je zločin nad njimi, ki najeda integriteto neke skupnosti, prav ta integriteta pa je pogoj za uresničenje pravih procesov na skupnostni ravni.

3.2 Sekularizacija in krivda, strpnost in večkulturnost

Zelo zanimivo je bilo predavanje Tadeja Strehovca, ki se je ukvarjal z odnosom med sekularizacijo in občutkom krivde. Po eni strani je razlagal, da je sekularizacija eden od virov občutka krivde v postmoderni, po drugi strani pa je predstavil krivdo kot enega od motorjev sekularizacije. Ne glede na to, da je ostalo vprašanje, kaj je bilo prej, kokoš ali jajce, malce nedorečeno, je njegovo predavanje ponudilo kopico zanimivih uvidov in povezav (npr. o nastopu novih načinov življenja, ki so v nasprotju s krščansko tradicijo, o demokratizaciji in »liberalizaciji« na eni strani in o porajanju občutka krivde na drugi). Strehovec je končal z ugotovitvijo, da je uveljavljanje (govorice) sočutja in odpuščanja pomemben korak k temu, da se znebimo občutka krivde. Béla Mester iz Madžarske se je poglobil v potrebo po novem pojmu strpnosti v sodobnem političnem kontekstu. Ta strpnost bi morala zaščititi oziroma ohraniti vlogo individualne izbire. Opozoril je na nevarno nostalgijo po predmoderni homogeni skupnosti, ko so bile stvari jasne in enopomenske. Takšno predmoderno skupnost je označil kot utvaro. V tem kontekstu je odgovoril tudi na vprašanje o upravičenosti kršitve svobode govora. To kršitev je zavrnil kot napačno sočutje. Ruski socialni psiholog Mark Kleyman, ki se ukvarja s pro-

blematiko večkulturnosti v sodobnih urbanih okoljih, je zavrnil stališče vseizenačujočega multikulturalizma (vse kulture so enakovredne) kot (očitno) napačno in nevarno. Namesto tega je na podlagi solidarnega personalizma, ki ga je povezal z mislijo Leva Tolstoja in Alberta Schweitzerja, poudaril pomen zagovarjanja človekovega dostojanstva, ki je lahko podlaga za gojenje pravilne strpnosti.

3.3 Od umetnosti življenja do fenomenologije ljubezni, milosti in pomena vere za življenje v resnici

Tretji sklop sestavljajo prispevki, ki niso bili (primarno) družbeno-socialno usmerjeni, ampak segajo bolj na področje umetnosti življenja, antropologije, filozofske etike in metafizike. Roman Globokar je osvetlil tematiko življenjskih odločitev in se pri tem opiral na teorijo Klausa Demmerja (1931–2014), enega vodilnih katoliških moralnih teologov po drugem vatikanskem koncilu. S tega vidika se je med drugim ukvarjal tudi z zakonsko zvezo in s celibatom in ugotovil, da je raven nepreklicnosti pri obeh enaka. Nik Šetina je na podlagi pojasnitve, da je človek simbolno bitje, in na podlagi simbolne narave človeških odnosov dokazoval, kako sočutje ustvarja drugačne in nove perspektive in je (zato) občutje, ki vodi do resnice. Mateja Pevec Rozman je razmišljala o resnici in sočutju na podlagi Levina-sovega dela *Čas in drugi*. Branko Klun je predstavil Marionov pogled na ljubezen in resničnost v knjigi *Erotični fenomen*. V tem okviru se je ukvarjal s kontekstom Marionove filozofije, z danostjo in darom, z erotično redukcijo, z odnosom med erotičnim fenomenom in vprašanjem resnice. Poudaril je, da po Marionu ni analogije ljubezni, ampak je samo ena logika ljubezni. Ljubezen je možnost, da se približamo Bogu. V ljubezni ni ločenosti med nami in Bogom. Tudi Bog ljubi tako kakor mi, ampak na neskončno boljši način. Marionov projekt je primerjal z Descartesovim. Marionov projekt je fenomenologija ljubezni. Descartesovo metafizično meditacijo zamenja pri Marionu erotična. Metodološka posledica je, da resnica ni primarno povezana z bivajočim, ampak temelji na ljubezni oziroma je modalnost ljubezni. Klun je zanimivo in poslušalcu prijazno predstavil vsebino šestih Marionovih meditacij iz omenjene knjige. Ukvarjajo se (med drugim) z radikalno redukcijo, z ljubečim in z njegovo prednostjo, s trditvijo, da je temeljni fenomen ljubezni prisega (»Tukaj sem za tebe«), z erotizacijo mesa, z laganjem in resničnostjo (v smislu, ki vključuje pristnost in verodostojnost) in s tretjo »stranko« v ljubezni.

Kljub poudarjanju pomena resnice in sočutja pa so nekateri referenti opozorili tudi na nevarnosti, ki jih v sebi skriva (nepravilno) prizadevanje za oboje. Mednje sodi poljski duhovnik Marcin Godawa s papeške univerze v Krakovu, ki je opozoril na past sočutja, ko pri nekem problemu samo vztrajamo, ne da bi ga dejavno reševali. Tako je danes sočutje politično korektno, vendar ne vsebuje resničnega namena, najti rešitev za tiste, s katerimi sočustvujemo. Ta past sočutja je posledica ločitve empatije od celo (s)tne resnice o človeku. V tem kontekstu je Godawa spregovoril o božji milosti. Predstavil je osvobajajočo vlogo milosti. Milost je dar Duha. Opozoril je na misel papeža Janeza Pavla II., ki je dejal, da milost govori po-

samezni osebi sami. Poudaril je nežnost de ja Duha, ki prihaja z nežnostjo resnice, prihaja lahko kot zaščitnik. Duh pride z resnico in (lahko) pomaga človeku, človeka zgane in mu pokaže izhod iz vsake situacije.

Pomen resnične vere in religije (in pogubnost lažnih religij oziroma malikovanja) za oblikovanje sočutnih in resnicoljubnih osebnosti je nedvomno izredno pomemben. K odgovoru na to vprašanje je tako ali drugače prispeval svoj kamenček skorajda vsak prispevek. To velja tudi za avtorja teh vrstic, Bojana Žalca. V svojem prispevku se je ukvarjal z naravo, s temelji, z elementi in z dejavniki hinavščine in njene alternative, življenja v resnici. V tem kontekstu je posebno pozornost namenil nasilju in njegovima ključnima dejavnikoma: neodzivanju na božji klic in zavračanje duhovne rasti (ki vključuje trpljenje). Pojasnil je odločilno vlogo (samo) malikovanja v omenjenem napačnem zadržanju in ugotovil, da je v tem pogledu (samo)malikovanje temelj nasilja (ljudje so iznašli razne ideologije, da bi to prikri-li). Kot takšno malikovanje ne pomeni samo neresnice v odnosu do Boga, ampak zaradi nasilnega zadržanja, ki iz njega raste, uničuje vse glavne temelje življenja v resnici na splošno (zavzemanje različnih perspektiv, dvojno gibanje od perspektive drugega nazaj k svojemu gledišču, ljubeče iskanje resnice, zavest o svoji lastni nepopolnosti in presežni naravi vsakega človeka in sveta, ponižnost ...). Edino za-res učinkovito »zdravilo« za (samo)malikovanje in edina njegova alternativa je samo resnična, pristna vernost.

4. Sklep

Kot že omenjeno, je oblika personalisitčnega zadržanja, ki poudarja pomen spoštovanja dostojanstva vsakega človeka, nezlorabljanja konkretnih oseb in odločilni pomen medosebnih odnosov, tista rdeča nit ali podlaga, ki se vleče – bolj ali manj izrecno – skozi vse prispevke. Prispevki so bili organizirani v smiselne tematske sklope (po tri) in po vsakem je potekala živahna in zanimiva razprava, ki je razkrila marsikaj, česar – tudi zaradi časovne omejenosti – referentom ni uspelo povedati v samem prispevku. Na trenutke je bila debata tudi polemična, a vseskozi v duhu vzajemnega spoštovanja in dobronamerna, zato tudi plodna. Prijetno druženje in atmosfera med udeleženci sta prežemala celotno konferenco, k tem pa je še prispeval prijazen odnos naših gostiteljev v Domu sv. Jožefa. Letos bo pri nemški založbi Lit Verlag izšla knjiga v angleščini, v kateri bodo objavljeni izbrani dopolnjeni prispevki s konference.

Bojan Žalec



Maksimilijan Matjaž
Eksegeza evangelijev
»Kaj pa vi pravite, kdo sem?«

Temeljna naloga eksegeze je razlaga besedil. Razlaga ali interpretacija Svetega pisma pa mora biti vedno naravnana na celovit teološki pogled. Samo eksegeza, ki izhaja iz dejstva učlovečenja, prerašča razkol med človeškim in božanskim, med znanstveno raziskavo in gledanjem vere, med dobesednim in duhovnim pomenom Svetega pisma. Eksegeza mora ostajati v »popolnem soglasju s skrivnostjo učlovečenja, skrivnostjo združenja božanskega in človeškega v popolnoma določenem zgodovinskem bivanju« (CD 87,10).

Pričujoči priročnik pomaga začetniku, da vstopi v metodologijo eksegeze kot znanosti, koristil pa bo tudi strokovnjaku, da bo razširil domet svojega delovanja na tem področju.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2015. 286 str. ISBN 978-961-6844-39-0. 12 €.

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

Nove doktorice in nova doktorja znanosti

Lidija Hamler

Etična merila medgeneracijskega dialoga v vzgojno-izobraževalnem procesu: dijaški domovi v srednjeevropskem prostoru in njihova prihodnost. Doktorska disertacija. Mentor Janez Štuhec. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2015. X, 317, VII str.

Lidija Hamler je za svoj raziskovalni predmet izbrala vprašanje etičnosti v vzgojno-izobraževalnem procesu, s posebnim ozirom in omejitvijo na dijaške domove in z vidika medgeneracijskosti. Sam predmet izbire vključuje dejstvo interdisciplinarnosti, pri tem sta v ospredju vidika etičnosti in pedagogike. Ni pa mogoče brez vključevanja antropoloških in filozofskih ter socioloških spoznanj.

V naslovu je prepoznavna novost in posebnost tega dela, ki ga avtorica vidi v medgeneracijskosti kot tistem vidiku, znotraj katerega bi lahko iskali odgovor na formativne probleme mladih in tudi na eno od pomembnih vprašanj v sodobni družbi, ki se stara. Še posebno v urbanih okoljih so medgeneracijske relacije omejene, čeprav so izjemno pomembne za psihično in socialno zdravje ljudi vseh generacij.

Predmet raziskave se omejuje na dijaške domove kot specifično okolje, v katerem so večinoma mladi v enem od občutljivejših obdobjih življenja, ko oblikujejo svojo osebnost. To je tudi življenjsko obdobje, v katerem se pri mladostniku posebej razvija socialna kompetenca.

Disertacija tako izhaja najprej iz kritične analize stanja, v katerem živijo mladi danes, in iz razmišljanja, s katerimi problemi se srečujejo pri oblikovanju svoje osebnosti. Pri tem avtorica poizkuša kritično odgovoriti na vprašanje, kako na to situacijo odgovarjajo institucije, kakor so dijaški domovi. V prvem poglavju smo priča kritični analizi položaja mladih in vloge dijaških domov. Za doseganje tega cilja je bila uporabljena kritično-analitična in deskriptivna metoda. Ob tem bi si lahko zastavili vprašanje, zakaj ta analiza ni podkrepljena s kako posebno in dodatno raziskavo. Odgovor je preprost. Domače in tuje raziskave o položaju mladih se v temeljnih spoznanjih, ki so relevantna za etično integracijo, bistveno ne razlikujejo. Poleg tega je filozofska ali tudi filozofsko-pedagoška analiza stanja pri številnih tujih avtorjih dovolj sinhrona, da se pri analizi lahko opremo na spoznanja, ki so dovolj relevantna. Ob tem pa seveda velja dodati, da je avtorica med priprave doktorske teze vsak dan delala in živela v živem laboratoriju, ki je dijaški dom. Tako je svoja teoretična spoznanja in dognanja lahko sproti preverjala na najboljši možni eksperimentalni način.

V drugem delu svoje teze se je osredotočila na štiri pedagoške koncepte, ki so nastali in so živi v srednjeevropskem prostoru, v katerega umeščamo tudi Slovenijo. Za pripravo tega dela naloge sta bila pomembna njeno življenje in študij v tujini. To še posebno velja za marchtalerski pedagoški načrt in za reformni pedagoški pogled Kurta Hahna, ki ga uresničuje kolidž Salem. Z drugim poglavjem je tako analiza stanja

kot kritična ocena pedagoškega procesa v slovenskih dijaških domovih postavljena v mednarodni kontekst. V mednarodnem okolju je bilo treba narediti izbiro, ki rezultira v dveh tipično katoliških konceptih in v dveh laičnih. Mednarodna primerjava omogoča dodatno kritično analizo položaja mladih v našem domačem okolju, s posebnim oziranjem na dijaške domove.

Tretji del naloge ima za ambicijo, da v sintetični obliki predstavi novi model pedagoškega koncepta, ki naj bi ustrezal položaju mladih in njihovim potrebam v slovenskem prostoru; to je vsekakor najzahtevnejši del disertacije. Ker govorimo o etičnih merilih medgeneracijskega koncepta in o izpeljavi teh meril iz nekih določenih predpostavk v domačem slovenskem pedagoškem okolju, ki so ga usmerjale tako imenovane bele knjige, se je avtorica odločila za osrednji pojem moderne in postmoderne etične utemeljitve, to je avtonomija. Odločitev za ta izbor ima seveda racionalne razloge, saj avtonomija pomeni »samemu sebi zakon«. Torej je to tista etična paradigma, ki jo mladi človek najbolj ljubosumno varuje. Poleg tega je to pojem, ki ga uvaja – če smemo reči – uradna pedagoška doktrina za slovenske vzgojno-izobraževalne ustanove, tako bela knjiga kakor zakonodaja. Ker govorimo o dijaških domovih v srednjeevropskem in našem prostoru, je opiranje na pojem avtonomija več kakor smiselno. Hkrati pa tudi hermenevtika tega pojma jasno pokaže, kako je slovenska vzgojno-izobraževalna doktrina, ki prevladuje v šolstvu, s tem pa tudi v dijaškem domu, redukcionistična predvsem na dveh področjih; avtorica ju izpostavi v svojih izhodiščnih hipotezah. To je odsotnost pozornosti za razvoj socialnih in religijskih kompetenc pri oblikovanju celostne osebnosti mladega človeka.

V drugi polovici tretjega dela avtorica razvije praktično-aplikativne vidike, ki rezultirajo predvsem v dve smeri: v integracijo prostovoljstva v vzgojno-izobraževalnem procesu kot metode za razvoj socialnih kompetenc in v integracijo religiozne dimenzije s spoštovanjem subjektive avtonomije. Obe intenci, ki sta prepoznani kot deficitarni, je mogoče regenerirati v medgeneracijskem dialogu, katerega izhodiščna paradigma je relacijska avtonomija. Ta avtonomija pozna konkretizacijo v treh ključnih subjektih vsake vzgoje in izobraževanja: mladostnik, starši in vzgojitelj. Tej trojici pa je treba dodati še četrti subjekt, to je okolje, in njegove protagoniste, predvsem tako imenovano četrto generacijo. Naloga jasno pokaže na dejstvo, da v slovenskem prostoru skorajda ni resnih teoretičnih refleksij vzgojno-izobraževalnih procesov v dijaških domovih. To področje se razume kot nekakšen stranski rokav šolstvu. S tem delom se tovrstna vrzel zapolnjuje in postavlja izziv za refleksijo na tem področju.

Drugi pomembni prispevek naloge vidim v dejstvu, da znotraj katoliških vzgojno-izobraževalnih praks, tudi tistih, ki izhajajo iz karizme, kakršna se je uveljavila skozi daljše časovno obdobje, nimamo teoretično izdelane pedagoške doktrine, da bi jo lahko sedanjim in prihodnjim klientom predstavili kot vzgojno-izobraževalni model, z jasno vizijo in tudi z utemeljenimi pravili.

Tretji pomembni vidik naloge in njene novosti ter prispevka v domačem slovenskem prostoru pa vidim v razvoju pojma relacijske avtonomije, ki rezultira v medgeneracijskem modelu vzgoje in izobraževanja; menimo, da ima to prihodnost in da to odpira vrata nadaljnjemu razvoju raziskovanja in tudi ustrezni integraciji v praktično vzgojno-izobraževalno delo.

Ivan Janez Štuhec

Brigita Korošec

Potreba odraslih po religioznem izobraževanju v pluralni družbi na primeru Nadškofije Maribor. Doktorska disertacija. Mentor Janez Vodičar. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2015. X, 289, XV str.

Brigita Korošec, ki je končala univerzitetni teološki študij na oddelku Teološke fakultete Univerze v Ljubljani v Mariboru, se je ob vpisu na doktorski študij odločila raziskovati širša ozadja verskega izobraževanja odraslih, s poudarkom na razumevanju motivacije za to. Junija 2013 je oddala dispozicijo, v kateri je zastavila temeljne poteze raziskovanja v svoji doktorski nalogi. Pod naslovom Potreba odraslih po religioznem izobraževanju v pluralni družbi na primeru Nadškofije Maribor je dokončno oblikovala polje raziskovanja: želela je združiti teoretični vidik in praktično razsežnost andragoškega dela na religioznem področju; to ji je v tezi tudi uspelo. Dela se je lotila tako s teoretičnega kakor s praktičnega raziskovalnega vidika. Doktorska naloga prinaša prvi obširnejši in raziskovalno oblikovani pregled razvoja in dela bibličnih skupin pri nas v zadnjih desetletjih. Prav tako je vsaj delno predstavljen začetek te pastoralno-izobraževalne dejavnosti pri nas.

V prvem poglavju predstavi avtorica teoretični pregled raznih teorij, ki govorijo o potrebah odraslih po religioznem izobraževanju v pluralni družbi. Izhaja iz teološkega izhodišča, da potrebo odraslih po religioznem izobraževanju predpostavlja na podlagi razodetja drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor. Pri tem opiše, kako odrasli skušajo zadovoljiti potrebo po religioznem izobraževanju z različnimi oblikami. Predstavi razne teorije o zadovoljitvi naših potreb, osredotoči pa se predvsem na tiste, ki govorijo o tem, kako lahko zadovoljimo naše duhovne potrebe. Med duhovne potrebe sodi samoodločenost po Deciju in Ryanu, ki prikažeta našo motivacijo v povezavi s potrebo po kompetentnosti, po avtonomnosti in po povezanosti. Z Glasserjevo teorijo izbire poveže avtorica teorijo E. Fromma z ozadjem želje o samouresničitvi, tudi v zvezi s teorijo potreb po Maslowu. Potreba po izobraževanju vključuje temeljno potrebo po odnosu, kakor je še posebno vredno omeniti pri razumevanju udeležencev bibličnih skupin; to poveže z relacijsko paradigmo. Ker govorimo o religioznem izobraževanju, opredeli religiozno izkustvo in ga umesti v kontekst izobraževanja. Pri tem si pomaga z Winnicottom, z Meisnerjem in z Mitchellom. Kljub obširnemu teoretskemu ozadju je končna ugotovitev, da je pri tej potrebi odraslih pomemben temeljni preplet raznih potreb, ki odsevajo v odločitvi posameznika za sodelovanje pri biblični skupini.

V drugem poglavju se nadaljuje antropološko-psihološko utemeljevanje potreb po religijskem izobraževanju. To umesti avtorica v teorijo psihosocialnega razvoja pri Eriksonu in jo poveže s pojmovanjem stopenj verovanja in s tem tudi rasti v veri pri Fowlerju. Spoznanje o motivacijski teoriji, ki ga je predložil Frankl z utemeljitvijo človekove rasti v iskanju volje do smisla in nadsmisla, na novo umesti tudi Maslowa in njegovo razumevanje osebne rasti. Jungova analitična psihologija ponudi analitično razumevanje religiozne potrebe, ko Tillichovo pojmovanje

vere kot popolne predaje posameznikovega življenja Bogu poveže antropološko-psihološke razsežnosti pri osebni rasti v veri s teološkimi, to pa omogoči nadaljnje katehetsko-pastoralno raziskovanje zastavljene teme.

Tillichova teološka antropologija v tretjem poglavju vodi k raziskovanju širšega verskega doživljanja človeka s prepričanjem, da se notranja motivacija odraslega človeka po religioznem izobraževanju kaže v odločitvi za osebno hojo za Kristusom. Kljub tej milostni poklicanosti, ki jo opredeli kot notranjo motivacijo za rast v veri, pa je lahko navzoča tudi zunanja motivacija, ko govorimo o konkretni biblični skupini.

V četrtem poglavju je raziskovanje usmerjeno na cerkvene dokumente, ki govorijo o katehezi odraslih. Avtorico zanimajo dokumenti, ki dajejo smernice za religiozno izobraževanje odraslih, kakor so: Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem, Katekizem katoliške Cerkve, Splošni pravilnik za katehezo, Pridite in poglejte. Pri krovnem dokumentu Pridite in poglejte se osredotoči na iskanje navzočnosti zavedanja, da je treba računati na motivacijo za osebno versko rast, ko govorimo o pripravi izobraževanj. Prav tako sta ob preučevanju in branju dokumenta ter ob navodilih in priporočilih za pisanje pastoralnih načrtov po župnijah za katehezo živo navzoči zavest in uporaba motivacijskih orodij. Še posebej je avtorica pozorna na to, v kolikšni meri so dokumenti aktualni za sodobnega človeka, za zadovoljitev njegovih potreb po religioznem izobraževanju, pa tudi na vlogo cerkvenega učiteljstva pri samem razvoju tega izobraževanja pri nas.

Sodobni človek je danes močno vpet v proces sekularizacije. Tako v petem poglavju začne z domnevo, da kateheza odraslih tudi v sodobnem svetu že sama po sebi vpliva na potrebe odraslih po religioznem izobraževanju in jih spodbuja k notranji motivaciji za rast v veri. Ob predstavitvi samega pojma ugotavlja, da sekularizacija odraslemu človeku ne daje odgovorov na vsa zastavljena vprašanja glede temeljev njegove eksistence in smisla, zato sklepa, da je poglobljanje verskega znanja želja odraslih tudi v današnjem času, še posebno ker temu nenaklonjeno okolje že samo po sebi kliče po utrjevanju vere. Cilj tega raziskovanja ni zgolj teoretično razumevanje, ampak kako ugotoviti, v kolikšni meri ta fenomen prinaša prenavo cerkvene skupnosti in v kolikšni meri versko izobraženi laiki plodovito lahko sodelujejo v cerkvenih službah, zlasti pri katehezi. Kljub temu da je v današnji družbi sekularizacija dejavnik, ki človeka oddaljuje od motivacije za religiozno izobraževanje, je to lahko dobro izhodišče za rast občestva in posameznika v njem. Hkrati ko ugotavlja, da sekularizacija negativno vpliva na motiviranost človeka za religiozno izobraževanje, sklene, da lahko kateheza ob prebujanju notranje motivacije in z božjo milostjo in ob katehetovem zgledu odraslemu človeku pomaga pri vključevanju življenjskih izkušenj v religiozno razumevanje samega sebe.

V šestem poglavju predstavi avtorica biblične skupine, njihovo zgodovino, metodološko-didaktične pristope in njihovo pastoralno vlogo. Zanima jo postavitve bibličnih skupin v zgodovinsko-kulturne, pastoralno-teološke in bibličnostrokovne okvire. Pri metodološko-didaktičnih pristopih predloži programe in metode, ki jih uporabljamo doma in v svetu. Voditelji bibličnih skupin so tisti, ki dodatno moti-

virajo udeležence bibličnih skupin, enako tudi Slovenski katehetski urad in Slovensko biblično gibanje. Spet se kaže preplet različnih dejavnikov tako za nastanek in razvoj kakor za samo delovanje bibličnih skupin. Ugotavlja, da je veliko odvisno od voditeljev, saj ti privabijo in hkrati ohranijo člane bibličnih skupin, prav tako pa od same duhovno-teološke razsežnosti dela, ki dolgoročno daje pravo motivacijo za osebni verski razvoj odraslega. Dragocene so tudi priloge, ki vsebujejo intervjuje z začetniki bibličnih skupin pri nas, saj s praktičnega vidika kažejo na celotno prepletenost teološko-antropološkega ozadja za začetek te pastorage in kateheze za odrasle.

V naslednjem poglavju predstavi avtorica empirični del raziskave o religioznem izobraževanju v pluralni družbi v Nadškofiji Maribor. Primarni namen je: ugotoviti, ali odrasli ljudje tudi danes hočejo religiozno izobraževanje. Pri tem sledimo vprašanju, ali takšno izobraževanje upošteva dejavnosti, s katerimi se srečujejo ti ljudje v vsakdanjem življenju. Za raziskavo si je vzela tezo, da notranja motiviranost za religiozno izobraževanje, ki vodi k vključitvi v biblično skupino, obogati življenje ljudi in jim omogoči druženje z Bogom. Po raziskavi, ki je vključevala več kakor dvesto petdeset posameznikov iz različnih bibličnih skupin po nadškofiji, ugotavlja: »V bibličnih skupinah odraslih, na katere smo se osredotočili v naši raziskavi, odkrivajo smisel življenja oziroma odkrivajo smisel Boga, ko se seznanjajo z evangelijem. Pomembna se jim zdi izkušnja na njihovi poti vere, ki jim skupaj z religioznim izobraževanjem pomaga k njihovem poglabljanju v veri in osebni rasti. Začutijo potrebo po občestvu in so motivirani za aktivno delovanje v župniji in v širšem cerkvenem občestvu.« (236)

Avtorica je ob številnih teoretičnih opredelitvah motivacije, v katerih je to sorazmerno jasno predstavljeno, ugotovila, da je pri praktičnem delu s samimi skupinami to težje raziskovati in s tem tudi utemeljiti, a kljub temu lahko rečemo, da je nalogi uspelo odpreti nove možnosti iskanja pobud za katehetsko delo z odraslimi. Ob tem se je še kako pokazalo, da je dobra podkovanost v teoretičnem ozadju pedagoško-katehetskega dela dobra podlaga za razumevanje in ustvarjalno reševanje konkretnih problemov motiviranja za versko izobraževanje odraslih. Delo se odlikuje tudi s širokim izborom referenc. Zagotovo bi tematika lahko ponudila širši okvir raziskovanja kakor le Nadškofijo Maribor in bolj jasno opredelitev na področju pastoralnega dela, a je že v obstoječih mejah dovolj teološko in antropološko utemeljena, da omogoča nadaljnje raziskovanje in predvsem razvoj andrugoško-katehetskega dela.

Ana Martinjak Ratej

Totalitarizem kot skrajna oblika kršenja osnov personalistične etike. Doktorska disertacija. Mentor Bojan Žalec, somentor Janez Juhant. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2015. V, 295 str.

Disertacija je sestavljena je iz treh glavnih delov, ki jih oklepata uvod in sklep: I. Personalizem, II. Družba, politika, religija in personalizem in III. Totalitarizem in personalizem. Na koncu je sklep, nato povzetka v slovenščini in angleščini in še kar obsežen spisek uporabljene literature (12 strani, 180 enot).

Prvi del

V prvem delu se kandidatka najprej ukvarja s personalizmom kot izrazom judovsko-krščanskega izročila, nato pa predstavi delo dveh filozofskih mislecev judovskega rodu, Martina Bubra in Hannah Arendt. Še posebno Arendtova je za celotno nalogo in razmišljanje kandidatke zelo pomembna, in to iz več razlogov (na katere kandidatka tudi opozori): Hannah Arendt je prav gotovo najpomembnejše avtorsko ime za teorijo totalitarizma, po drugi strani pa v njenih delih lahko zasledimo številne in temeljne prvine personalističnega pogleda in zadržanja. Poleg tega avtorica zelo dobro pozna delo Arendtove, s katerim se je ukvarjala že v svoji diplomski nalogi, ki jo je izdelala pod mojim mentorstvom. V njej se je posvetila temeljnemu delu Arendtove, *Izvori totalitarizma*. Za nalogo je prejela študentsko Prešernovo nagrado UL.

Naslovi naslednjih glavnih razdelkov prvega poglavja disertacije so zgovorni, zato naj jih kar naštejemo: Personalizem kot veja filozofije, Personalistična etika in Temeljni poudarki in pojmi personalizma. V prvem delu kandidatka, skratka, opredeli in pojasni pojem personalizma in predstavi njegove glavne prvine, predstavnike, načela, deloma tudi razvoj, pa tudi njegovi glavni nasprotji, nihilizem in instrumentalizem. Ta predstavitev seveda ne more biti izčrpana, saj je personalizem izredno kompleksna usmeritev, enako velja tudi za njegovi nasprotji, za nihilizem in za instrumentalizem. A to je zadostna podlaga, da lahko avtorica dalje razvija nalogo v smeri svoje osrednje teze o totalitarizmu kot kršitvi personalistične etike.

Drugi del

Tudi drugi del naloge – enako kakor prvi – je le podlaga za tretji, glavni del naloge. V njem se kandidatka ukvarja s pojmi družbe, politike in religije in z njimi povezanimi temami, na primer družba in oseba, personalizem in družba, subsidiarnost, posnemanje in nasilje, oblast, nasilje in moč, demokracija in liberalizem, personalizem in politika, nedemokratski režimi, oseba in družbeni nauk Cerkve, religija in nasilje, religija in presežnost in še nekateri drugi relevantni pojmi in teme.

Tretji del

Kakor že rečeno, je vrhunec naloge tretji del, ki ima tri glavna poglavja: Opredelitev totalitarizma, Totalitarizem v odnosu do temeljnih pojmov personalizma in Totalitarizem in religija. Temeljni pojmi personalizma, ki jih omenja naslov drugega poglavja, so: odvečnost osebe; dejavnost, odnosi in govorica; resnica; družba in država; člove-

kove pravice; (personalistična) etika. V tretjem poglavju se ukvarja z naslednjimi temami: totalitarizem in odsotnost presežnosti, religiozne prvine v totalitarnih sistemih in totalitarni nauk in totalitarni sistem.

Glavni poudarek naloge in njen lastni prispevek k znanosti

Avtorica največjo pozornost in poudarek v nalogi nameni pomenu človeške osebe in njene dejavnosti, to pomeni, da posebno pozornost posveti specifično človeškim značilnostim oziroma tistemu, kar osebo dela osebo, in možnostim njenega dejanskega uresničevanja: dostojanstvu osebe, njeni presežnosti, njeni odnosnosti in pomenu govorice, dialoga, resnice in dejavnosti za osebo. Vse naštetje značilnosti in razsežnosti resnično uresničene osebe so bile v totalitarizmi odstranjene, uničene ali pa popačene.

Kandidatka v nalogi jasno dokaže, da je totalitarizem družbeni sistem, v katerem je oseba popolnoma odvečna, še več, je nezaželena, saj je oseba kot takšna (s svojo spontanostjo, nepredvidljivostjo itd.) za totalitarni sistem nevarna. Zato poskuša ta sistem osebo popolnoma nadzorovati in instrumentalizirati, to pa pravzaprav pomeni njeno uničenje. Da bi prikriji svoje nasilje, totalitarizmi uveljavljajo laž oziroma popačeno resnico, poleg tega pa po možnosti uničijo vse netotalitarne oblike družbe in države.

Kandidatka je v nalogi dokazala, da je »bistvo totalitarnih režimov /.../ uničevanje osebe preko skrajnega in sistematičnega nasilja«. S tem je že dokazala glavno tezo naloge, da je namreč totalitarizem skrajna kršitev personalistične etike, saj je konkretna oseba glavna vrednota in »skrajna« točka personalizma. Prispevek k dokazu in k osvetlitvi resničnosti te teze je tudi glavni osebni znanstveni prispevek naloge. Evidenca, ki jo kandidatka priskrbi za omenjeno tezo, je sintetične narave in jo pomeni naloga kot celota, v katero so koherentno vključeni številne oblike in vidiki personalizma in totalitarizma. Evidenca za tezo je potemtakem izrazito celostne narave. Posrečena in na koncu vendarle pregledna organizacija tako velike materije kot evidence za glavno tezo je izjemen in spoštovanja vreden dosežek. Smiselna organizacija obsežne snovi, selekcija in njena primerna ureditev in vgraditev v nalogo, ki bi bila usmerjena na glavno tezo, so bile tudi največja težava pri izdelavi naloge. Pri tem si je avtorica pomagala z nekaterimi že opravljenimi dosežki filozofske vede (tako tuje kakor domače) v pogledu opredelitve personalizma in totalitarizma ter sintetične in sistematične klasifikacije njunih elementov, pogojev ter dejavnikov. Rezultat je naloga razmeroma velikega obsega, ki pa je vendarle zelo pregledna in je v njej jasno razvidna dokazna evidenca za njeno glavno tezo. Poleg tega bralcu ponuja berljiv in strnjen pregled dobrega dela filozofskega personalizma na eni strani in teorij totalitarizma na drugi.

Relevantnost in pomen naloge

Disertacija ni relevantna oziroma pomembna samo za filozofijo in za teologijo, ampak za raziskovalce iz cele vrste različnih ved, ki se ukvarjajo s totalitarizmom ali personalizmom oziroma s fenomeni ali prvinami, ki ju zaznamujejo. Prinaša pomembno sintezo evidence v prid glavni hipotezi. Vsekakor je izviren in tehten znanstveni prispevek k osvetljevanju tematike, pomemben za nadaljnje znanstvene raziskave, za slovensko družbo na splošno, pa seveda tudi širše.

Iztok Mozetič

Katoliška Cerkev v Slovenskem poročevalcu, Ljudski pravici in Delu v letih 1953–1961. Doktorska disertacija. Mentor Metod Benedik, somentor Janez Juhant. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2015. 414 str.

Iztok Mozetič je dne 1. julija 2015 uspešno zagovarjal disertacijo, v kateri je predstavljal pisanje osrednjih slovenskih časopisov o Cerkvi, o odnosih komunistične oblasti do nje in o njeni dejavnosti v letih med 1953 in 1961. Ti dve letnici sta mejnika na področju zakonodaje o odnosu jugoslovanskih oblasti verskih skupnosti. Delo se odlikuje predvsem po zelo dobri uporabi primarnih in sekundarnih virov, v veliko korist mu je tudi bogata literatura s tega področja.

Propaganda je bila poleg represije oziroma nasilja podobno kakor v drugih totalitarnih državah pomembna za komunistično oblast v Federativni ljudski republiki Jugoslaviji in v Ljudski republiki Sloveniji, saj je prepričevala ljudi o pravilnosti svojega delovanja in o sovražnosti tistih, ki so ji nasprotovali, tudi o sovražnosti katoliške Cerkve. Časopisje je bilo podrejeno režimu, novinarji so morali poročati po njegovih navodilih, članki so bili cenzurirani. Cerkev v Sloveniji je bila še posebej obsojena leta 1946 v sodnem postopku proti škofu Rožmanu, pa tudi v številnih drugih sodnih postopkih proti duhovnikom, redovnikom in vernim laikom. Časopisi so o tem obširno poročali in to podprli z ustreznimi karikaturami.

Slovenski poročevalec in v *Ljudska pravica* sta od leta 1953 dalje pisala o Cerkvi manj grobo in napadalno kakor v obdobju po drugi svetovni vojni. Oblast je bila po sporu z Informbirojem primorana iskati pomoč na Zahodu in je bila opomnjena glede kršitev človekovih pravic, zato je bila prisiljena delati bolj taktno tudi s Cerkvijo. Morala je paziti na svoj ugled in pri tem si je pomagala tudi s pisanjem časopisov. Izpostavljeno je bilo Titovo navodilo: problem Cerkve se bo rešil, če se bo o njem čimmanj govorilo, posledica tega pa bo, da se bo tudi manj pisalo v časopisih. Drugače so bile za razumevanje odnosa oblasti do Cerkve ključne Titove misli v raznih govorih in intervjujih, ki sta jih dnevnik objavila: nestrinjanje s kardinalom Stepincem, obsodba fizičnih obračunavanj z duhovniki, nezdržljivost vernosti s pripadnostjo Zvezi komunistov, politični boj oziroma zavzemanje predvsem za mlade, poseganje Apostolskega sedeža oziroma Vatikana v notranje zadeve Jugoslavije, dokazovanje svobode vere v Jugoslaviji, finančna podpora, ki jo je oblast dajala Cerkvi. Poleg Titovih pogledov sta dnevnik objavljala tudi poglede drugih partijskih osebnosti, posebno Borisa Kraigherja, Edvarda Kardelja in Aleksandra Rankovića.

Precej sta dnevnik poročala v povezavi s pripravami in sprejetjem Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v maju 1953, kajti oblast je želela čimbolj prikazati svoje zavzemanje za reševanje vprašanja verskih skupnosti in Cerkve. Ordinariji so jasno poudarili, da ni v njihovi pristojnosti reševanje načelnih vprašanj, zaradi razmer pa so iskali stike z oblastjo za reševanje konkretnih aktualnih vprašanj; o tem pa dnevnik nista poročala, pisala sta o podpori Cirilmetodijskega društva in posameznih duhovnikov v korist zakonu in kako je bila z zakonom zaščiten svoboda vere, čeprav je bila stvarnost drugačna.

Dnevnika sta do vključno leta 1955 pisala proti nekaterim »reakcionarnim« duhovnikom, to je tistim, ki so delali proti oblasti. Teh člankov je bilo malo v primerjavi z obdobjem takoj po drugi svetovni vojni. O nezdržljivosti vernosti s članstvom v zvezi komunistov sta dnevnika pisala še posebno v povezavi s tretjim kongresom Zveze komunistov Slovenije v maju 1954.

Oblast se je trudila za diferenciacijo v Cerkvi in je zato podpirala Cirilmetodijsko društvo. Časopisno poročanje se je najbolj posvečalo občnim zborom, pa tudi drugim sestankom, tiskovnim konferencam in izjavam članov društva. Društvo je res iskalo poti, da bi ugajalo tako oblasti kakor tudi cerkvenim predstojnikom.

Po prekinitvi diplomatskih odnosov med Jugoslavijo in Apostolskim sedežem konec leta 1952 sta dnevnika še dalje pisala proti Apostolskemu sedežu in proti papežu Piju XII. Ob vprašanju svobodnega tržaškega ozemlja v oktobru 1953 se je razvil niz napadov na Apostolski sedež zaradi domnevne naveze z Italijo in z zahodnim imperializmom. Veliko je bilo poročanja o papeževi smrti oktobra 1958 in o volitvah novega papeža, s tem pa tudi upanja za oblast, da se bodo nekatere stvari spremenile v odnosu med oblastjo in Cerkvijo v Jugoslaviji.

Glede delovanja Cerkve v drugih državah povejmo, da je bilo največ poročanja o Cerkvi v Italiji, ker je imela velik vpliv na strankarsko politiko, posebno na krščansko demokratsko stranko. Drugače sta dnevnika poročala o Cerkvi drugje po svetu to, kar je ustrezalo oblasti: o duhovnikih delavcih v Franciji, o sporih Peronovega režima s Cerkvijo v Argentini, o konkordatu med Španijo in Apostolskim sedežem, o vplivanju Cerkve na politiko v posameznih državah in o nekaterih škandalih.

Po združitvi obeh dnevnikov in z nastankom novega osrednjega dnevnika *Delo* maja 1959 se uredniška politika o poročanju o Cerkvi ni spremenila. *Delo* je še dalje pisalo o Cerkvi v Sloveniji tako, kakor je naročala oblast, enako tudi o delovanju Cerkve drugje po svetu.

Z imenovanjem škofa Antona Vovka za rezidencialnega škofa ljubljanske škofije decembra 1959 je *Delo* začelo objavljati kratke novice o slovenskih ordinarijih in o njihovih obiskih v Vatikanu. Poročanje je bilo namreč prekinjeno z neuspešnimi pogovori med Cerkvijo in oblastjo pred sprejetjem Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti. V marcu 1961 je v povezavi s poročilom ZIS za leto 1960 *Delo* poročalo o pismu jugoslovanskih škofov ZIS oktobra 1960; to je bilo povod za izboljšanje odnosov med oblastjo in Cerkvijo. Tudi v *Delu* so prevladovali članki v podporo Cirilmetodijskemu društvu, posebno je odmeval obisk delegacije Cirilmetodijskega društva pri Titu konec leta 1959. Poročanje o Uredbi Izvršnega sveta Ljudske skupščine Ljudske republike Slovenije za izvrševanje Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v začetku avgusta 1961 je pomenilo korak dalje v izboljšanju odnosov med oblastjo in Cerkvijo v Ljudski republiki Sloveniji.

Avtorju je treba najprej priznati veliko prizadevnost pri zbiranju virov, ki neposredno ustvarjajo izhodišča za obravnavanje zastavljene naloge, v nadaljevanju pa res dobro uporabo teh virov in prav tako dobro povezovanje navedene literature z viri; to je končno lahko ponudilo jasno in dovolj povedno celoto. Bralcu močno olajša seznanjanje z obdelano problematiko tudi preglednost, ki odlikuje disertacijo.

Tina Rahne Mandelj

Prehod v starševstvo kot priložnost za ustvarjanje varne navezanosti v paru in v odnosu z otrokom: proces soustvarjanja ranljivosti. Doktorska disertacija. Mentor Tomaž Erzar. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2015. 437 str.

Doktorska naloga Tine Rahne Mandelj raziskuje področje odnosov v družini, točneje, obdobje mladega starševstva, za temo pa ima tako imenovani proces ranljivosti, v katerem se prebudi in preoblikuje povečana potreba po bližini in negi. Navadno se ranljivost dojema kot šibkost in ogroženost, medtem ko je v odnosih varne navezanosti ranljivost neogrožujoča in pomeni zaupanje v medsebojno oporo in pomoč.

V teoretičnem delu naloga analizira funkcioniranje para znotraj temeljnih življenjskih prehodov, kakor je vstop v starševstvo, vpliv tega obdobja na zadovoljstvo v zakonu in sposobnost medsebojne podpore pri povečanih obremenitvah. Nadalje naloga predstavi osnovne mehanizme vzajemne regulacije čutenj, prek katerih mlada starša doživljata ranjenost in ustvarjata ranljivost v sobivanju z otrokom, s samim sabo in z drugim, in medgeneracijske vzorce regulacije afekta strahu in sramu v odnosih in v sistemu.

Naloga v empiričnem delu najprej podrobno predstavi sam proces fenomenološkega raziskovanja ranljivosti, pripravo vprašalnika, izvedbo in rezultate pilotskih intervjujev in nazadnje metodologijo, analizo in interpretacijo tridesetih poglobljenih, polodprtih intervjujev. Sledi podrobna analiza čustvenih procesov mladega starševstva, nato analiza tem, iz katerih lahko razberemo ranjenost ali ranljivost za posameznika in za par, potem analiza procesov preoblikovanja iz ranjenosti v ranljivost, kakor jih doživljata mlada starša drug ob drugem in ob otroku, in nazadnje analiza razmer, ki ovirajo ali spodbujajo omenjeno preoblikovanje.

V rezultatih naloga ugotavlja: prvič, da neustreznim mehanizem regulacije strahu in sramu iz izvorne družine ovira prehod v starševstvo in zavira nujne spremembe, ki jih ta prehod zahteva. Prilagoditve na spremembe zato pogosto potekajo prek prekinitev čustvenega stika med družinskimi člani. Drugič, posledice neustrezne regulacije se kažejo kot povečana tesnoba pri posamezniku in v paru, kot slabše soočanje s stresom, kot konfliktni medgeneracijski odnosi in kot slabša uglašenosť z otrokom. In tretjič, v procesu ranljivosti lahko razločimo dve etapi:

- tako imenovana integrirana ali pretekla ranjenost;
- sočasno doživljanje ranjenosti in ranljivosti v aktualnih odnosih

Raziskovalni del naloge se konča s predstavitvijo osnovne teorije o preoblikovanju ranjenosti v ranljivost, ki se sklene z ugotovitvijo, da procesi ranjenosti in ranljivosti potekajo, se poglobljajo in se integrirajo v življenjskih cikličnih prehodov, sprememb, izgub, rojstev in odhodov. Vzajemno varni odnosi omogočajo ne samo normalizacijo človekovih univerzalnih izkušenj, ampak odpirajo polje odnosov v družini za ustrežnejšo regulacijo strahu in sramu, za večjo medsebojno povezanost, za izražanje šibkosti, za večjo pristnost in za čustveno uglašenosť.

Tomaž Erzar

Christopher James Scobie

The Body of Christ in 1 Corinthians: a Fresh Reading, Implications for Faith Communities, and an Ecumenical Dialog between Catholics and Pentacostals. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2015. 428 str.

Iz naslova in iz razčlenitve disertacije je razvidno, da se naloga Christopherja Scobieja opira na Prvo pismo Korinčanom apostola Pavla in se osredotoča na prikaz in na kritično presojo vsebinske interpretacije izraza »Kristusovo telo« (gr. *sōma tou theou*) med katoliškimi in protestantskimi teologi binkoštno provenien-ce. Doktorska disertacija v obsegu 528 strani je v skladu s tem namenom ustrezno razčlenjena. Napisana je v angleškem jeziku, na koncu pa ima tudi obsežen povzetek v slovenskem jeziku. Celotna struktura je bila navedena že v dispoziciji disertacije, ki obsega sedemnajst strani. Težišče naloge ni iskanje pomena izraza »Kristusovo telo« na podlagi literarne analize Prvega pisma Korinčanom v celotnem kontekstu pavlinskega korpusa, temveč na primerjavi katoliške in protestantske eksegeze relevantnih besedil, na umestitvi ugotovitev znotraj katoliške in binkoštno verske skupnosti in na teološkem diskurzu o možnosti dialoga med katoličani in binkoštniki o »Kristusovem telesu« v Prvem pismu Korinčanom glede Gospodove večerje. Posebna vrednost naloge je v ekumenskem teološkem diskurzu s ciljem, da se spodbudi ekumenski dialog med dvema krščanskima konfesijama.

Izhodiščna ugotovitev avtorja disertacije je, da med učenjaki ni skladnosti »v zvezi z vprašanjem tekstovne enotnosti, jasne strukture in teme« Pavlovega razumevanja izraza »Kristusovo telo«. Iz tega lahko izvajamo sklep, da natančnejša analiza tega izraza v kontekstu celotnega pavlinskega korpusa ne bi bistveno olajšala kritične presoje katoliške in protestantske interpretacije te teme in ekumenskega diskurza. Obstajajo pa še bolj temeljni razlogi za neizbežno pluralnost v interpretaciji. Primarna podlaga interpretacije ključnih teoloških pojmov, ki označujejo človekovo osebno religioznost in vključenost v versko skupnost, je antropološka. Zato se vsa interpretacija giblje v razmerju med »realistično« in »metaforično« razlago izraza »Kristusovo telo«. Sintetično gledano, je, kakor poudarja doktorand, prva značilna za katoliško, druga za protestantsko stran.

Avtor disertacije je za razlago pomena izraza »Kristusovo telo« izbral »deliberativno retorično metodologijo«. Eksistencialno gibanje med »realistično« in »metaforično« razlago v enaki meri omogoča *enotnost* kakor tudi *razlike* v pogledih. Prav ta ugotovitev je verjetno najpomembnejši znanstveni prispevek te disertacije. Ontološka oziroma antropološka podlaga žive skupnosti je razlog, da je razmerje med enotnostjo in razlikami v strokovni interpretaciji približno enako akutno na najvišji znanstveni kakor na povprečni homiletični ravni. Avtor disertacije ustrezno ugotavlja, da je na podlagi obstoječega diskurza vendarle mogoče videti možnosti za nadaljnje raziskovanje podlag za ekumenski dialog. Glede na kompleksnost tematike bi od avtorja težko pričakovali možnost shematične definicije »novosti« v njegovi raziskavi. Kritična analiza *enotnosti* in *razlik* v pogledih v medkon-

fesionalnem strokovnem diskurzu presega specifični pojem teologije s širjenjem horizontov na širšem področju religiologije. S tem pa se problematika kompleksnosti samo še povečuje. Izvirni prispevek Christopherja Scobieja k spodbujanju dialoga med katoliškim in protestantskim razumevanjem podlag avtoritete Cerkve in pomena evharistije vidim v kritični presoji temeljnih dokumentov in najbolj znanih teologov ob vprašanjih, ki zaradi presežne vsebine in glede na markantni pluralizem v teološkem svetu ne dopuščajo osebnih dokončnih sodb glede prihodnje orientacije ekumenizma.

Obseg interpretacije izraza »Kristusovo telo« med katoliškimi in protestantskimi teologi na različnih jezikovnih območjih je tako velik, da se je kandidat nujno moral omejiti na nekatere posebno znane teologe. Da je težišče na angleškem govornem območju, ima dva pomembna razloga: prvič, aktualnost ekumenskega diskurza v svetovnem angleškem prostoru; drugič, osebna jezikovna in kulturna pripadnost temu prostoru. Zaradi velike obsežnosti interpretacije ključne oznake krščanske skupnosti pri Pavlu je avtor disertacije nujno moral ravnati selektivno tudi znotraj angleškega govornega območja. Seznam bibliografije obsega tudi pomembnejše vire in literaturo v angleškem, nemškem, poljskem, francoskem in v italijanskem jeziku.

Tema disertacije zadeva širše aplikacije raziskovanja o ekumenskih vprašanjih za teološki diskurz in za skupnost v širšem obsegu. Ta študija je oris sedanje kritične perspektive in upravičuje pričakovanje, da bo raziskovanje doseglo napredek, ki bo presegel raziskovalni namen disertacije. To pomeni tlakovanje poti za prihodnje raziskovalce in razširja priložnost za vstop v akademsko razpravo.

Irena Avsenik Nabergoj

Celoletno kazalo

Bogoslovni vestnik 75 (2015)

TEMI / THEMES

- Kako antropološko pristopiti k resnici slovenskega in svetovnega holokavsta?** [2:199–296]
Searching for an Anthropological Approach regarding the Truth of Holocaust at the Slovenian and World Level
- Pogled na družino in spolnost v katoliški Cerkvi po drugem vatikanskem koncilu** [3:407–524]
View of the Family and Sexuality in the Catholic Church after the Second Vatican Council

RAZPRAVE / ARTICLES

- Autiero, Antonio** Homoseksualnost in krščanska etika: ali se miselnost spreminja? [3:505–514]
Homosexuality and Christian Ethics: Is the Attitude Changing?
- Avsenik Nabergoj, Irena** Resničnost in resnica v poetiki biblične pripovedi in v njeni interpretaciji [2:323–334]
Reality and Truth in the Poetics of Biblical Narrative and Its Interpretation
- Primerjalna presoja svetopisemskih besedil o skušnjavi in preizkušnji in metoda intertekstualnosti [3:559–568]
Comparative Scrutiny of Biblical Texts about Temptation and Trial and the Method of Intertextuality
- Bahovec, Igor** Christianity in confrontation with individualism and crisis of Western culture: person, community, dialog, reflexivity, and relationship ethics [2:335–346]
Kršćanstvo v soočenju z individualizmom in s krizo zahodne kulture: pomen osebe, skupnosti, pristnega dialoga, refleksivnosti in etike odnosov
- Bordeyne, Philippe** Upoštevanje postopnosti v moralnem življenju: od drugega vatikanskega koncila do sedanje sinode o družini [3:407–416]
Consideration of Gradualness in Moral Life: From the Second Vatican Council to the Current Synod on the Family
- Centa, Mateja** Stigmatizacija čustvenosti in strah pred sočutjem onemogoča proces sprave [2:287–296]
Stigmatization of Emotions and Fear of Compassion Preclude the Process of Reconciliation
- Debevec, Leon** Krščanska sakralna arhitektura pred cerkvenim razkolom [4:741–750]
Christian Sacral Architecture Before the East-West Schism

- Erzar, Tomaž** **Nedovoljeno, nezaželeno in nepriznано žalovanje: analiza pojava v luči slovenskih sedmih desetletij po drugi vojni** [2:275–286]
Disenfranchised, Unwanted and Unrecognized Grief: Analysis of the Phenomenon Based on Four Documentary Films about Slovenian War Children and Orphans
- Gerjolj, Stanko** **Od vzgoje za empatijo do vzgoje za resnico** [2:211–220]
From Upbringing for Empathy to Upbringing for Truth
- Globokar, Roman** **Lebensentscheidung als endgültige Bestimmung der eigenen Zukunft: zur Stellung der Lebensentscheidung in der Moralthologie Klaus Demmers** [3:447–460]
Življenjska odločitev kot dokončna določitev svoje lastne prihodnosti: o pomenu življenjske odločitve v moralni teologiji Klauša Demmerja
Life Decision as Definitive Determination of One's Own Future: On the Importance of Life Decision in the Moral Theology of Klaus Demmer
- Godawa, Marcin** **Conditioning of Intellect in Christian Contemplation in the Light of Definitions and St. Augustine's Experience** [3:525–540]
Pogojevanje uma v krščanski kontemplaciji v luči definicij in izkušnje sv. Avguščina
- Gombocz, Wolfgang L.** **Dionys vom Areopag: eine trans-philosophische Gotteslehre** [2:297–312]
Dionizij Areopagit: trans-filozofsko bogoslovje
Dionysius the (Pseudo-) Areopagite: A Transphilosophic God-Lore
- Greisch, Jean** **»Erfahrungsdefizite« und »Erlebnistrunkenboldigkeit«: der Begriff der religiösen Erfahrung als Herausforderung an die Religionsphilosophie** [1:29–50]
»Izkušnjski primanjkljaji« in »doživetvena opitost«: pojem religijske izkušnje kot izziv za filozofijo religije
»Experience Deficit« and »Life-Experience Inebriation«: a Challenge for the Philosophy of Religion
- Griessler - Pečar, Tamara** **Anton Strle na zatožni klopi** [3:569–580]
Anton Strle in the Dock
- Hančič, Damjan** **Katoliški tabor v Ljubljani v primežu revolucionarnega nasilja leta 1942** [4:649–658]
Catholic Community in Ljubljana in the Grip of Revolutionary Violence of 1942
- Juhant, Janez** **Resnica in sočutje se odpirata na bregovih večnosti** [2:199–209]
Truth and Compassion Brought to Light on the Banks of Eternity
- Juvanec, Borut** **Zvonik kot stik evangeličanske in katoliške kulture** [4:751–770]
The Bell Tower at the Intersection of Lutheran and Catholic Cultures
- Južnič, Stanislav** **Akademski predniki in starši generala jezuitov, Gabrijela Gruberja** [1:99–115]
Academic Ancestors and Parents of the General of the Jesuit Order Gabriel Gruber

- **Učitelji teologije med ljubljanskimi jezuiti 18. stoletja: ob 310-letnici ustanovitve katedre za kanonsko pravo** [4:627–648]
Jesuit Professors of Theology in Ljubljana of 18th Century: The 310th anniversary of the establishment of the Department of Canon Law in Ljubljana
- Kolar, Bogdan** **Slovenski cerkveni tisk o sv. Janezu Bosku do leta 1888** [4:613–626]
The Slovenian Church Press about St. John Bosco until 1888
- Krašovec, Jože** **Dimensions of Justice and Directions of its Reception** [1:19–28]
Razsežnosti pravičnosti in smeri njenega sprejemanja
- **Semantics of the Concept of Justice and Its Literary Representations** [2:313–322]
Semantika koncepta pravičnosti in njegove literarne reprezentacije
- **General and Proper Names for God(s) in the Hebrew Bible** [3:541–558]
Splošna in osebna imena za Boga/bogove v hebrejskem Svetem pismu
- Lintner, Martin M.** **Vprašanje razvezanih in ponovno poročenih od koncila do danes** [3:461–474]
The Question of Divorced and Remarried Persons from Vatican II to Today
- Mali Kovačič, Urška** **Vloga katoliške Cerkve pri prevenciji samomorilnosti v Sloveniji** [4:781–790]
The Role of the Catholic Church in Suicide Prevention in Slovenia
- Malmenvall, Simon** **Iskanje edinosti in vesoljnosti Cerkve: ekleziologija** [2:347–360]
Vladimirja Solovjova in Georgija Florovskega
Search for Unity and Universality of the Church: Ecclesiology of Vladimir Solovyov and Georges Florovsky
- Maros, Zorica** **Od maščevalnosti vojne do maščevanja: (ne)možnost odpuščanja** [1:51–64]
From Revengefulness of War to Revenge: Incapacity or Capacity for Forgiveness
- Matjaž, Maksimilijan** **Pavlova »beseda o križu« v 1 Kor 1–2 kot izziv krščanske hermenevtike in etike** [1:65–78]
The »Word on the Cross« by Paul in 1 Cor 1–2 as a Challenge of Christian Hermeneutics and Ethics
- Mihelič, Rok** **Posebej o pravnem statusu katoliške Cerkve v Sloveniji** [1:129–142]
On the Legal Status of the Catholic Church in Slovenia
- Nastran, Peter** **Krščanska molitev v sekulariziranem svetu** [2:361–371]
Christian Prayer in a Secularized World
- Osredkar, Mari Jože** **Islamska kristologija** [4:703–716]
Islamic Christology
- Petkovšek, Robert** **Demonično nasilje, laž in resnica** [2:233–252]
Demonic Violence, Lie and Truth
- **Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči evangeljskega klica »Glej, človek!«** [4:659–680]
Imperative "Evil of violence never again!" in the Light of Gospel Call "Ecce Homo"

- Platovnjak, Ivan** **Divorce and Remarriage of the Divorced as a Step toward Engaging in a Life with Christ and the Church?** [3:475–486]
Razveza in poroka razvezanih kot vstopanje v zavzeto življenje s Kristusom in Cerkvijo?
- Pospíšil, Ctirad Václav** **Giovanni Hus e i cattolici cechi: dal trauma alla riconciliazione** [3:581–590]
Jan Hus in češki katoličani: od travme do sprave
Jan Hus and the Czech Catholics: From Trauma to Reconciliation
- Rijavec Klobučar, Nataša** **Rojstvo otroka: priložnost za duhovno učenje** [4:771–780]
The Birth of a Child: an Opportunity for Spiritual Learning
- Rožič, Peter** **Civic Dis-Embeddedness? Explaining Twenty-Five Years of Weak Civil Society in Slovenia** [4:727–740]
Družbena neumeščenost? Petindvajset let šibke civilne družbe v Sloveniji
- Saje, Andrej** **Polno in nepopolno občestvo s katoliško Cerkvijo** [4:691–702]
Full and Partial Communion with the Catholic Church
- Simonič, Barbara** **Ranljivost sodobnih družin in spodbuda k materinski rahločutnosti v pastoralni skrbi za družine** [3:487–494]
Vulnerability of Modern Families and an Encouragement of Maternal Sensibility in Pastoral Care of Families
- Skralovnik, Samo** **Relativna in absolutna revščina v hebrejščini, v klasični in v novozavezni grščini** [1:79–98]
Relative and Absolute Poverty in Hebrew and in Classical and New Testament Greek
- Slatinek, Stanislav** **Education for Interreligious Dialogue in the Family** [1:117–128]
Vzgoja za medverski dialog v družini
- — — **Zloraba resnice v zakonski zvezi** [2:265–274]
Abuse of Truth in Marriage
- Stegu, Tadej** **Za svobodo osvobojeni: krščanska antropologija v katezezi** [3:515–524]
Set Free for Freedom: Christian Anthropology in Catechesis
- Strahovnik, Vojko** **Resnica, zgodovina, integriteta in sprava** [2:253–264]
Truth, History, Integrity and Reconciliation
- Šegula, Andrej** **Podoba laika v dokumentih drugega vatikanskega koncila in izziv za danes** [3:417–426]
Image of the Layperson in the Documents of the Second Vatican Council and Its Challenge for Today
- Škof, Lenart** **Divinization of Life in Roberto Mangabeira Unger's Philosophy of Religion** [4:717–726]
Poboženje življenja v filozofiji religije Roberta Mangabeira Ungerja
- Štuhec, Ivan Janez** **Fenomen homoseksualnosti in moralni kriteriji za njegovo družbeno umestitev** [3:495–504]
The Phenomenon of Homosexuality and Moral Criteria for its Place in Society

- Valenčič, Rafko** **Priprava na zakon v pripravljajlnih besedilih na** [4:681–690]
škofovski sinodi (2014–2015)
Marriage Preparation in the Documents of the Synod of Bishops on the Family 2014–2015
- Vuletić, Suzana** **Moralna presoja stališč o spolnosti in z njo povezanih** [3:427–446]
vprašanj zakonskega življenja
A Moral Assessment of Viewpoints on Sexuality and Sex-Related Questions Regarding Married Life
- Žalec, Bojan** **Človekovo nesprijemanje temeljne resnice o sebi kot** [2:221–232]
izvor njegovih psihopatologij, nasilja in nesočutnosti
Human Refusal to Accept Basic Truth About Self as Origin of Psychopathologies, Violence and Non-Compassion

TOMAŽEVA PROSLAVA /**CONVOCATION IN HONOR OF ST. THOMAS OF AQUINAS**

- Platovnjak, Ivan** **Izzivi krščanske duhovnosti danes** [1:7–17]
Challenges of Christian Spirituality Today

OCENE / REVIEWS

- Čoh Kladnik, Mateja, ur.** *Revolucionarno nasilje, sodni procesi in kultura spominjanja (Ana Martinjak Ratej)* [1:148–150]
- Deibl, Jakob Helmut** *Menschwerdung und Schwächung (Branko Klun)* [4:793–796]
- Demmer, Klaus** *Selbstaufklärung theologischer Ethik (Roman Globokar)* [1:143–145]
- Florjančič, Alojzij Pavel, in Bogdan Vidmar, ur.** *Otmar Črnilogar (Miran Špelič)* [3:599–600]
- Fuček, Ivan** *Ispovjednik i pokornik (Rafko Valenčič)* [2:376–379]
- Gavrilyuk, Paul L.** *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance (Simon Malmenvall)* [2:373–376]
- Klun, Branko** *Onkraj biti (Roman Globokar)* [1:145–148]
- Kolar, Bogdan** *Martinišče v Murski Soboti (Janez Vodičar)* [2:379–381]
- McGrath, Alistar E.** *Vodnik po krščanski teologiji (Jona Vene)* [1:156–158]
- Muhovič, Jožef** *Leksikon likovne teorije (Leon Debevec)* [4:791–793]
- Müller, Ludger, Wilhelm Rees in Martin Krutzler, ur.** *Vermögen der Kirche – Vermögende Kirche? (Andrej Saje)* [3:593–599]
- Salmič, Igor** *Al di là di ogni pregiudizio (Bogdan Kolar)* [3:591–593]
- Veraja, Fabijan, in Stipe Kljaić** *Nikola Moscatello, savjetnik jugoslavenskog poslanstva pri Svetoj Stolici (Igor Salmič)* [1:151–155]

POROČILA / REPORTS

- Letna konferenca Združenja bioetikov Srednje Evrope Etična vprašanja ob koncu življenja, Ljubljana, 24.–26. oktober 2014 (**Roman Globokar**) [1:181–184]
- Mednarodna znanstvena konferenca Resnica in sočutje, Celje, 5.–7. november 2015 (**Bojan Žalec**) [4:797–802]
- Mednarodni ekumenski simpozij Teologija v dialogu, Maribor, 16.–18. oktober 2014 (**Samo Skralovnik**) [1:159–164]

- Mednarodni simpozij O katoliškem šolstvu, Ljubljana, 27.–29. november 2014 [1:189–192]
(Tadej Rifel)
- Mednarodni simpozij Vloga redovnikov pri oblikovanju evropske kulturne [2:383–385]
 identitete ob zgledu benediktincev, kartuzijanov in cistercijanov, Stična, 14.
 april 2015 **(Bogdan Kolar)**
- Predstavitev novega prevoda Svetega pisma na simpoziju Teologija v dialogu, [1:165–179]
 Maribor, 16. oktober 2014
- Regionalna konferenca združenja CTEWC Vera in morala, Krakov, 14.–16. no- [1:185–188]
 vember 2014 **(Roman Globokar)**
- Znanstveni simpozij Svetopisemski posvet o medreligijskih odnosih, Kristian- [3:601–602]
 sand, 11.–23. avgust 2015 **(Jože Krašovec)**

NOVI DOKTORJI IN DOKTORICE ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

- Avsenik Nabergoj, Irena** Resničnost in resnica v literaturi, v izbranih bibličnih bese- [2:389–395]
 dilih in v njihovi literarni interpretaciji **(Jože Krašovec)**
- Hamler, Lidija** Etična merila medgeneracijskega dialoga v vzgojno-izo- [4:803–804]
 braževalnem procesu **(Ivan Janez Štuhec)**
- Korošec, Brigita** Potreba odraslih po religioznem izobraževanju v pluralni [4:805–807]
 družbi na primeru Nadškofije Maribor **(Janez Vodičar)**
- Martinjak Ratej, Ana** Totalitarizem kot skrajna oblika kršenja osnov persona- [4:808–809]
 listične etike **(Bojan Žalec)**
- Mozetič, Iztok** Katoliška Cerkev v *Slovenskem poročevalcu, Ljudski* [4:810–811]
pravici in *Delu* v letih 1953–1961 **(Metod Benedik)**
- Rahne Mandelj, Tina** Prehod v starševstvo kot priložnost za ustvarjanje varne [4:812–812]
 navezanosti v paru in v odnosu z otrokom: proces sou-
 stvarjanja ranljivosti **(Tomaž Erzar)**
- Scobie, Christopher James** The Body of Christ in 1 Corinthians: a Fresh Reading, [4:813–814]
 Implications for Faith Communities, and an Ecumenical
 Dialog between Catholics and Pentacostals **(Irena Avse-
 nik Nabergoj)**
- Skralovnik, Samo** Pomen in interpretacija poželenja v deseti božji zapove- [2:387–388]
 di (2 Mz 20,17): semantični študij besednega polja hmd
 in 'wh. Doktorska disertacija **(Terezija S. Večko)**

Bogoslovni vestnik 75 (2015)

1. Avsenik Nabergoj, Irena, izr. prof. dr.
2. Benedik, Metod, prof. dr., emer.
3. Cvetek, Mateja, doc. dr.
4. Dolenc, Bogdan, doc. dr.
5. Erzar, Tomaž, izr. prof. dr.
6. Gerjolj, Stanko, prof. dr.
7. Globokar, Roman, doc. dr.
8. Gombocz, Wolfgang L., prof. dr., emer.
9. Griesser – Pečar, Tamara, doc. dr.
10. Klun, Branko, izr. prof. dr.
11. Kolar, Bogdan, prof. dr.
12. Kolar, Bogdan, prof. dr.
13. Krajnc, Slavko, izr. prof. dr.
14. Krašovec, Jože, prof. dr., akad.
15. Lah, Avguštin, izr. prof. dr.
16. Marinko, Jože, prof. dr., emer.
17. Ocvirk, Karl Drago, prof. dr., emer.
18. Osredkar, Mari Jože, doc. dr.
19. Petkovšek, Robert, izr. prof. dr.
20. Platovnjak, Ivan, doc. dr.
21. Potočnik, Vinko, prof. dr., emer.
22. Stegu, Tadej, doc. dr.
23. Strahovnik, Vojko, doc. dr.
24. Strehovec, Tadej, doc. dr.
25. Stres, Anton, prof. dr., emer.
26. Šegula, Andrej, doc. dr.
27. Špelič, Miran, doc. dr.
28. Štrukelj, Anton, prof. dr.
29. Štuhec, Ivan Janez, izr. prof. dr.
30. Šturm, Lovro, prof. dr. emer.
31. Valenčič, Rafko, prof. dr., emer.
32. Večko, Terezija Snežna, doc. dr.
33. Verovšek, Peter J., doc. dr.
34. Vodičar, Janez, izr. prof. dr.
35. Žalec, Bojan, izr. prof. dr.



Martin M. Lintner

Razstrupiti eros
Katoliška spolna morala na življenjski način

Zasluga pričujočega dela je najprej ta, da predstavlja bogat in načeloma pozitiven svetopisemski vidik spolnosti. Nato se avtor sprehodi skozi zgodovino spolne morale. Proti koncu pa se ne prestraši tega, da bi se spoprijel z vročimi temami spolne morale. To naredi skrbno, kompetentno in konec koncev lojalno do cerkvenega učiteljstva, ki je v zadnjem času veliko razmišljalo o tem, kako naj bi cerkveni nauk pripomogel k temu, da bi odnosi mogli uspeti.

Razstrupljanje erosa torej pomeni, da ga osvobodimo sovraštva do spolnosti in do telesa, pa tudi od seksualizacije in banalizacije. To se torej ne zgodi niti s povečevanjem ali s sakralizacijo erosa, niti z njegovim zreduciranjem na spolni nagon, ampak v integraciji erosa v človekovo osebnost in v odnos.

Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2015. 200 str. ISBN 978-961-278-191-0. 25 €.

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

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov / Address	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 / Associate Editor	Miran Špelič
Uredniški svet / Editorial 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 Board	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Miran Špelič, Janez Vodičar
Lektoriranje / Language-editing	Rosana Čop
Prevodi / Translations	Janez Arnež in Barbara Hočevnar Balon
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. n. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Christian Gostečnik
Izvelčke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus ERIHPLUS MLA - Modern Language Association Database Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts Scopus (h)
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: BSLJIS2X

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 laičnih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.

